

Jenseits des Dogmas

Aloysius Pieris' Christologie als doppelte Kontextualisierung

Thomas Fornet-Ponse, Aachen

Das nach den ersten fünf Jahren am deutlichsten bemerkbare Kennzeichen des Pontifikats von Franziskus dürfte die von ihm besonders in *Evangelii Gaudium* propagierte Pastorkultur einer »Logik der pastoralen Barmherzigkeit«¹ sein. Mit seiner Rede vom »Geruch der Schafe« und der Aufforderung, »raus auf die Straßen«, »an die Ränder« zu gehen, folgt er der Logik von *Gaudium et spes*. Diese zeichnet sich aus durch die Aufhebung der klassischen Entgegensetzung zwischen Kirche und Welt bzw. »Innen« und »Außen« der Kirche, insofern der Weltbezug bzw. die Weltlichkeit der Kirche deren Wesen bestimmt und ein Wechselwirkungsverhältnis zwischen Pastoral und Dogmatik herausgestellt wird. Durch diese Logik kann *Gaudium et spes* als »Schlüssel zur Interpretation des Ganzen« bzw. als »Fundamentaltheologie des Konzils« bezeichnet werden.² Zentral dafür ist, stärker als in früheren kirchlichen Epochen, den jeweiligen Kontext sowie die Geschichte und Geschichtlichkeit stärker zu berücksichtigen; überdies verschiebt sich mit der Frage nach dem, was die Menschen von heute umtreibt, der Fokus von allgemeinen Prinzipien hin zu konkreten Einzelfällen.

Entsprechend dem Wechselwirkungsverhältnis von Pastoral und Dogmatik, werden durch diese Grundorientierung Akzentverschiebungen für die Theologie generiert und die Reflexion auf Kontextualität und Geschichtlichkeit theologischer Ansätze wie von Glaubensformulierungen wird befördert. Dieser Reflexion sind kontextuelle Theologien verpflichtet, insofern sie sich an der Lebensrelevanz der Menschen orientieren und aus ihrem spezifischen Kontext für diesen Kontext Theologie treiben. Damit wird ein epistemologischer Bruch mit der abendländischen Theologie verbunden, indem die Praxis, das Engagement als erster Akt der Theologie gelten soll. Wenngleich kontextuelle Theologien so vielfältig sind wie die Kontexte, aus denen sie entwickelt worden sind, lassen sich idealtypisch

- 1 Vgl. P. M. Zulehner, »Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirten«. Die neue Pastorkultur von Papst Franziskus (Ostfildern 2018).
- 2 E. Klinger, Kirche – Praxis des Reiches Gottes: G. Fuchs / A. Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastorkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« (Münster 1997), 73–83, 76f.; vgl. Ders., Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen (Zürich 1990), 96ff. Ähnlich H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*: P. Hünermann / B.-J. Hilberath (Hg.), HThK Vat. II, Bd. 4 (Freiburg i.Br. 2005), 581–886.

drei Grundmodelle unterscheiden, die sich gegenseitig ergänzen.³ Befreiungstheologien reagieren primär auf einen Kontext von Armut, Ungerechtigkeit und Unterdrückung und betonen die befreiende Macht Gottes; Inkulturationstheologien bemühen sich darum, die christliche Botschaft in einen anderen kulturellen Kontext zu »übersetzen«, und Dialogtheologien stellen den Dialog mit (meist) einer anderen Religion in den Vordergrund.

Ein Theologe, der die verschiedenen Grundanliegen schon früh miteinander verband, ist der im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipierte⁴ sri-lankische Jesuit Aloysius Pieris. Indem er auf religiöse und kulturelle Kategorien aus Asien – näherhin (Süd-)Ostasien – zurückgreift, nimmt er eine zweifache Kontextualisierung seiner Theologie vor: Eine inhaltliche hinsichtlich des Kontextes von Armut und religiöser Vielfalt in Asien und eine formale bzw. methodologische hinsichtlich des Verständnisses von Dogmen in diesem Kontext. Da er dies besonders in der Christologie inhaltlich ausgeführt hat, sollen im Folgenden nach einer kurzen Einführung in die Grundanliegen seiner Theologie seine christologischen Überlegungen des *Christus-sutra*⁵ vorgestellt werden, bevor die beiden Kontextualisierungen diskutiert werden.

1. Die Mehrsprachigkeit der Theologie als Grundanliegen Aloysius Pieris⁶

Aloysius Pieris wird 1934 in Kandy in Sri Lanka geboren, tritt 1953 dem Jesuitenorden bei und studiert nach dem Noviziat unter anderem Philosophie und Theologie in Shembaganur (Indien) und Neapel. Nach weiteren Sprachstudien (Pali und Sanskrit) in London wird er 1965 zum Priester ordiniert und beginnt – spirituell begleitet von einem buddhistischen Weisheitslehrer – sein Studium der buddhistischen Philosophie in Kelaniya (Sri Lanka), das er als erster christlicher Doktorand 1971 mit dem Doktorgrad

- 3 Vgl. dazu V. Küster, Einführung in die interkulturelle Theologie (Göttingen 2011), 56–59.
- 4 Vgl. N. Klein, Sprechen vom Sohn Gottes in Asien: Orientierung 68 (2004), 97–99; B. Lukoschek, Ethik der Befreiung. Engagierter Buddhismus und Befreiungstheologie im Dialog (Paderborn u.a. 2013), 246–297.
- 5 Pieris stellt sich damit in die Tradition der (mittlerweile) sogenannten Jesus-Sutras aus dem 7. Jahrhundert. Es handelt sich dabei um Texte, die taoistische, buddhistische und christliche Lehren verbinden und mit der missionarischen Tätigkeit Alopens verbunden sind. Vgl. M. Palmer, Die Jesus-Sutras. Die wiedergefundenen Evangelien und Kultstätten des taoistischen Christentums in China (München 2002).
- 6 Vgl. G. Evers, Aloysius Pieris / Sri Lanka: N. Kößmeier / R. Brosse (Hg.), Gesichter einer fremden Theologie. Sprechen von Gott jenseits von Europa (Freiburg i.Br. u.a. 2006), 157–162; W. F. R. Lowe, The Word-Crucified in the Theology of Aloysius Pieris, S. J. Pieris' Contribution to the Development of a Christian Theology of Religions in the Context of Sri Lanka. Diss. Masch. (Ottawa 2012), 48–80 mit Rekurs auf die unveröffentlichte Autobiographie von Pieris; Lukoschek, Ethik, 250–256.

abschließt. In Kelaniya gründet er 1975 das »Tulana Research Centre«, das der theologischen Forschung wie dem Dialog mit dem Buddhismus dient. Zudem entfaltet er eine internationale Lehrtätigkeit.

Pieris hat eine genuin asiatische Theologie der Befreiung mitbegründet.⁷ Dazu hat er nicht nur die Ansätze lateinamerikanischer Befreiungstheologen rezipiert, sondern diese »durch die Hereinnahme und in der Konfrontation mit dem Erbe der asiatischen Religionen und Mystik fruchtbar erweitert«⁸ und damit die Grundperspektiven von Befreiungstheologie und Inkulturationstheologie verbunden. Er spricht sich gegen mögliche Verkürzungen dieser Ansätze aus und plädiert dafür, beide zu beachten, »da Religiosität und Armut in ihrer Verschmelzung sowohl den *kulturellen* Kontext wie auch den auf *Befreiung* gerichteten Impuls bieten, wie sie für jede asiatische Christologie erforderlich sind«⁹. Die Inkulturation ist nicht als bewusstes Ziel herbeizuführen, sondern ergibt sich als »Nebenprodukt«, wenn die Kirche sich ernsthaft mit dem Volk auseinandersetzt und sich auf dieses einlässt. Der spezifische Charakter Asiens in der sogenannten Dritten Welt besteht in der religiösen Pluralität, während die große Armut das gemeinsame Element ist. Diese beiden Pole der asiatischen Realität bilden die Matrix seiner Theologie mit dem Reich Gottes als soteriologischer Zielperspektive.¹⁰

In seiner Theologie will er nicht nur die multikulturelle und multi-religiöse Verankerung seiner Theologie ausweisen, sondern vor allem die Mehrsprachigkeit der Theologie ernst nehmen. Es geht ihm darum, »für Asien zu fordern, was westliche Theologie Jahrhunderte hindurch selbstverständlich getan hat, nämlich bei der Reflexion auf die ›Länge und Breite, die Höhe und Tiefe... Christi‹ (Eph 3,18) religiöse und kulturelle Kategorien Asiens zu benutzen, um eigene inkulturierte Formen der Theologie zu finden.«¹¹ Gerade deswegen erhebt er keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, sondern fordert einen interkirchlichen Dialog, »durch den die Paradigmen als jeweils neue Offenbarungen des Mysteriums Christi

7 Wenn Pieris von »Asien« schreibt, meint er damit nicht den gesamten Kontinent Asien – der auch christliche Gebiete wie Russland etc. umfasst –, sondern ein geographisch nicht exakt spezifiziertes Gebiet (Süd-) Ostasiens, in dem die große Mehrheit der Bevölkerung Religionen wie Buddhismus, Hinduismus oder Taoismus angehört.

8 Evers, Pieris, 158. Vgl. A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armen und der Religionen* (Freiburg i.Br. u.a. 1986).

9 Vgl. A. Pieris, *Sprechen vom Sohn Gottes in Asien: Ders., Theologie der Befreiung*, 112–121, 116. Vgl. auch *Ders., Asiens nichtsemitische Religionen und die Mission der Ortskirchen: Ders., Theologie der Befreiung*, 55–78, bes. 59–71; *Ders., Auf dem Wege zu einer asiatischen Theologie der Befreiung: einige religiös-kulturelle Richtlinien: Ders., Theologie der Befreiung*, 131–160.

10 Vgl. Lowe, *Word-Crucified*, 81. Sie verdankt sich der Praxis vieler Basisgemeinschaften in Asien (vgl. Lukoschek, *Ethik*, 253).

11 Evers, Pieris, 157.

zum Eigentum der ganzen Kirche werden«¹², indem sie aufgeschlossen-respektvoll gewürdigt werden. Ein solcher Dialog verschiedener kontextueller Christologien kann dabei helfen, den »kolonialen Christus« von seinen Begrenzungen zu befreien und neue Formen zu finden, wie vom Sohn Gottes in Asien gesprochen werden kann.¹³

2. Christologie als »Christus-Sutra«

Diesem Anliegen entsprechend, thematisiert Pieris methodologische Fragen wie das Verständnis von Dogmen und zieht daraus und aus den Besonderheiten seines Kontextes Konsequenzen für eine Christologie in Asien.¹⁴ Er greift auf die Bibel als Norm zurück, wenn er die kulturelle Begrenztheit der konziliaren Glaubensformulierungen herausarbeitet oder mit Verweis auf die neutestamentliche Offenbarungsordnung die Kreuzestheologie der Inkarnationstheologie vorordnet. Des Weiteren sind die Betonung der soteriologischen Perspektive¹⁵ sowie der hohe Stellenwert der Orthopraxie bzw. der »Primat der Praxis über die Theorie«¹⁶ wichtige Grundzüge seiner Überlegungen. Dementsprechend versteht er die Spiritualität bzw. Nachfolge als die Nachfolge des »Jesus of Yesterday« und die Sendung der Christen als »to serve the Christ of Today«, wobei wir Jesus (von gestern) als den Christus (von heute) durch unser Handeln verkündigen und das lebenslange Engagement bezeugen. »In this programmatic proclamation and martyrial-commitment of the Community of

12 A. Pieris, Christologie in Asien. Eine Antwort an Felipe Gomez: *Ders.*, Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum (Freiburg i.Br. u.a. 1994), 35–49, 45.

13 Vgl. A. Pieris, Christ Beyond Dogma. Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor: *Louvain Studies* 25 (2000), 187–231; *Ders.*, God's Reign for God's Poor. A Return to the Jesus Formula. A Critical Evaluation of Contemporary Reformulations of the Mission Manifesto in Roman Catholic Theology and in Recent Jesuit Documents (Kelaniya 2¹⁹⁹⁹).

14 Im Hintergrund steht die Unterscheidung zwischen kosmischer Religiosität (Stammes- und Sippenkulturen) und metakosmischer (große Religionen mit einem immanent transzendenten Horizont), bei der metakosmische Religionen natürliche Ansatzpunkte in einer kosmischen Religion finden und eine einmal etablierte metakosmische Religion die Ausbreitung einer anderen erschwert. Vgl. A. Pieris, Hat Christus einen Platz in Asien? Ein Überblick: *Ders.*, Feuer, 15–33; *Ders.*, Westliche Inkulturationsmodelle – inwieweit sind sie im nicht-semitischen Asien anwendbar?; *Ders.*, Theologie der Befreiung, 79–91.

15 Vor dem Hintergrund der Kolonialherrschaft formuliert er seine These, »daß die Tür, die Christus in Asien einst verschlossen blieb, die einzige Tür ist, die ihn heute einlassen kann, nämlich der soteriologische oder befreiende Kern verschiedener Religionen, die unseren Kulturen Gestalt und Festigkeit gegeben haben« (Pieris, Sprechen, 113; Herv. im Orig.).

16 Pieris, Wege, 154. »Wir kennen Jesus, die Wahrheit, indem wir Jesus, dem Weg, folgen.« (Ebd.)

Disciples-Apostles, we have the seed of a ›Covenant Christology‹ which emanates from the gospel idiom of Jesus himself.«¹⁷

2.1 Gegen ein verkürztes Dogmenverständnis

Es ist seiner Ansicht nach nicht biblisch, ein Dogma als eine mit höchster Autorität vorgetragene und bindende Lehre zu verstehen, durch deren Verneinung man die eigene Orthodoxie negiere. Zwar seien präzise Formeln wichtig für jede Glaubensgemeinschaft, aber das allmählich entstandene Dogmenverständnis mit seiner legalistischen Stoßrichtung, religiöse Prinzipien als jurisdiktionelle zu behandeln, sei kulturell begrenzt und die Soteriologie zu kurz gekommen.¹⁸ Dadurch entsteht die Gefahr, den Formulierungen die Autorität der Offenbarung selbst zuzuschreiben und sie nicht nur als Vermittlungen anzusehen sowie das Streben nach Erkenntnis von der Liebe abzukoppeln. Pieris wendet sich gegen ein verkürztes Dogmenverständnis, das u.a. die Geschichtlichkeit und Entwicklung solcher Formulierungen zu wenig berücksichtigt, aber von der Glaubenskongregation implizit vorausgesetzt wird, wie an jüngeren christologischen Auseinandersetzungen z. B. mit Jacques Dupuis oder Jon Sobrino zu beobachten ist.¹⁹ Entgegen dieser legalistischen Tendenz plädiert er dafür, die Hauptintention eines Dogmas darin zu sehen, »to serve the believing community as a safe guide and a practical aid to foster and fructify our *faith and hope* in God who is *love*.«²⁰ Dogmen sollen eine soteriologische Stoßrichtung entfalten. Das entspreche im asiatischen Kontext weitgehend dem Verständnis der Sutras, also kurzen Texten, die gewöhnlichen Menschen dabei helfen sollen, grundlegende Wahrheiten zu erinnern und zu reflektieren.²¹

17 Pieris, *God's Reign*, 2, Herv. im Orig. Diese Bundeschristologie fasst er in der Formel »God + poor = Jesus the Christ in collision course with Mammon« (57) bzw. in der These, Jesus sei der Konflikt und die Partnerschaft zwischen Gott und den Armen (69), zusammen.

18 Vgl. A. Pieris, *Dogmas, Faith and God's Word: Eleven Irksome Questions for the »Year of Faith«* (2012): *Vagdevi* 6 (2012), 41–65.

19 Vgl. für ein Dogmenverständnis, das von der Kritik Pieris nicht oder kaum getroffen wird: K. Lehmann / K. Rahner, *Grundmomente einer dogmatischen Aussage: MySal I* (1965), 686–703 sowie mit Bezug auf Pieris H. Waldenfels, »Christ Beyond Dogma«? Some Remarks on Aloysius Pieris' *Renewal of Christology*: R. Crusz (Hg.), *Encounters with the Word. Essays to honour Aloysius Pieris on his 70th birthday* (Colombo 2004), 209–222, 210ff.

20 Pieris, *Christ*, 190f. Was aus der Gemeinschaft ausschließe, sei »our ›fundamental option‹ i. e., the radical and irreversible orientation of our being by which we *self-righteously exclude God and neighbour from our life*, which is sin as Jesus understood it.« (210; vgl. *Ders.*, *Questions*, 51f.) Nach Lowe entspricht das von Pieris vorgeschlagene Dogmenverständnis dem Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung (vgl. Lowe, *Word-Crucified*, 136f.).

21 »[C]omparing Pieris' understanding of *sutra* with Rahner's exposition about dogmatic assertions, Pieris' concept of *sutra* is less remote from the Christian understanding of dogma, as his criticism suggests.« (Waldenfels, *Christ*, 212.) Dies unterstützt Pieris' Vorschlag eines veränderten Dogmenverständnisses, das weniger legalistisch fokussiert ist.

Daher schlägt er als Alternative zu den traditionellen dogmatischen Formulierungen für Asien eine Christologie in der Form des »Christus-Sutra« vor bzw. eine »Rückkehr zur Jesus-Formel«, die von Gottes Herrschaft spricht, deren primäre Adressaten und Verkünder die Armen sind, in denen Christus gegenwärtig ist. Die »Jesus-Formel« – »Christ is God-and-the-poor battling together for a kingdom«²² – vereint die Liebe Gottes und die Armen mit der Liebe, denn wo man Gott dient, herrschen die Armen und nicht die Armut, und wo man den Armen dient, herrscht Gott. Mit den von ihm vorgeschlagenen drei Sutras will er das Grunddatum des Christentums näher kommentieren: »Love which is our salvation is not only God's name, (i. e., the reality which the word ›God‹ signifies), but also God's Word of Promise, namely ›Love God and your neighbour and I shall give you eternal life‹. This Word of Promise inviting us to express our hope through salvific action manifesting our love is Jesus who also embodies, i. e., constitutes that action.«²³

2.2 Gott als Liebe und Liebe auslösend

Die erste Formel bezieht sich auf den Glauben, der auf Liebe hofft und nimmt Gott als Liebe und Liebe auslösend in den Blick:

Love is God's own Self as well as God's own Word to us.²⁴

In der Bibel wird Gottes »Liebe« (*hesed*) mit seiner Treue (*emet*) verbunden, die sich in einem Wort des Versprechens ausdrückt. Dieses Versprechen Gottes an uns ist Jesus, ein Wort der Liebe, das gesprochen und aufgrund von Gottes Treue erfüllt werde. »Wort« ist nicht nur der griechische *Logos* als rationales und die Welt interpretierendes Prinzip, sondern die ausführende und die Welt verändernde Kraft des hebräischen *dabar*.²⁵ Weil das Wort Gottes mehr ist als der *Logos* der Philosophen, ist es weder mit christologischen oder buddhologischen Titeln noch mit deren Interpretation zu identifizieren. Pieris unterscheidet das Wort von Jesus als dem offenbaren Erlösungsmittel und betont zugleich die Untrennbarkeit des Wortes Gottes von Jesus Christus. »In fact differentiating the Word from any human categorization (Jesus, Gauthama, Christ, Buddha and the like),

22 Pieris, *God's Reign*, 35. Mit der Rückkehr zu Jesus ist seine Anerkennung als absolute Norm für die Christologie verbunden. Vgl. J. Suban Hayon, *Doing Christology in the present Asian Reality: Between Inculturation and Liberation in a new Ecumenicity. A Study of the Writings of M. M. Thomas and Aloysius Pieris*. Exzerpt der Diss. (Rom 1999), 102f.

23 Pieris, *Christ*, 192, Herv. im Orig.

24 Pieris, *Christ*, 192, Herv. im Orig.

25 Vgl. Pieris, *Questions*, 53f.; *Ders.*, *Universalität und Inkulturation in unterschiedlichen theologischen Denkmodellen: Conc 30 (1994)*, 526–532 und dazu Lowe, *Word-Crucified*, 88–91.

Pieris forges a link between Christological soteriology and a universal version of the revelation of the Word.«²⁶ Die unterschiedlichen und nicht gleichbedeutenden Manifestationen des Wortes sind Partner auf dem Weg der Befreiung. In Jesus würden alle Gebote Gottes rekapituliert, insofern er Gottes ausführender Wunsch und seine wirksame Sprache sei. Das zweite Sutra fasst den christologischen Inhalt des ersten genauer:

God's Word to us is Jesus both eliciting and embodying our love for God and neighbour.²⁷

Eine Christologie, die diese Verbindung zwischen Jesus und dem Wort, das Liebe hervorruft, nicht ausdrückt, entspricht nicht der Sendung Christi. Daher kritisiert Pieris die christologische Formel des Konzils von Chalcedon. Denn was diese korrekt in philosophisch komplexer Sprache ausdrücke, sei aus der Perspektive dessen, was wirklich die Einzigkeit Christi und seiner Sendung begründe, irrelevant und abseitig. »The second problem is that the Conciliar doctrine is not only *irrelevant* but even *misleading* from the point of view of the Asian context.«²⁸ Wegen ihrer Partikularität und kulturellen Beschränkung sei die Sprache Chalkedons in Asien unverständlich und sogar kontraproduktiv, da sie das Gegenteil des Intendierten sage, wenn sie in eine asiatische Sprache übertragen werde. Denn durch sie würde Christus als Gottmensch, als Inkarnation eine von vielen kosmischen Mächten, vorgestellt. Dem Anliegen Chalkedons, festzuhalten, dass das Göttliche und Menschliche in Christus weder getrennt noch vermischt seien, sei zuzustimmen. »But *how* exactly the two natures remain distinct while being united is a question that appears soteriologically inconsequential and defies human explanation and therefore cannot be invoked as a criterion of orthodoxy.«²⁹ Tatsächlich sei die Basis einer wirklich authentischen Christologie und der Einzigkeit Jesu der Bezug auf seine zentrale

26 Lowe, *Word-Crucified*, 129; vgl. *Suban Hayon*, *Christology*, 164–173. »Die Dreiheit Wort-Medium-Weg rettet, nicht der Name, den man ihr gibt.« (*Pieris*, *Universalität*, 527.) Vgl. für eine ähnliche Unterscheidung zwischen dem Wort als solchem und dem inkarnierten Wort *J. Dupuis*, *Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus*: *SaThZ* 10 (2006), 65–80.

27 *Pieris*, *Christ*, 193, Herv. im Orig. Liebe (*hesed*), Treue (*emet*), Gerechtigkeit (*sedāqa*) und die konkret umgesetzte Gerechtigkeit (*mispat*) sind vier biblische göttliche Attribute. »Thus the love of neighbour which is the most articulate expression of our faith in God includes also the concrete respect for and practice of justice!« (*Pieris*, *Questions*, 48.)

28 *Pieris*, *Christ*, 194. Vgl. zur Kritik Pieris' an Chalcedon *Ders.*, *Christologie in Asien*, 41f. und *Ders.*, *God's Reign*, 2. 57f. Er beruft sich auf *J. Neuner*, *Mission Theology after Vatican II*: *VJTR* 53 (1994), 201–214, 213. Auch Waldenfels sieht das Anliegen als sehr berechtigt an, nach »the very truth behind the formulations of Chalcedon« zu suchen (*Waldenfels*, *Christ*, 214).

29 *Pieris*, *Christ*, 195.

Lehre, der von ihm verkörperten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe bzw. des von ihm verkörperten Bundes zwischen Gott und den Armen.³⁰

Mit diesem Paradigmenwechsel verbindet Pieris die Überzeugung, dass Glaube und Versprechen einander entsprechen. »Faith is not primarily about truths revealed by God and accurately formulated by the church to the satisfaction of the querying mind, but a fidelity to a faithful God who had made a promise of salvation.«³¹ Pieris will Theologie und Christologie unter Berufung auf LG 55 als *fides sperans salutem* verstehen. Eine Kirche, die in dieser Weise auf Erlösung hofft und sie empfängt, übt einen Glauben aus, der sich als eine Theologie der Befreiung und Erlösung entfaltet. »For Pieris a valid theology always originates, develops, and culminates in the praxis/process of liberation. Liberation is the sole concern of Christ and his revelation.«³²

Da Gott Erlösung/Befreiung ist, ist die Hoffnung auf Erlösung die Hoffnung auf die Liebe, die Gott selbst ist und in seinem Wort Jesus ausspricht. Diese Hoffnung der Demütigen und Armen gründet auf der Überzeugung, die Erlösung sei möglich. Sie kann biblisch-christlich am besten als ein glaubwürdiges Versprechen der Befreiung ausgedrückt werden. Die Armen in den Evangelien scheinen eine Vor-Kenntnis der Befreiung zu haben als das, was sie jetzt noch nicht haben, »quite unlike the self-righteous and the powerful who did not feel that need for salvation and, therefore, would not hope for it«³³. Dies soll die Armut nicht romantisieren, zumal nicht behauptet wird, alle Armen seien ohne Sünde; gleichwohl seien sie von Gott als Bundespartner ausgewählt worden und ihre Erlösung hänge von ihrer Treue zu dieser Sendung ab. Zudem sei Christus nicht ohne das Kreuz zu verstehen, weshalb er dort sei, wo das Kreuz ist und die Armen den wahren Leib Christi bildeten.³⁴

2.3 Methodologische Konsequenzen

Aus seiner Grundlage der engen Beziehung von Christologie und Soteriologie folgert Pieris einen dreifachen Wechsel in der Methodologie. Zunächst sei die Inkarnation bzw. die hypostatische Union eine im Rückblick

30 Vgl. zur Einzigkeit ausführlicher Lowe, *Word-Crucified*, 132–140.

31 *Pieris*, Christ, 196.

32 *Lowe*, *Word-Crucified*, 124.

33 *Pieris*, Christ, 198.

34 »Arme« fungiert als Abkürzung für Unterdrückte, Marginalisierte und alle Arten von Nicht-Personen: »those who were *socially excluded* (lepers and mentally deficient), *religiously ostracized* (prostitutes and publicans), *culturally subjugated* (women and children), *socially dependent* (widows and orphans), *physically handicapped* (deaf and dumb, maimed and blind), *psychologically tormented* (the demoniacs and epileptics) and *spiritually humble* (the God-fearing simple folk and repentant sinners)« (*Pieris*, Christ, 198; vgl. *Ders.*, *God's Reign*, 41f.). Vgl. *Lukoschek*, *Ethik*, 288f.

gezogene Schlussfolgerung und solle daher nicht als eine Hauptprämisse fungieren. Vielmehr sei es nach der neutestamentlichen Offenbarungsordnung »the Exaltation on the Cross that lends meaning to the kenotic character of the incarnation, and not the other way about«³⁵. Wenn die Inkarnation betont wird, bestehe die Gefahr, das konkrete »Fleisch« der Schriften auf die abstrakte Menschheit zu reduzieren. Die Einzigkeit Jesu sei nicht in der hypostatischen Union der Gottheit und Menschheit in einer göttlichen Person zu sehen, sondern darin, dass Jesus allmählich die korporierte Person (*corporate person*) wird, die wir Christus (Retter) nennen und in der alle Bundespartner oder Miterlöser versammelt sind.³⁶ Insofern sei Christologie als Soteriologie zu verstehen, die ihre Bedeutung von Christi entscheidendem eschatologischem Moment am Kreuz gewinnt. Was Christus am Kreuz getan habe, definiere, wer er ist.

Die zweite methodologische Veränderung betrifft die Schriftlektüre, bei der die Hermeneutik einer »*lectio divina* that ensures a commitment to Christ as God's Twofold Executive Word unfolding a programme of liberation«³⁷ vorzuziehen sei, also eine Lektüre, die auf die Praxis hingeeordnet ist. Denn die Schriften seien Glaubenszeugnisse und dienten dazu, unseren Glauben und den Glauben der Nachkommenschaft zu wecken, indem kommuniziert wird, was die Armen und Bescheidenen hörten und sahen. Darüber hinaus führe auch die Tatsache der immer wiederkehrenden Revision und Neubearbeitung der Glaubenskommunikationen in den Schriften dazu, das Kerygma immer neu entsprechend der geschichtlichen Situation der Völker und insbesondere der Armen zu erschaffen. Dazu werde verkündigt, der Jesus von gestern, dem wir arm folgen, sei der Christus von heute, dem wir dienen. Vor diesem Hintergrund bilden unser Dienst für Christus in den Armen und Christi Dienst an uns durch Sakramente und Predigt eine Christologie, in der sowohl Brot als auch die Armen Sakramente der Erlösung sind. Hier zeigt sich der vielen kontextuellen Theologien gemeinsame hohe Stellenwert der Orthopraxie. »Here, Christ ministering to us by word and Sacrament as well as we ministering to Christ in the poor involves an inseparably reciprocal nourishment of the one Body of Christ into which Jesus evolves together with us by means of this mutual service.«³⁸ Daher erhalte jede Hermeneutik ihre Authentizität durch die Weise, wie die Schriften von den Armen gelesen werden. Sowohl die durch die Umstände Armen, die Opfer des Mammon bzw. der sozialen

35 *Pieris*, Christ, 202.

36 Vgl. *Pieris*, God's Reign, 57. Die Grundlage dieser Unterscheidung zwischen Jesus und Christus bildet neben der neutestamentlichen kosmischen Christologie das Verständnis von »Christus« als Titel. Vgl. *Pieris*, Sprechen 117. Außerdem verweist er auf die Überlappung von »Christus« mit »Trinität« in frühen syrischen Anaphoren. Vgl. *Suban Hayon*, Christology, 161–163.

37 *Pieris*, Christ, 205.

38 *Pieris*, Christ, 207, Herv. im Orig.

Armut, die Christus repräsentieren, als auch die durch Wahl Armen, die den Mammon ablehnen, die evangelische Armut wählen und Jesus folgen, seien Erben und Träger des Reiches Gottes.³⁹ Dabei sei die Mehrzahl der ersten Gruppe nicht christlich und auch zur zweiten Gruppe gehörten viele anderen Religionen an, die an der Befreiung mitwirken. Ohne diese könne Jesus nicht Christus sein, da er traditionell vollständig Christus (*totus Jesus est Christus*), aber nicht der ganze Christus (*totus Christus non est Jesus*) ist. »To be precise, Christ is the continuation of Jesus' life in his new Body whose members are the present victims of injustice, oppression and deprivation (Mt. 25: 31ff) in whom he is crucified today.«⁴⁰ In dem Prozess der Christogenese müsse das Lehramt der Armen⁴¹ die Dienste der Theologie wie der Bischöfe leiten. Pieris unterstreicht, wie wichtig es ist, dass Gott nicht nur Mensch geworden ist, sondern Geburt, Leben und Tod der Entmenschlichten teilte und sich auf die Ebene eines Sklaven erniedrigte. »Christology is about this scandalous and foolish thing which God's Word perpetrated in the days of his flesh.«⁴²

Drittens und am schärfsten kritisiert Pieris, die Theologie sei immer noch der aus der babylonisch-kanaanäischen Welt stammenden Oben-Unten-Sprache der biblischen Schriftsteller verhaftet und damit werde eine Theologie des Ab- und Aufstiegs vertreten. »The debate about ascending Christology and descending Christology is based on literalism or literary fundamentalism and not on the proper reading of the *mind* of the human authors who wrote the Christian Scriptures.«⁴³ Denn die Basis sei eine obsoleute und nicht geoffenbarte Vorstellung über das Universum. Mit Rahner kritisiert er die vertikalen christologischen Überzeugungen, die entweder zu einer platonischen und spekulativen Theorie über Göttlichkeit und Menschlichkeit führten oder zu einer feudalistischen Theorie der Satisfaktion.⁴⁴ Dagegen sei eine horizontale Christologie der Heilsgeschichte zu vertreten. Die Oben-Unten-Sprache könne wegen der Verortung des Menschen im dreidimensionalen Raum nicht gänzlich vermieden werden, aber es sei darauf zu achten, Christologie nicht außerhalb der heilsgeschichtlichen Perspektive von Verheißung und Erfüllung zu betreiben.

39 Vgl. Pieris, *God's Reign*, 58–61 sowie Lukoschek, *Ethik*, 271–273; T. Dinh, *The Role of the Poor in God's On-going Creation and its Implication for the Asian Quest of a Distinctive Christology. With Special Reference to Jürgen Moltmann and Aloysius Pieris: VJTR 77* (2013), 190–206, 199f.

40 Lowe, *Word-Crucified*, 134; vgl. Suban Hayon, *Christology*, 194–196. Vgl. auch Pieris, *Platz*, 29.

41 Vgl. A. Pieris, *Interreligiöser Dialog und Theologie der Religionen. Ein asiatisches Paradigma: Ders., Feuer und Wasser*, 115–124, 117–119.

42 Pieris, *Christ*, 209. Vgl. zur kenotischen Spiritualität Jesu und ihrer Bedeutung innerhalb der Theologie Pieris' Lowe, *Word-Crucified*, 141–151.

43 Pieris, *Christ*, 212, Herv. im Orig.

44 Vgl. K. Rahner, *Christologie heute?: SzTh XII* (Einsiedeln u.a. 1975), 353–369.

Daher solle man auch sehr vorsichtig sein, wenn die Vorstellung eines Avatar, also des Abstiegs eines göttlichen Wesens, christologisch fruchtbar gemacht werden solle. »Hence, the appearance of Jesus must primarily be viewed as a cosmic event bursting into existence from within creation, in the guise of an event hoped for from ages.«⁴⁵ Im asiatischen Kontext sei jede Rede von einem »Abstieg« durch die des »Hervorgangs« (und der Konvergenz) auszubalancieren und zu korrigieren. In der von Pieris vorgeschlagenen Bundes-Christologie emergiert das seit Anbeginn in Schöpfung und Menschheitsgeschichte wirksame Bundeswort der Verheißung in der Fülle der Zeiten als Jesus von Nazareth, der zur allumfassenden Christheit wächst, zu der alle Schöpfung und Geschichte konvergiert. Im Verständnis von Ostern und Pfingsten als Höhepunkte des am Kreuz stattfindenden Übergangs werde die hebräische Tradition des Gott-Voraus, des Verheißungswortes, das Geschichte im Prozess der Erfüllung schafft, fortgeführt. Wenngleich die Idee Gott-Oben als Gegenpräsenz durchscheint, sei der Schwerpunkt von der biblischen Tradition her auf den als JHWH erkannten Gott-Voraus zu legen, »the *faithful* God (the Maternal Father of Jesus) by means of a forward movement of *hope* towards the fulfillment of Her Word of Promise *in* Jesus, the Christ and *as* Jesus, the Christ«⁴⁶.

2.4 Die Einzigkeit Jesu

Dies ermöglicht es Pieris, das dritte *Sutra* entsprechend dem zweifachen Gebot der Liebe zu formulieren und damit die Einzigkeit Jesu in den Blick zu nehmen:

1. Jesus is God's Two-edged Word in Conflict with Mammon.
2. Jesus is God's Covenantal Word of Promise to the poor.⁴⁷

Während der erste Teil die Liebe Gottes als endzeitliche Schlacht formuliert und das Gebot, Gott mit all seinem Sein zu lieben, ausdrückt, wird im zweiten die Nächstenliebe als mutiger Dienst an den Opfern der Ausbeutung spezifiziert. Beide sind auch programmatisch zu verstehen; jedes Gebot Gottes sei ein Verheißungswort wie eine Konfrontation mit Idolen. Höhepunkt dieses Konflikts sei das Kreuz, da die Erhöhung als Souverän (Ostern) und die Hauchung des Geistes (Pfingsten) untrennbare Dimensionen des siegreichen Todes sind. Das Kreuz offenbare den Beginn der endzeitlichen Schlacht, als der mit dem Bund Gottes mit den Armen zusammenfallende Konflikt Gottes mit dem Mammon in Jesus Fleisch wurde. Die Sprache des Konflikts sei nicht nur biblisch, sondern in jeder Religion

45 Pieris, Christ, 213, Herv. im Orig. Vgl. *Ders.*, Platz, 18–21.

46 Pieris, Christ, 216.

47 Pieris, Christ, 217.

zu finden, und könne, weil der Konflikt nicht mit Atheismus als solchem, sondern mit Idolatrie geführt werde, auch in nicht-theistischen Religionen verwendet werden, die eine Befreiung ohne Befreier propagieren. »Hence, our first sutra enunciates, by means of a personalist and theistic idiom, the basic teaching of all religions.«⁴⁸ Spezifisch christlich sei es, diese Lehre als das Jesus Christus genannte Person-Wort zu erkennen und zu benennen. Diese grundlegende Option für eine gemeinsame Spiritualität sei Bekehrung im Sinne der *metanoia*, also eine radikale Hinwendung zum Reich Gottes, da zum grundlegenden Befreiungsprogramm jeder Religion zurückgekehrt werde. Der universale Ruf zu JHWHs Königtum erlaube viele spezifische Berufungen (wie unterschiedliche Religionen), eine Selbstkritik angesichts von Versuchen, die eigene Religion mithilfe der Kolonialmächte zu verbreiten, sowie gegenseitige Kritik. Die christliche Besonderheit wird im zweiten Teil dieses Sutra ausgesagt, wonach Jesus Gottes verheißendes Bundeswort an die Armen sei. »In fact, if the first sutra implies the principle ›no salvation outside the Reign of God‹, then the second sutra sharpens it as ›no salvation outside God's covenant with the Poor!«⁴⁹ Diese beiden Gebote können auch als zwei sich gegenseitig einschließende Prinzipien reformuliert werden, wonach die Armen – und nicht Armut – herrschen, wo immer Gott geliebt und gedient werde, sowie Gott und nicht der Mammon herrsche, wo immer die Armen geliebt würden und ihnen gedient werde. Der in Christus offenbare Gott hat sich selbst an sein Versprechen gebunden. »In this lies the uniqueness of Jesus and the uniqueness of the mission he entrusts to those who publicly claim to follow him. It is this Promise and its fulfillment that accounts for salvation history in which all are called to partake as its co-creators.«⁵⁰ Dies gründe in der Liebe Gottes, denn das Reich Gottes als einer Gesellschaft, in der allein JHWH herrscht, sei durch die Abwesenheit einer Klasse der Armen charakterisiert. JHWH habe nicht nur das Entkommen aus der Sklaverei, sondern eine Alternativgesellschaft gewollt. Dies bekräftigt das zweite Sutra mit der Option Gottes für die Armen. In Christus habe Gott Sünde als die bittere Frucht der Idolatrie erfahren. »S/He experienced the disintegration proper to all unredeemed flesh in a broken body revealing a broken heart resulting in a *breakdown of communication between God and God's Word*, between the Father and the Son!«⁵¹ Aus der durchbohrten Seite seines gebrochenen Körpers komme der Geist. Wie Gott in Christus gestorben und auferstanden sei, sterben und auferstehen wir mit Gott; beide Ereignisse offenbaren die Jesu Einzigkeit definierende Christheit und die die christliche Berufung definierende Jüngerschaft. Das Kreuz sei somit Karfreitag,

48 Pieris, Christ, 219.

49 Pieris, Christ, 220; vgl. Ders., God's Reign, 60.

50 Pieris, Christ, 220.

51 Pieris, Christ, 222, Herv. im Orig.

Ostersonntag und Pfingsten zusammengenommen. Dank dieses Ereignisses seien wir ein Bundesvolk und verkünden Christus als Verheißungswort – als Reaktion auf das Wort des Protestes der Armen. Der Kern der Christologie sei es, den Armen die frohe Botschaft mit Worten und Taten zu verkünden. »Furthermore, the Christ, in so far as he is revealed on the Cross to the Asians, is truly the Asian Christ, not only because Jesus of Nazareth was *conceived and born an Asian* but more appropriately because his visible Body in which he reveals the covenant are *the Poor of the earth who for the most part are non-Christian and Asian!*«⁵²

Das Kreuz sei für die Frage nach der Einzigkeit Jesu sehr bedeutend und nicht nur von Christus angebotene Erlösung, sondern auch unsere Teilnahme, womit Christheit und Jüngerschaft am Kreuz konvergierten. »The implication is clear: there cannot be a Christ minus the Cross; and, conversely, Christ cannot be absent wherever a Cross is carried anywhere on earth, whatever be the religion of the one who carries it, for he or she is a *disciple* of Jesus.«⁵³ Diese Perspektive sei von zwei grundlegenden Aspekten Christi am Kreuz bestimmt: Erstens der Fast-Identität von Tod und Auferstehung, da sein Tod so beschaffen gewesen sei, die Auferstehung als untrennbare Dimension verdient zu haben, und zweitens sei Jesus durch dieses Ereignis als Sohn Gottes konstituiert worden (vgl. Röm 1,3f.). Der untrennbaren Einheit von Tod und Auferstehung entspreche der Ausgang des Geistes, da die Auferstehung als Aspekt des Todes Jesus zum Heilmachenden Geist mache, dessen Tod wörtlich darin bestanden habe, sein Leben auszuhauchen. »[T]he Death-Easter-Pentecost event constitutes the supreme expression and the concentrated moment of the *twofold Word-Command to love God and Neighbour lived out to the full by Jesus on the Cross, as the essence of his Christhood.*«⁵⁴ Erlösend sei dieses Ereignis aufgrund Jesu gehorsamer Annahme seines Schicksals, wie vom ersten Liebes-Gebot gefordert, und wegen seiner überfließenden Liebe zur Menschheit, wie dem zweiten Gebot entsprechend. Jesus sei nicht nur das göttliche Wort, das dieses zweifache Gebot konstituiert, sondern auch das menschliche Wort, das diesem gehorcht.

Als letzten Aspekt wendet sich Pieris Christus als Leib des dreieinigen Gottes und damit der Trinitätslehre zu. Er hebt die Entwicklung des Personbegriffs als eine der reichsten Früchte der klassischen christologischen Trinitätslehre hervor, insofern dort die Aspekte der Autonomie und Bezogenheit eine große Rolle spielen. Die terminologische Aversion in Asien gegenüber dem Begriff »Person« müsse überwunden werden, was mithilfe der grammatischen Bedeutung des Begriffs »Person« möglich sei. Nach dieser könne eine innergöttliche Konversation stattfinden, die kein

52 Pieris, Christ, 223, Herv. im Orig.

53 Pieris, Christ, 223f.

54 Pieris, Christ, 225.

Selbstgespräch ist. Als grundlegendes Idiom, um diese einfachen grammatischen Begriffe in Asien auszubuchstabieren, sieht er den hebräischen Personbegriff an, der den individuierenden Faktor im Geist sieht und den gemeinsamen in der Leiblichkeit. Damit bedeutet Leib Solidarität mit dem ganzen Universum. »Thus, the intra-God solidarity of the Trinity assumes the socio-human and cosmic solidarity, suffering within Godself the pains of the flesh (disintegration), in order to gather all into the one body, i. e., the corporate person, Christ.«⁵⁵

Pieris zieht somit Konsequenzen für die Christologie aus seinen methodologischen Überlegungen zum Dogmenverständnis und einer in Asien kontextualisierten Theologie, die in der Auseinandersetzung mit religiösen und kulturellen Kategorien Asiens erfolgt, und nennt darüber hinaus ekklesiologische und religionstheologische Folgerungen.⁵⁶ Daran wird deutlich, wie er eine befreiungstheologische mit einer dialogtheologischen Perspektive verbindet und auf diese Weise eine in seinem spezifischen asiatischen Kontext inkulturierte Theologie und Christologie entwickelt.

3. Doppelte Kontextualisierung

Bündeln sich in Pieris' christologischen Überlegungen diese Charakteristika seiner Theologie, besteht ein erstes großes Verdienst in der Verbindung von befreiungstheologischen, inkulturationstheologischen und dialogtheologischen Anliegen. Seine Theologie erscheint angesichts der politischen, sozioökonomischen wie religiösen Situation in diesem Teil Asiens als diesem Kontext sehr angemessen.⁵⁷ Diese Kontextualisierung konkretisiert Pieris in zweifacher Weise, indem er methodologisch und erkenntnistheologisch danach fragt, wie Glaubensformulierungen in Asien gestaltet sein müssen, um Glaube und Hoffnung an und in Gott zu fördern, und dies christologisch exemplifiziert.

3.1. Die formale Kontextualisierung: Sutra statt Dogma

Dreh- und Angelpunkt der Theologie Pieris ist die soteriologische Perspektive, wie sich an seinem Verständnis von Theologie als *fides sperans salutem* sowie seiner Bestimmung des Grunddatums des Christentums

55 Pieris, Christ, 230.

56 Vgl. A. Pieris, Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt: *Ders.*, Theologie der Befreiung, 161–199 und ausführlich zu Pieris religionstheologischen Überlegungen Lowe, Word-Crucified, 166–247.

57 Auch in anderen Befreiungstheologien wird in jüngerer Zeit die kulturelle Dimension stärker berücksichtigt als in den Anfangsjahren. Vgl. F. Gmainer-Pranzl / S. Lassak / B. Weiler (Hg.), Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse (Innsbruck 2017).

zeigt.⁵⁸ Sie prägt in verschiedener Hinsicht seine methodologischen Überlegungen, wonach in einem Kontext, in dem viel Armut herrscht, die Möglichkeit der Erlösung als glaubwürdiges Versprechen der Befreiung zu formulieren ist. Dementsprechend rezipiert er befreiungstheologische Ansätze aus Lateinamerika, wenn er dafür plädiert, die Schrift von den Armen her zu lesen, die Armen als theologischen Ort ansieht und sogar von einem »Lehramt der Armen« spricht. Den sozialen Ort seiner Theologie bilden die Basic Human Communities, deren Mitglieder sich »with the main concern of the total liberation of nonpersons and non-peoples«⁵⁹ versammeln; der Akzent liegt auf dem Dialog des Lebens. Mit dem Sutra, es gebe keine Erlösung außerhalb des Bundes Gottes mit den Armen, schließt er sich der Reformulierung des Diktums *extra ecclesia nulla salus* durch Jon Sobrino an: *extra pauperes nulla salus*; zudem übernimmt er die Vorstellung der Armen als Sakrament der Erlösung.⁶⁰ Er entwickelt diese Perspektive für den asiatischen Kontext weiter, indem er sie mit einer dialogtheologischen Stoßrichtung verbindet und die vielen Angehörigen anderer Religionen unter den beiden Arten der Armen berücksichtigt. Sie alle gehören zum Prozess der allmählichen Christogenese.⁶¹

Die soteriologische Grundperspektive bestimmt zudem Pieris' Kritik eines verkürzten Dogmenverständnisses, das primär dazu dient, die Orthodoxie festzustellen bzw. zu sichern. Er dekontextualisiert dieses Verständnis, indem er auf die kulturellen Begrenzungen dieser legalistischen Tendenz hinweist und die Hauptintention eines Dogmas in seiner glaubens- und hoffnungsfördernden Funktion sehen möchte. Damit und mit seinem Plädoyer, das Kerygma immer neu zu entwerfen, stellt er implizit die Normativität der Formulierungen der frühkirchlichen Konzilien infrage, wenn diese final und absolut als Kriterium für die Orthodoxie einer Person verstanden werden. Dies gilt insbesondere für ihr ontologisches Verständnis, da es ihm um die Frage geht, was diese auf der Basis der platonischen Philosophie entwickelte europäische Grammatik für Asien

58 Vgl. Pieris, Christ, 192. Christus verkörpert die beiden Liebesgebote, die Summe und Substanz der Offenbarung und Erlösung seien. »This is the *foundation* of a Christology, which unlike the Chalcedon one, holds together the common basis of all religions as well as the distinctive character of Christian soteriology, simultaneously leaving ample room for other religions to offer their unique contribution to Christians.« (A. Pieris, Liberation Christology of Religious Pluralism (Apologia Pro Theologia Sua): K. Beurle (Hg.), Gott – einzig und vielfältig. Religionen im Dialog. Bd. 2. Gott überschreitet Grenzen (Würzburg 2014), 147–160, 151.)

59 Lowe, Word-Crucified, 96.

60 Vgl. z. B. J. Sobrino, Extra pauperes nulla salus (Pequeño ensayo utopico-profético): Ders., Fuera de los pobres no hay salvación (San Salvador 2009), 69–130 sowie für den Gedanken der Armen als dynamische Quasi-Sakramente der Sendung Jesu: Ders., Christologie der Befreiung. Bd. 1 (Mainz 1998), 42.

61 Vgl. für ein asiatisches Paradigma in der Theologie der Religionen Pieris, Interreligiöser Dialog.

bedeuten könnte.⁶² Würde ihre Normativität primär in der im Chalkedonense deutlichen regulativen Funktion gesehen, wäre sie mit einer kulturell begrenzten philosophischen Sprache zu verbinden, da diese regulative Funktion auch andere philosophische Ausdrucksweisen zulässt. Diese regulative Funktion kommt bei Pieris nicht ausreichend zur Geltung, da er die ontologische Lesart wählt und die Sprache Chalkedons als missverständlich oder sogar irreführend bei einer Übertragung in eine asiatische Sprache einschätzt. Regulativ bzw. normativ ist für Pieris nicht die Formel oder ihre »Grammatik«, sondern »die *praxis ecclesiae* oder die *Art und Weise*, wie die Kirche dieses oder jenes kulturelle Modell benutzt, um ihren Glauben in einer für die sie umgebenden Kulturen zugänglichen Weise zu bekennen, zu feiern und zu verkünden«⁶³.

Die für Inkulturationstheologien maßgebliche Auseinandersetzung mit dem kulturellen Kontext erfolgt bei dieser Fragestellung durch die Parallelisierung mit Sutras. Mit dem Vorschlag einer Christologie in Form von Christus-Sutras geht es Pieris um eine in seinem spezifischen Kontext verständliche Darlegungsform des Glaubens, womit er ein Grundanliegen des II. Vatikanums aufgreift, eine pastorale Darlegung der Lehre zu finden.⁶⁴ Wenngleich das Anliegen Pieris zu unterstützen ist, auf die glaubensfördernde Funktion von Glaubensformeln hinzuweisen, muss die Normativität der frühkirchlichen Konzilien für Asien erst noch herausgearbeitet werden.

Zur pastoralen Orientierung gehört auch die enge Beziehung von Christologie und Soteriologie mit ihren dreifachen methodologischen Konsequenzen. Folgerichtig setzt er die angemahnte bibelhermeneutische Perspektive ein, die er mit dem Charakter der Bibel als Glaubenszeugnis begründet und somit Anfragen zuvorkommt, die ihm vorwerfen könnten, unkritisch mit der Bibel umzugehen bzw. nicht ausreichend die historisch-kritische Exegese zu beachten. Gleichwohl dies die Rezeptionsfähigkeit seiner Überlegungen in Kontexten wie dem deutschsprachigen einschränken könnte, hält er die Priorität der soteriologischen Perspektive konsequent durch. Dies gilt auch für seine Überlegungen zum Personbegriff, den er gegen entsprechende Bedenken im asiatischen Kontext stark machen möchte und damit deutlich macht, dass zu seinem Verständnis von Inkulturation wechselseitige Beeinflussungsprozesse gehören.

62 »Hence I do not deny the validity and the relative necessity of dogmas nor do I question the right and the authority of the church to issue them. All I say is that they should *not* serve as the *final and absolute* criterion to measure the faith of a person.« (*Pieris*, Questions, 46.)

63 *Pieris*, Christologie in Asien, 41.

64 Vgl. *Johannes XXIII.*, Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils vom 11.10.1962: P. Hünermann / B.-J. Hilberath (Hg.), HThK Vat. II, Bd. 5 (Freiburg i.Br. 2006), 482–490, bes. 484–487.

Aus methodologischer Hinsicht kann auch angesichts der genannten Kritikpunkte das große Verdienst Pieris' darin gesehen werden, die je kontextuell und kulturell unterschiedlichen Fragestellungen ernst zu nehmen und nach kontextuell und kulturell verschiedenen Antworten zu suchen. Sein Vorschlag eines für den asiatischen Kontext modifizierten Dogmenverständnisses zeigt, wie konsequent er seine Theologie am Anderen seiner selbst bzw. dem konkreten »Außen« seiner Theologie ausrichtet und dabei befreiungstheologische, inkulturationstheologische und dialogtheologische Momente vereint. Damit setzt er seine eigene Forderung einer »Taufe in der asiatischen Religiosität« und »in der asiatischen Armut«⁶⁵ um sowie sein Inkulturationsverständnis, das von der Teilnahme an einer nichtchristlichen Spiritualität als wirksamste Form der Inkulturation von Kirche und Christentum in Asien ausgeht. »Here, the inculturation is not understood in terms of an ecclesiastical expansion into non-Christian cultures but as the forging of an indigenous ecclesial identity from within the soteriological perspectives of Asian religions.«⁶⁶ Ferner nimmt er das Anliegen des II. Vatikanums einer pastoralen Darlegung des Glaubens auf, die sich der Einsicht in das Wechselwirkungsverhältnis von Pastoral und Dogmatik sowie der Reflexion auf Geschichtlichkeit und Kontextualität theologischer Ansätze wie von Glaubensformulierungen verdankt.

3.2. Die materiale Kontextualisierung: Jesus als Bundeswort der Verheißung an die Armen

Material christologisch besteht die formale Kontextualisierung bei Pieris neben der expliziten Kritik an der chaledonischen Formulierung – ohne ihr in der Sache zu widersprechen – besonders in der befreiungstheologischen Stoßrichtung der Sutras und der Berücksichtigung der nichtchristlichen Armen aus. Leitend ist wiederum das soteriologische Grundanliegen durch den Fokus auf die Gottesherrschaft und die Armen als deren primären Adressaten und Verkündern. Ein Regnozentrismus liegt nicht vor, da er die Gegenwart Christi in den Armen, die Initiative Gottes, der die Armen liebt, sowie Jesus als Verkörperung der Liebe und Erlösungstag Gottes hervorhebt. Der Fokus auf die Gottesherrschaft eröffnet – verbunden mit der orthopraktischen Perspektive – die Möglichkeit, die Bedeutung anderer Religionen im Heilsplan Gottes anzuerkennen, wenn Befreiung/Erlösung als grundlegend für alle Religionen angesehen wird. Ohne den konstitutiven, entscheidenden und unübertreffbaren Charakter des Christusereignisses infrage zu stellen, geht er von einem universalen Wirken des Wortes und des Geistes aus, das nicht ausschließlich an Jesus von Nazareth gebunden

65 Vgl. *Pieris*, *Asiens nichtsemitische Religionen*, 71.

66 *Lowe*, *Word-Crucified*, 114.

ist. »Hence, in the context of Sri Lanka/Asia, Pieris' proposed Covenant Christology brings about a true harmony instead of a competition with Buddhology by acknowledging the *one path* of liberation.«⁶⁷

Bei den drei Sutras fallen die konsequente orthopraktische Perspektive und die Unterscheidung (nicht Trennung) zwischen Jesus und Christus auf, bei der mit dem Gedanken der allmählichen Christwerdung der ganzen Schöpfung und Geschichte die im asiatischen Kontext besonders naheliegende kosmische Dimension Christi stärker rezipiert wird als in westeuropäischen Christologien, die eher mit der Unterscheidung »irdischer Jesus – Christus des Glaubens« arbeiten.⁶⁸ Obwohl diese Unterscheidung nahelegen könnte, Pieris legte großen Wert auf eine Untersuchung der historischen Person Jesus von Nazareth, spielen diese geschichtliche Perspektive, die Verkündigung Jesu und sein irdisches Leben, abgesehen von der Betonung der Bedeutung des Doppelgebotes der Liebe und des Kreuzes, eine eher untergeordnete Rolle. Jedoch richtet er sich gegen Begriffe und Formulierungen, die Jesus aus der Erde und der Geschichte entfernen.⁶⁹ Zudem betont er den kenotischen Charakter Jesu und rekurriert auf die Gebrochenheit seines Körpers am Kreuz, weshalb er beim Gedanken der Christogenese die Christheit nicht zu abstrahiert von Jesus konzipiert. Denn »[d]ie apostolische Autorität der offiziellen Kirche hängt ab von ihrer Kontinuität zu Jesus von Nazareth. Diese Kontinuität aber wird verformt, wenn die Kirche nicht ein mit dem asiatischen Christus verbundener Leib ist«⁷⁰, d. h. eine Christopraxis übt, in der der Einsatz für die Armen und ihr prophetischer Dienst im Dienst des Gerichtes Gottes verschmelzen. An anderer Stelle betont er, Jesus bleibe »die einzige absolute Norm in der Christologie«⁷¹, da er den Vater offenbarte.

Als eine Folge der auf die Praxis hingeorordneten Schrifthermeneutik kann seine Kritik an einer exklusiven Priorität der Inkarnation bzw. der hypostatischen Union als Begründung der Einzigkeit Christi gelesen werden. Denn seinen Ausgangspunkt beim Kreuz begründet er mit der neutestamentlichen Offenbarungsordnung und als Kriterium der Einzigkeit schlägt er die von Jesus auf einmalige Weise verkörperte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe vor, die aufgrund des Konfliktes mit den Mächten dieser Welt im Ereignis von Tod, Auferstehung und Geistsendung gipfelt.

Die Orientierung an den Fragestellungen und Hintergründen des asiatischen Kontextes wirkt sich in seiner Kritik aus, im asiatischen Kontext

67 Lowe, *Word-Crucified*, 131.

68 Vgl. z. B. W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 121998); K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie* (Regensburg 2012); K. Ruhstorfer, *Christologie* (Paderborn 2008).

69 Dies betont Waldenfels, *Christ*, 217.

70 Pieris, *Platz*, 32.

71 Pieris, *Christologie in Asien*, 40f.

sei der Inkarnationsgedanke zusammen mit dem kosmischen Oben-Unten-Schema nicht geeignet, um die Einzigkeit Christi und seiner Sendung zu erläutern. Stattdessen ist unter Aufnahme der dritten methodologischen Konsequenz, angesichts der Sensibilität für die kosmische Dimension in diesem Kontext, der kosmische Charakter des Hervorgangs Jesu und der Konvergenz der gesamten Schöpfung und Geschichte zur allumfassenden Christheit herauszustellen.

Auch material zeigt sich Pieris' Vorschlag mithin als konsequente Anwendung seiner an den Besonderheiten des asiatischen Kontextes orientierten methodologischen und hermeneutischen Überlegungen sowie der pastoralen Grundorientierung des II. Vatikanums.

4. Conclusio – Pieris' Beitrag zum innerkirchlichen Dialog?

Mit der doppelten Kontextualisierung und der Verbindung von befreiungstheologischen, inkulturationstheologischen sowie dialogtheologischen Momenten folgt Aloysius Pieris' Christologie konsequent der Logik von *Gaudium et spes*. Er dient damit als gutes Beispiel dafür, wie eine solche am Außen orientierte Theologie entwickelt werden kann. Dazu gehört sein Bemühen um eine authentische, indigene asiatische Kirche mit ihrer eigenen inkulturierten Theologie, die auf religiöse und kulturelle Kategorien Asiens rekurriert und nicht bloß ein Import einer fremden Theologie ist. »The local church is the primary locus of the inculturation process. This is exactly what he means when he stresses the need to get involved with the *Liturgy of Life*, that is, in the Kingdom-praxis in making the Church local and thus relevant.«⁷² Der Fokus auf die Praxis der Nachfolge Jesu und eine Kirche, deren Selbstverständnis als universales Heilssakrament sich darin ausdrückt, sich im Befreiungsprozess zu engagieren, bildet somit die Leitperspektive, um eine dem jeweiligen Kontext adäquate Form zu finden, sich dem Mysterium Jesu zu nähern. Auf diese Weise bringt Aloysius Pieris nicht nur eine elaborierte und konsequent in der Auseinandersetzung mit dem »Außen« entwickelte kontextuelle Theologie in den innerkirchlichen Dialog ein, sondern bietet darüber hinaus anderen Theologietreibenden Hilfestellung dabei, wie sie eine für ihren Kontext relevante und damit »indigene« Theologie entwickeln können. Entscheidend ist bei diesem Dialog, dass es nicht bei Spekulation und Reflexion bleibt, sondern auch er zur (Befreiungs-)Praxis des Reiches Gottes beiträgt.

72 Lowe, *Word-Crucified*, 160. »Was unsere christlichen Gemeinschaften wahrhaft einheimisch oder zur Ortskirche macht, das ist ihr aktives und nicht ungefährliches Sicheinlassen auf Asiens kulturelle Geschichte, die heute von den weitgehend nichtchristlichen Asiaten gestaltet wird.« (A. Pieris, *Eine Befreiungstheologie in den asiatischen Kirchen: Ders., Theologie der Befreiung*, 200–224, 201.)

Summary

Aloysius Pieris is one of the few theologians who argued for a multilingualism of theology and thus he did combine very early the concerns of different models of contextual theology: liberation theology, inculturation theology and dialogue theology. This article deals with his Christology as »Christus-Sutra« as an example for a twofold contextualization of theology: A material one with regard to the context of poverty and religious plurality in (Southeast)-Asia and a formal one concerning the conception of dogmas in this context. In both regards, his approach corresponds to the pastoral orientation of Vatican II and the constitutive significance of the “world” for the self-understanding of the church.