

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Una Sancta* 1 (2022). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Jahnel, Claudia

Jesus Christus als Avatar – transkulturelle und verortete christologische Polyphonie

in: *Una Sancta* 1 (2022), pp. 53–63

Münster: Aschendorff 2022

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Una Sancta* 1 (2022) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Jahnel, Claudia

Jesus Christus als Avatar – transkulturelle und verortete christologische Polyphonie

in: *Una Sancta* 1 (2022), S. 53–63

Münster: Aschendorff 2022

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Claudia Jahnel

Jesus Christus als Avater – transkulturelle und verortete christologische Polyphonie in der weltweiten Ökumene

„As both artists and viewers, we have a responsibility to recognize ,not only who we are, but where we are, that is, where we are positioned in relation to hierarchies, and to questions of authority and privilege.“¹

1. Vorbemerkung: Roots, Routes und Blickwechsel

Die folgenden Seiten werden Einblicke in neuere Christologien der weltweiten Ökumene geben. Im Mittelpunkt stehen die publizierten Vorträge einer internationalen und interkonfessionellen ökumenischen Konferenz zum Thema „Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology“².

Zu diesem Beitrag gehören eine kleine Vorgeschichte und, daran anschließend, zwei Vorbemerkungen. Als mich Karl Pinggera über eine Email für den vorliegenden Aufsatz anfragte, verband er damit die Erwartung, der Beitrag möge die eingespielten Ökumene-Diskurse überschreiten und einen Blick auf die weltweite Christenheit werfen: Er solle beleuchten, „wie Christ*innen in der weltweiten Ökumene ihren Glauben an Christus leben und das Wirken des Geistes erfahren – das natürlich an ausgewählten Beispielen“.

Damit hatte Karl Pinggera, ohne es zu wissen, einen höchst sensiblen Punkt im Feld der interkulturellen Theologie getroffen: Wie beschreibt man oder frau den Glauben von Menschen „weltweit“ ohne sie zu „alterisieren“, also ohne sie zu „anderen“ und so von vornherein eine Differenz zwischen dem „Wir“ und „den anderen“ aufzubauen? Sind nicht gerade im Akt des Schreibens von vornherein eine Objektivierung und eine Hierarchisierung implizit, weil ich mir das Recht herausnehme und in der akademisch-autorisierten Position dazu bin, über „Christ*innen weltweit“ zu schreiben und sie zu (re)präsentieren? Dieses Dilemma lässt sich in meinen Augen nie gänzlich auflösen. Aber ein Bewusstsein dafür schärft den Blick für Machtverhältnisse, die in ökumenischen Begegnungen grundsätzlich eine Rolle spielen. Außerdem ist damit die Kunst eines Perspektivwechsels verbunden, zu der der vorliegende Beitrag die Leser*innen einlädt. Das ist meine erste Vorbemerkung für die folgende „Beleuchtung“ der Landschaft weltweiter Christologien.

Perspektivwechsel meint zum einen, sich auf einen vielleicht eher unvertrauten Zugang zur Christologie einzulassen, oder aber auch, hier Vertrautes wiederzufinden. Zum anderen impliziert der Perspektivwechsel eine Inversion des Blicks: Die Positionen von Beobachter und Beobachteten vertauschen sich. Diese Inversion vollzieht sich beispielsweise, wenn Theologien des globalen Südens Herausforderungen an Theologien des globalen Nordens zurückspiegeln. Diese beiden Perspektivwechsel sind auf dem ökumenischen Lernweg keine Unbekannten. Mitunter gehören sie zum ökumenischen Programm und werden konkret gesucht. So formuliert z.B. die jüngst erschienene Orientierungshilfe der EKD „Pfingstbewegung und Charismatisierung“:

¹ Nicola Brandt, *Landscapes between Then and Now. Recent Histories in Southern African Photography, Performance and Video Art*, London et al. 2020, xx; Zitat aus: Ella Shohat, *Talking Visions: Multicultural Feminism in a Transnational Age*, New York et al. 2001, xii.

² Michael Biehl et al. (eds.), *Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology*, Stuttgart: Kohlhammer 2020.

„Die Begegnung mit der Theologie und Spiritualität der Pfingstbewegung kann hilfreich sein, eigene theologische Positionen neu zu denken, um darüber zu neuen Erkenntnissen über die eigene Theologie und Glaubenspraxis zu gelangen.“³

Zu den genannten Perspektiven gesellt sich noch eine dritte, die aufgrund unserer tiefen und anhaltenden Verstrickung in koloniale Stereotypen notwendig ist und die ich bereits angedeutet habe: Es gilt, einen scharfen Blick für VerÄnderungen oder gar Exotisierungen zu haben, die sich in Darstellungen und Wahrnehmungen der Polyphonie der weltweiten Ökumene immer wieder einschleichen. Astrid Messerschmidt spricht von der Notwendigkeit eines „zerstreuenden Blicks“: Dieser Blick achtet darauf, wozu Fremdheit konstruiert und eingesetzt wird, also welchen Interessen der Einsatz von Fremdheit dient.⁴ Das wirksamste Mittel gegen dieses *Othering* ist es, die eigene Verortung zu reflektieren und die eigene Position nicht zu universalisieren. Anders und in Anlehnung an das einleitende Zitat formuliert: Als Akteur*innen und Beobachtende der weltweiten Ökumene haben wir eine besondere Verantwortung dafür, uns der jeweiligen Privilegien, Autorität und Deutungsmacht der Position, von der aus sie sprechen, bewusst zu sein. Nur so erliegen wir nicht einer „Epistemologie der Ignoranz“⁵, die die eigenen partikularen Denkvorsetzungen nicht wahrnimmt.

Meine zweite Vorbemerkung knüpft an den letzten Punkt an. Denn zwar konstruieren wir Fremd- und Andersheit und darin Identitäten. Gleichwohl sind die „Zeiten der klaren Distinktion zwischen dem Fremden und dem Eigenen [...] kulturgeschichtlich wie kulturphilosophisch vergangen“⁶. „Wir“ und „Sie“ sind längst miteinander verflochten – transkulturell, transökonomisch, transpolitisch oder transökologisch. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass viele Christologien nicht nur partikular, verortet und verwurzelt – *rooted* – sind. Sie tragen auch die Spuren vieler Reisen – *routes*. James Clifford prägte das Diktum, dass nicht „roots“, sondern „routes“ kollektive wie individuelle Identitäten hervorbringen.⁷ Kulturelle Orte oder eigenständige Territorien existieren nicht, so der Kulturanthropologe, „prior to contacts“⁸, sondern entstehen erst durch Reisen, Routen und Begegnungen. Ebenso sind globale partikuläre Christentümer undenkbar ohne die zahlreichen Verflechtungen, Aushandlungsprozesse, „Synkretismen“, Exklusionen und Inklusionen, die ihre Spuren auch in den vielen Gesichtern Jesu – in den Christologien – hinterlassen haben.

2. „Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspective on Christology“

Hindu Gurus wie Swami Sivananda (1887–1963) haben Jesus den Titel „Avatar“ verliehen, denn als Gott-und-Mensch verkörpere er Gott auf Erden. Weil Götter – im Hinduismus – viele Avatare, also Inkarnationen, haben, sei die Jesus-als-Avatar-Gottes-Vorstellung in

³ EKD (Hg.), Pfingstkirchen und Charismatisierung. Zugänge – Impulse – Perspektiven. Eine Orientierungshilfe der Kammer für weltweite Ökumene, Leipzig 2021, 22.

⁴ Astrid Messerschmidt, Befremdungen – oder wie man fremd wird und fremd sein kann, in: Peter Schreiner u. a. (Hg.), Handbuch interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 217–228, 225.

⁵ Brandt, Landscapes, xx.

⁶ Ernst, Christoph/Wagner, Hedwig, Einleitung: Unterschiede (nicht)verstehen – Interkulturelle Hermeneutik auf dem Weg zur Kulturhermeneutik, in: Ernst, Christoph u. a. (Hgg.), Kulturhermeneutik. Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, München 2008, 25–29, 26.

⁷ James Clifford, Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century, Cambridge 1997.

⁸ Clifford, Routes, 3.

besonderer Weise dafür geeignet, einer „Vielfalt von Manifestationen des Wortes des Geistes und Gottes“ Raum zu geben, so Ambrose Mong.⁹

Die Beobachtung des katholischen Theologen aus China trifft den Kern der Veröffentlichung „Witnessing Christ“. Denn sie spiegelt eine Vielfalt von Avataren Jesu wieder. Die Palette der „Gesichter“ Jesu Christi reicht von Jesus als Palästinenser und Araber in Christologien des Nahen Ostens, über Christus als Ahnherr und dienendem König in afrikanischen Theologien, Jesus als Arbeiter in Lateinamerika bis hin zum queeren Jesus. Die Beiträge basieren auf einer interkonfessionellen und internationalen Konferenz, die 2019 in Mainz unter Federführung der Evangelischen Mission Weltweit (EMW) und des Internationalen Katholischen Missionswerks missio Aachen stattfand. Die Konferenz geht wiederum auf den Prozess der Rezeption des ökumenischen Dokuments „Christian Witness in a Multi-Religious World“ im deutschsprachigen Raum zurück,¹⁰ dessen interkonfessionellen Einsichten wiederum in das Feld der weltweiten Ökumene eingespielt und dort reflektiert werden sollten.¹¹

Entsprechend nahmen an der Mainzer Konferenz 2019 Vertreter*innen verschiedener Konfessionen (römisch-katholisch, *mainline*-protestantisch, freikirchlich, pentekostal) aus verschiedenen Regionen (Afrika, Asien, Lateinamerika, Nordamerika, Europa, Mittlerer Osten, Pazifik) teil. Das Überraschende der Konferenz sei gewesen, so einer der Mitinitiatoren der Konferenz, der katholische Theologe Klaus Vellguth, dass die christologischen Unterschiede nicht „konfessionellen“, sondern „kontextuellen (kontinentalen und kulturellen) Linie“ gefolgt seien:¹²

„no clear denominational boundaries emerged [...] This immediately brings up the argument that the primary factor for the forging of identity in (mission)theology is not the denomination but rather the context in which theologies are formulated.“¹³

Meine Wahrnehmung weicht von der Vellguths ab. In der Tat ähneln und unterscheiden sich die Beiträge nicht durch ihre spezifisch-konfessionellen Zugänge. Aber es lassen sich auch keine auffallenden kontinental-regionalen Gemeinsamkeiten und Besonderheiten erkennen, wie Vellguth behauptet. Innerkontinental unterscheiden sich die Beiträge meist nicht weniger voneinander als transkontinental. Das ist kaum verwunderlich angesichts der Tatsache, dass etwa asiatische Kontexte wie Indien und Indonesien oder afrikanische Kontexte wie Tansania und Côte d'Ivoire höchst verschieden voneinander sind. Außerdem unterscheidet sich die jeweilige Kolonial- und Missionsgeschichte sowie die Geschichte der Selbstständigwerdung von Kirchen und Theologien. Eben diese Entwicklungen aber haben die Christologien entscheidend mit beeinflusst.

Auffallend sind hingegen die Gemeinsamkeiten. Der gemeinsame Kontext der Globalisierung und die mit ihm einhergehenden Herausforderungen hat vergleichbare Spuren in den Christologien aller Konfessionen und Regionen hinterlassen. Insbesondere das Thema Verletzlichkeit zieht sich wie ein *cantus firmus* durch so gut wie alle Beiträge. Die unbeschränkte Wachstumsorientierung moderner Nationen und global agierender Wirtschaftsunternehmen hat desaströse ökologische, soziale, politische und kulturelle

⁹ Ambrose Mong, *Asian Portrayal of Jesus: the Avatar*, in: Biehl, *Witnessing*, 154–163, 159. Mong ist in der Bezeichnung von Jesus als Avatar bewusst eklektisch, denn er knüpft an diese Vorstellung aus dem Hinduismus an ohne gleichzeitig den Polytheismus zu übernehmen

¹⁰ S. Michael Biehl/Klaus Vellguth (Hg.), *Christliches Zeugnis in einer multireligiösen Welt. Ein Rezeptionsprozess in ökumenischer Weite*, Hamburg/Aachen 2019.

¹¹ Zu dieser Genese s. Michael Biehl et al., „Towards an Ecumenical Missiology“, in: Biehl, *Witnessing*, 11–20.

¹² Klaus Vellguth, *If the Universal Church presented itself as a Community of Learning, Solidarity and Prayer*, in: Biehl, *Witnessing*, 239–243, 241.

¹³ Vellguth, *Universal Church*, 241.

Folgen, auf die die Beiträge mit einer hohen Sensibilität für die Vulnerabilität des Menschenlebens wie der gesamten Schöpfung reagieren. Diese Vulnerabilität findet oftmals im Bild des mit-leidenden Christus eine symbolische Repräsentation. Damit verbunden ist ein zweites wiederkehrendes Thema: die globalen Unrechtsstrukturen, die sich in einer Vielfalt von Praktiken – in „many faces of oppression“¹⁴ – niederschlagen: Sklaverei, wirtschaftlicher Ausbeutung, ökologischem Raubbau, Genoziden, Korruption, Menschenhandel, Terrorismus u.v.m. Diesen Dynamiken einer „Kultur des Todes“¹⁵ begegnen viele Beiträge mit dem Bild des leidenden Christus, aber auch mit dem des Christus als Befreier und „neuem Menschen“, der in die Nachfolge ruft, (re)aktiviert. Das Thema Migration, das in jüngerer Zeit häufig von zentral- und nordamerikanischen Theolog*innen theologisch reflektiert wird, findet sich hingegen nur in wenigen Aufsätzen. Bezeichnender Weise hat es einen zentralen Stellenwert in den Beiträgen jener Autor*innen, die selbst Migrationserfahrungen haben wie XXXX Petros G. Malakyan¹⁶ in Pittsburgh und der lutherische Theologe Jayakiran Sebastian¹⁷ in Philadelphia. Dass die Christologien aus Nordamerika damit überwiegend aus der Feder von „Zugezogenen“ stammt, spiegelt die interkulturelle Realität wieder, die auch in Deutschland viele Bereiche des gesellschaftlichen Zusammenlebens prägt – mit Ausnahme der Theologie. Christologisch schlägt sich das Thema Migration in dem Verweis auf Jesu Praktiken des Überschreitens kultureller und religiöser Grenzen und der Aufforderung zu einer grenzüberschreitenden Nachfolge nieder.¹⁸

Die aus globalen Herausforderungen resultierenden gemeinsamen Themen vermitteln den Eindruck einer Wiederkehr des Leitworts, das die ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert lange Zeit geprägt hat: „Handeln vereint – Glaube trennt“. Die großen Unterschiede in sozialetischen Fragen insbesondere der Lebensführung, die in jüngerer Zeit zu einer „Krise (in) der Ökumene“ und zum Abbruch zahlreicher interkonfessioneller und internationaler Kooperationen beigetragen haben,¹⁹ stellen in Frage, ob dieses Leitwort noch immer Gültigkeit besitzt. In den Mainzer Beiträgen spiegelt sich jedoch eben dieses „Handeln vereint“. Allerdings legen die Beiträge nahe, das einstige Leitwort dahingehend zu modifizieren, dass nicht nur Handeln, sondern auch der Glaube nicht trennt, sondern eint. Denn letztlich rekurren die Beiträge auf sehr ähnliche Glaubensbilder und Bilder Jesu Christi.

Auffallend ist schließlich noch eine vierte Gemeinsamkeit: In den Beiträgen, die „Kultur“ und kulturelle Besonderheiten ins Zentrum stellen, wird nicht die Gegenüberstellung von Inkulturationstheologie und Befreiungstheologie perpetuiert – in den 1960/1980er Jahren galten diese beiden theologischen Ansätze mithin als unvereinbar. Kultur wird vielmehr – kritisch befragt – selbst zu einem wichtigen Aspekt von Befreiung und prophetischer Kritik. Ich möchte im Folgenden die genannten Schwerpunkte Vulnerabilität und Protest, (mit)leidender Christus und Christus als Befreier an exemplarischen Beispielen der Veröffentlichung vertiefen.

3. Primäre Vulnerabilität und eine körperorientierte Theopoetik des Kreuzes

¹⁴ Paul Béré, *The Paradoxical Christ. „A Stumbling Block to Jews, and Folly to Gentiles“ (Cor 1:3)*, in: Biehl, *Witnessing*, 23–31, 26.
¹⁵ Béré, *Paradoxical*, 28.

¹⁶ Petros G. Malakyan, *Witnessing the Contemporaneity of Christ in the Contemporary World. Towards an Ecumenical Missiology through Christ-likeness – A North American Perspective*, in: Biehl, *Witnessing*, 71–81.

¹⁷ J. Jayakiran Sebastian, *Estranging the Stranger? Revisions and Re-visioning Ecumenical Missiology*, in: Biehl, *Witnessing*, 63–69.
¹⁸ Sebastian, 67

¹⁹ S. EKD (Hg.), *Ökumene im 21. Jahrhundert. Bedingungen – theologische Grundlegungen – Perspektiven (EKD-Texte 124, Okt. 2015)*, Kap. 1.2: *Krise (in) der Ökumene*.

Physisches und psychisches Leiden aufgrund erfahrener Gewalt steht im Mittelpunkt des Beitrags der indonesischen Theologin Septemmy Lakawa „Theopoetik des Kreuzes“²⁰. Sie knüpft damit an ein zentrales Thema asiatischer Theologien an: das „Leiden des asiatischen Volkes“ und die Identifikation mit dem gekreuzigten, leidenden Gott. Schon in Kazoh Kitamoris „Der Schmerz Gottes“²¹ geht es um das Thema: den Schmerz Gottes angesichts des Leidens, das sich Menschen gegenseitig zufügen. Das Buch entstand vor dem Hintergrund des Atombombenabwurfs in Nagasaki und Hiroshima und dem Leiden der japanischen Bevölkerung, „verarbeitet“ aber auch die grausamen Gewalttaten Japans an den Bevölkerungen Chinas und Koreas. In den 1980er Jahren gaben koreanische Minjung- und indische Dalit-Theolog*innen dem Leiden des Volkes und marginalisierter Bevölkerungsgruppen eine Stimme. Mit „The Tears of Lady Meng“²² und andern Werken hat der taiwanische Theologe Choan-Seng Song Brücken zwischen dem Leiden Christi, dem Leiden des Volkes und asiatischen Leidens- und Hoffnungstraditionen geschlagen. Asiatische Theologinnen wie Chung Hyun Kyung, Kwok Pui-lan oder Virginia Fabella entwickeln schließlich seit den 1980er Jahren eine feministische und postkoloniale Christologie, die Gewalt- und Leiderfahrungen genderspezifisch differenziert.

Lakawa führt diese christologisch-kreuzestheologischen Entwicklungen fort und unterbricht sie zugleich. Ihre „Theopoetik des Kreuzes“ reagiert auf die Erfahrung der Unaussprechbarkeit des Schmerzes im Trauma. Der Kontext, auf den sich die protestantische Theologin bezieht, sind die aus der Zeit der Gewaltherrschaft unter Präsident Suharto in den 1960er Jahren stammenden Traumata, unter denen Einzelne wie Gruppen und Gemeinden noch immer leiden.²³ Traum ist der Schmerz, der bleibt.²⁴ Traumaerfahrungen sperren sich, so Lakawa, gegen Versprachlichungen und damit gegen die üblichen Kategorien philosophischer, psychologischer²⁵ oder auch theologischer Deutung und „Behandlung“. Sie sind eine „narrative of rupture“: Sie unterbrechen, erschüttern und hinterfragen die Vorrangstellung, die „das Wort“ in Philosophie und Theologie einnimmt, und führen gleichzeitig vor Augen, dass jede Versprachlichung die physische und psychische Gewalterfahrung rationalisiert und damit verharmlost – in den Worten der von Lakawa zitierten Philosophin Susan Brison, die selbst Opfer von Gewalt geworden war: „Wie können wir über das Unaussprechbare sprechen, ohne dass wir dabei zugleich den Versuch unternehmen, es als intelligibel darzustellen?“²⁶

Lakawas „Theopoetik des Kreuzes“ zielt auf einen *ästhetischen turn* in der Christologie, der zugleich die „dominance of word, of logic, of rationality in theological discourse“²⁷ hinterfragt. Sie sucht in der Kunst – Bild, Musik, Tanz – eine „Sprach“-Form, in der sich Traumaerfahrungen ohne Worte zum Ausdruck bringen lassen. Es geht um eine *embodied* Theologie, eine Theologie, die nach körperlich-sinnlichen Ausdrucksformen sucht, und eine Christologie, die Leiden und Erlösung ohne Worte verkörpert. Denn Traumata benötigen eine Körpersprache.

²⁰ Lakawa, Septemmy E., *The Theopoetics of the Cross. Trauma and Poetic Witnessing from an Asian Feminist Perspective*, in: Michael Biel et al. (Hg.), *Witnessing Christ. Contextual and Interconfessional Perspectives on Christology*, Stuttgart: 2020, 166–175. Lakawa knüpft in Formulierung und Inhalt an die „Theopoetic of Trauma“ von Shelly Rambo an, s.: Shelly Rambo, *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*, Louisville: 2010.

²¹ Kitamori, Kazoh, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen: 1973 (japanisches Original: 1946).

²² Song, Choan-Seng: *The Tears of Lady Meng. A parable of people's political theology*, Genf: 1981.

²³ S. auch Lakawa, Septemmy E.: *Teaching Trauma and Theology Inspires Lives of Witnessing Discipleship. Theological Education as Missional Formation*, in: *IRM* 107 (2018), 331–346

²⁴ Vgl. Auch Shelly Rambo, *Spirit and Trauma. A Theology of Remaining*, Louisville: 2010.

²⁵ Lakawa bezieht sich auf Cathy Caruth, *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*, Baltimore 1996.

²⁶ Brison, Susan J.: *Aftermath. Violence and the Remaking of a Self*, Princeton: 2002, xi (Übersetzung CJ), vgl. Lakawa: 2018, 338.

²⁷ Lakawa, *Theopoetics*, 173.

Lakawas „Theopoetik des Kreuzes“ bindet das von anderen asiatischen Theolog*innen betonte Leiden der Menschen und die Identifikation mit dem Leiden Christi also noch stärker an den physischen Körper, der dadurch letztlich zum *locus theologicus* wird. Dieser Zugang hat Vorläufer etwa bei südamerikanischen Befreiungstheolog*innen wie Rubem Alves oder Leonardo Boff, die schon in den 1980er Jahren den Körper als Ort der Erfahrung von Unterdrückung und Gewalt, aber auch als Ort der Befreiung betrachteten. Diese „Zuwendung zum Körper“ stellt, so Heike Walz, „einen Gegendiskurs zur hierarchisch-repressiven Gesellschaft“ dar und ist „für marginalisierte Menschen identitätsbildend und enthält emanzipatorisches Potential.“²⁸ Die Option Gottes für die Armen wird hier physisch zur Option Gottes für den leidenden Körper.

Der Beitrag von Ruth Padilla DeBorst aus Costa Rica, „Witnessing the Worker Christ in Abya Yala“, setzt diese Tradition fort.²⁹ Die seit der Kolonialzeit ausgebeutete Bevölkerung Lateinamerikas identifiziere sich, so Padilla DeBorst, mit dem „Gott, der in Jesus Christus Missbrauch und Ungerechtigkeit erlitten hat“³⁰. Ihm gegenüber stehe der „imperiale“ Christus, zu dessen „followers“ korrupte Politiker und Diktatoren gehörten wie etwa die selbsternannten „evangelikalen“ Präsidenten Guatemalas der 1980er und 1990er Jahre.³¹ Beide Christusbilder – der mit-leidende und der imperiale – stehen bei Padilla DeBorst unter der Überschrift „embodied christologies“. Beide Christologien sind körperlich-physisch erfahrbare Realitäten, die sich in die Geschichte des Christentums Lateinamerikas eingeschrieben haben und kontinuierlich wiederholt werden. Schwert und Kreuz waren die Werkzeuge der spanischen Eroberer und vermittelten der regionalen Bevölkerung das Bild eines „Pseudo-Gottes imperialer Macht“.³² Auf der anderen Seite stand der machtlose Christus, „eine wehrloses Baby oder ein blutender Körper an einem Kreuz oder in den Armen seiner mächtigen Mutter“.³³ Diese Bilder wurden eingesetzt, um den „double standard“ zu legitimieren – die Macht für die Mächtigen und das Leiden für die Ohnmächtigen.

Die zwei verschiedenen „embodied christologies“ illustrieren eine Aspekt, der im Hype, den das Thema Vulnerabilität gegenwärtig genießt, nicht übersehen werden darf: Vulnerabilität ist nicht gleich. Bei einer grundsätzlich gleichen „Bedingung einer primären Verletzlichkeit“, so Judith Bulter, gibt es nichtsdestotrotz sehr verschiedene Grade an körperlicher Vulnerabilität:

„Um Unterdrückung bekämpfen zu können, muss man verstehen, dass Menschenleben nicht gleichmäßig unterstützt und aufrechterhalten werden, dass die physische Verletzbarkeit auf dem Globus vollkommen unterschiedlich verteilt ist.“³⁴

Die skizzierten und weitere Beiträge des Konferenzbandes präsentieren also ein Tableau der Verflechtung von menschlicher – wie ökologischer³⁵ – Vulnerabilität, Verteilungs(un)gerechtigkeit, leidendem und imperialem Christus und fordern zu einer körperbezogenen, „ästhetischen“ – sinnhaften – Theologie und einer verkörperten Christologie heraus.

²⁸ Walz, Heike: „... nicht mehr männlich und weiblich...“? Ekklesiologie und Geschlecht in ökumenischem Horizont, Frankfurt a.M.: 2006, 303..

²⁹ Ruth Padilla DeBorst, *Witnessing the Worker Christ in Abya Yala*, in: Biel, *Witnessing*, 189–197.

³⁰ Padilla DeBorst, *Witnessing*, 190.

³¹ Padilla DeBorst, *Witnessing*, 193.

³² Padilla DeBorst, *Witnessing*, 191.

³³ Padilla DeBorst, *Witnessing*, 191.

³⁴ Judith Butler, *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M. 2009, 45.

³⁵ Zum Thema „Schrei der Schöpfung“ und seine Einordnung in einer kosmischen Christologie vgl. den Beitrag von Olga Consuelo Vélez Caro, *Latin American Christologies at Present*, in: Biehl, *Witnessing*, 179–187.

4. Jesus Christus, der Befreier und neue Mensch, oder der König?

Die globalen Herausforderungen, die die ungleiche Vulnerabilität verstärken, sind auch für die (Weiter)Entwicklung des Bildes des befreienden Christus entscheidend. Einen expliziten Aufschlag bietet der Beitrag des katholischen Theologen Paul Béré aus Côte d'Ivoire „The Paradoxical Christ“³⁶. Auch Béré knüpft – wie Lakawa – an christologischen Diskursen der 1960er und 1980er Jahre an – allerdings aus afrikanischen Kontexten. Unter der Fragestellung, welche christologisch-theologischen Ansätze hilfreiche Interpretationsangebote für die existentiellen Herausforderungen der Zeit liefern, skizziert Béré verschiedene „Schulen“ afrikanischer Theologien. Besonders kritisch beurteilt er die afrikanische Inkulturationstheologie, die Jesus Christus in kulturellen Bildern – etwa als Ahn, Heiler, Chief – zu übersetzen versucht. Dieser Ansatz führe, so Béré, zu einer „anthropological pauperization“,³⁷ weil er die aktuellen anthropologischen Erfahrungen von Unterdrückung und Marginalisierung nicht ernst nehme. Außerdem sei Jesus „nicht mehr der Fremde, der mit unserem eigenen Idiomen benannt werden muss, damit wir, indem wir seinem Gesicht einen Namen geben, ihn ansprechen dürfen“³⁸.

Béré folgt mit seiner Kritik und seinem anthropologisch-befreiungsorientierten Ansatz der südafrikanischen Schwarzen Theologie der 1980er Jahre. Wie diese bezeichnet er Jesus Christus als „kainos anthropos“ – neuen Menschen – und fordert zu dessen Nachfolge auf:

„The present mission context of sub-Saharan Africa seems to call for a Christology of the *kainos anthropos* or *homo novus* in the crucible of the cross.“³⁹

Der „neue Mensch“ definiere sich nicht durch kulturelle, ethische, religiöse Besonderheiten und Differenzen, sondern durch das Kreuz, das keine Unterschiede kennt und Segregation und Unterdrückung aufgrund von konstruierten Differenzen kritisiert. Das Kreuz ist bei Béré sowohl Symbol der menschlichen Fragilität und Interdependenz, also auch die „conditio sine qua non“ für die Einheit von Menschheit wie Ökumene.

An den Beitrag von Béré schließt sich fast unmittelbar der von Faith Lugazia „Is Christ a King“ an.⁴⁰ Die lutherische Theologin aus Tansania schlägt zunächst genau jenen Weg afrikanischer Inkulturationstheologie ein, den Béré kritisiert. „Is Christ a King“? Die Frage spielt an auf eine in den 1990er Jahren intensiv geführte Debatte zwischen Charles Nyamiti, John Parrat, Ayward Shorter und anderen bekannten Theologen (in der Tat meist männlich): Auf der Suche nach Brücken und Verbindungslinien zwischen Christentum und afrikanischen Religionen und Kulturen und somit in der Frage nach der Inkulturation des Christentums spielte die Christologie eine zentrale Rolle. Im Kern dieses christologischen Ringens stand – und steht die die Frage der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen afrikanischer Kultur und christlichem Glauben.

Lugazia führt diese christologische Diskussion aus ihren Engführungen heraus, indem sie einerseits die Schwächen der Inkulturationslehre transparent macht:

„the writings on African Christianity are so narrative that the lack interpretation welded to larger issues of significance. For instance, the challenges of imperialism, youth, women and the domestication of Christian values are often ignored.“⁴¹

³⁶ Paul Béré, *The Paradoxical Christ*. „A Stumbling Block to Jews, and Folly to Gentiles“ (Cor 1:3).

³⁷ Béré, 24 Mit Verweis auf den kamerunischen Befreiungstheologen Engelbert Mveng kritisiert er dieses Bemühen als

³⁸ Béré, 26.

³⁹ Béré, 29.

⁴⁰ Faith Lugazia, *Is Christ a King. What can be an African Response in Witnessing to Jesus Christ Today?* In: Biehl, *Witnessing*, 41–48.

⁴¹ Lugazia, 41.

Wie Béré fordert Lugazia also, dass sich Christologien und Theologien mit aktuellen Herausforderungen auseinander setzen müssen, statt mit einer Kultur, die längst vergangen ist: „culture is not static“, so die Theologin, sondern verändert sich kontinuierlich und bedarf daher immer wieder neuer Anpassung – auch und gerade in der Wahl hilfreicher religiöser Symbole. Die einstigen Abgrenzungen zwischen v.a. südafrikanischer Befreiungstheologie bzw. „Schwarzer Theologie“ und Inkulturationstheologie werden bei Lugazia wie auch bei vielen anderen aktuellen Theolog*innen aus dem Kontext sub-Sahara-afrikanischer Länder brüchig.

Andererseits sucht Lugazia weiterhin den Dialog mit „African Traditional Religions“ (ATR) und in diesem nach christologischen Symbolen, die für gegenwärtige Herausforderungen hilfreich sind – zum Schluss ersetzt sie den Königstitel durch den des „servant leader“. Jesus Christus ist damit der, der „die Grenzen von Kultur, Rasse und Alter überschreitet“, und der dazu auffordert, „spirituelle, sozio-politische und ökonomische Themen anzusprechen, die das Leben der Schöpfung Gottes bedrohen.“⁴²

Der Beitrag macht – zusammen mit dem Bérés – deutlich, dass die Spannungen zwischen südafrikanischer Befreiungstheologie und Inkulturations-Christologien weiterhin existieren, Kultur und Befreiung, die Suche nach Symbolen und eine sozialetische Kritik an gegenwärtigen Unrechtstrukturen aber nicht als Gegensatz betrachtet werden können.⁴³ Beiden Ansätzen geht es einerseits um die Sprachfähigkeit der Theologie inmitten gegenwärtiger globaler Herausforderungen und existentieller Bedürfnisse. Andererseits geht es darum, christologische Kerninhalte kontinuierlich zu klären und in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspielen.

5. Ausblick: Das Ende der einen Geschichte

Die skizzierten Beiträge können nur sehr exemplarisch einen Eindruck von den gegenwärtigen christologischen Entwicklungen innerhalb der globalen Ökumene vermitteln. Auf wichtige Ansätze zu postkolonialen, feministischen, queeren, ökologischen u.a. Christologien kann hiermit nur verwiesen werden. Was der Beitrag zeigen wollte, sind die vielfältigen transkulturellen Verflechtungen zwischen den Christologien weltweit. Diese Verflechtungen und Hybridisierungen des Christentums sowie die sehr unterschiedlichen Erfahrungen und Geschichten mit Jesus Christus – ich erinnere an den Beitrag von Padilla DeBorst – lassen es notwendig erscheinen, mit der nigerianischen Schriftstellerin Chimanda Adichie für ein Ende der „single story“ zu plädieren, denn:

“The single story creates stereotypes, and the problem with stereotypes is not that they are untrue, but that they are incomplete. They make one story become the only story... I’ve always felt that it is impossible to engage properly with a place or a person without engaging with all of the stories of that place and that person.”

Es gilt also, sich von der Einseitigkeit und Dominanz *einer* Story, *einer* Christologie – d.h. auch *einer* Wahrheit und *eines* Wissenssystems – zu verabschieden und vermeintlich universale christologische stories und Wissensordnungen – insbesondere rein intellektualistische-, körperlose – zu dezentrieren.

⁴² Lugazia, 47f.

⁴³ Eine ähnliche „Symbiose“ findet sich auch etwa bei Arthur Leger, The Talanoa about Oceania Christology, in: Biehl, Witnessing, 201–212.

Dube: !You should know that when we read our bibles we change the letters with our mouths.