



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Christologie der Befreiung und ihre Bedeutung für die Nachfolge

Eine theologisch-ethische Analyse des Ansatzes von Jon Sobrino

Verfasserin

Edith-Carmen Speiser

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 012

Studienrichtung lt. Studienblatt: Katholische Religionspädagogik

Betreuerin / Betreuer: Ao. Univ-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel

Vorwort

Seit frühester Kindheit bin ich mit der sogenannten Theologie der Befreiung vertraut. Dies verdanke ich in erster Linie meinen Eltern, die durch einen mehrjährigen Aufenthalt in Lateinamerika den dort verwurzelten Ansatz, Theologie zu betreiben, intensiv erleben durften. In ihrem steten Versuch, diesen auf unseren westeuropäischen Kontext zu übersetzen, erzogen sie auch meine Geschwister und mich in diesem Geist. Für mich war immer spürbar, dass die Theologie der Befreiung mitten im Leben der Menschen verortet ist und auf ihre Bedürfnisse antwortet. Im Zuge meines Theologiestudiums nahm ich so mit besonderem Interesse an einschlägigen universitären Veranstaltungen in Lateinamerika und Südostasien teil, die sich verschiedenen Fragestellungen der Theologie und Christologie der Befreiung widmeten. Im Kennenlernen der Länder, in theoretischer Auseinandersetzung in Form von Vorlesungen, sowie im Mitleben in Gastfamilien und Orden, gewann jene in zunehmendem Maß an Konkretheit und Schärfe. Inspiriert vom Glauben der Menschen, die ich dort kennenlernen durfte, wuchs in mir die Überzeugung, dass im Christlichen eine stärkende und befreiende Botschaft liegt. Ich habe oft das Gefühl, dass im westeuropäischen Kontext das Christentum eher mit gegenteiligen Qualitäten assoziiert wird und als einengend und anachronistisch gilt. Mir ist es bis heute ein Anliegen aufzuzeigen, dass im Christlichen eine Ethik grundgelegt ist, die, fernab von ideologischen Verkürzungen, den Menschen dazu ermutigt, eine Welt mitzugestalten, in der ein Leben in Würde für alle möglich wird.

Ich danke meinen Eltern, die mir Zeit meines Lebens einen Zugang zu einer Theologie vorlebten, der mich die lebensnahe und befreiende Botschaft des Christlichen spüren ließ. Darüber hinaus allen Menschen, die in lebendigen Diskussionen, bestärkenden Gesprächen oder mitfühlendem Schweigen meinen Glaubensweg mitgelebt und geprägt haben. Ein besonderer Dank gilt meinem Betreuer, Ao. Univ-Prof. Dr. Gunter Prüller-Jagenteufel, für seine professionelle und liebevolle Betreuung, darüber hinaus Franziska Lehner, Georg und Doris Winkler – großartige Theologen/Theologinnen und gute Freunde/Freundinnen – die die Arbeit mit viel Geduld und Liebe korrigierten. Und abschließend Elisabeth Steindl, die dieser Arbeit ihr Format verliehen hat.

Edith-Carmen Speiser, Wien 2014

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	9
II. Theologie der Befreiung	11
1. Der Ausgangspunkt: Die Situation von Ausbeutung und Unterdrückung.....	12
2. Die Konkretisierung des befreienden Handelns.....	15
3. Die Methode der Theologie der Befreiung	17
3.1 Sehen – sich der Komplexität der Armut bewusst werden.....	17
3.2 Urteilen – Situationsbewertung aus der Perspektive des Glaubens und der damit verbundene neue hermeneutische Ansatz	20
3.3 Handeln – praktische Konsequenzen der befreiungstheologischen Hermeneutik.....	21
III. Christus im Spannungsfeld der Wirklichkeit	23
1. Wirklichkeit als Wirkungsort Christi	23
2. Gotteserfahrung in der Wirklichkeit.....	24
3. Gott mit uns – der Menschgewordene	27
3.1 Jesus und Christus	28
3.2 Die Wirklichkeit als christliche Herausforderung	33
3.3 Die Welt der Armen als „sozial-theologaler Ort“	35
3.3.1 Überwinden der „Hybris“	36
3.3.2 Mit-Leiden als Erstes und Letztes.....	37
3.4 Die Relevanz des Christusbildes	38
3.4.1 Der „befreiende“ Christus der Evangelien	39
3.4.2 Der „abstrakte“ Christus der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse	40
3.4.3 Der „versöhnende“ Christus der sakramentalen Kirche.....	41
3.4.4 Der „absolut absolute“ Christus der idealistischen Theologie.....	41
3.5 Die Botschaft vom Reich Gottes.....	42
3.5.1 Der Weg der begrifflichen Erkenntnis	43
3.5.2 Der Weg über die Adressaten	46
3.5.3 Der Weg über die Praxis Jesu	48
3.5.3.1 Wunder.....	49
3.5.3.2 Jesu Annahme der Sünder/innen.....	50

3.5.4 Zusammenfassung.....	51
4. Gott für uns – der Gekreuzigte und Auferstandene	52
4.1 Die Aktualität der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu	52
4.1.1 Der Anlass für die Ermordung Jesu	53
4.1.2 Jesus in der Verfolgung.....	55
4.1.3 Das Politische im Schuldspruch Jesu	56
4.1.4 Das Kreuz – Symbol des Gottes FÜR uns	60
4.2 Die Auferstehung als Gottes Sieg über die Mächtigen	65
4.2.1 Auferstehung als Hoffnung.....	65
4.2.2 Auferstehung in der Nachfolge.....	66
4.2.3 Zum hermeneutischen Problem der Auferstehung.....	67
4.2.4 Zugänge der europäischen Theologie	70
4.2.4.1 Rudolf Bultmann.....	71
4.2.4.2 Willi Marxsen.....	72
4.2.4.3 Wolfhart Pannenberg	72
4.2.4.4 Karl Rahner	73
4.2.4 Auferstehung im Kontext Lateinamerikas	74
4.2.5 Zusammenfassung und Ausblick	79
IV. Nachfolge Christi in der Wirklichkeit der Armen.....	82
1. Verpflichtung der Kirche auf die Option für die Armen	84
1.1 Die Kontinuität der Theologie der Befreiung in der apostolischen Tradition.....	84
1.2 Medellín und Puebla – Programm einer Kirche der Armen	85
Exkurs: „Entweltlichung“ als Konzept der Nachfolge Christi?	87
1.3 „Evangelii gaudium“ – zur Aktualität der Kirche der Armen	90
2. Nachfolge – Bringen der guten Nachricht für die Armen.....	92
3. Nachfolge bis ins Martyrium im Kontext Lateinamerikas.....	94
3.1 Zur Aktualisierung des Begriffes „Martyrium“	95
3.2 Das individuelle Martyrium	96
3.2.1 Oscar Romero und die sechs Jesuiten als Beispiel des jesuanischen Martyriums .	98
3.2.2 Die Liebe als formales Element des Martyriums.....	100
3.3 Das Martyrium der Mehrheit	102
V. Conclusio	105

VI. Literaturverzeichnis.....	108
1. Quellen und Primärliteratur	108
2. Sekundärliteratur	110
VII. Abstract	113
1. Deutsch	113
2. Englisch.....	114
VIII. Lebenslauf	115

I. Einleitung

Wenn das Christentum beansprucht im Leben der Menschen heute Bedeutung zu haben und mit seiner Botschaft etwas zur Beschaffenheit einer Gesellschaft beizutragen, so müssen wir uns fragen: Wie begründet es diesen Anspruch?

Eine Theologie, die die Gegenwart und den sie umgebenden Kontext zum Ausgangspunkt einer neuen Hermeneutik der biblischen Texte macht, ist die Theologie der Befreiung. Locus theologicus sind ihr hierbei die Armen, Marginalisierten und Unterdrückten. Deren Kontext und Lebensumfeld sowie dessen Auswirkungen auf diese Form der Theologie werden im ersten Hauptteil der Arbeit untersucht, um in ihr die Christologie der Befreiung verorten zu können. Ausgehend von der Methodik Sehen – Urteilen – Handeln wird die Systematik der Theologie der Befreiung beschrieben. Anhand der Frage, wie sich der Ansatz der Christologie der Befreiung auf christliche Nachfolge auswirkt, wird aufgezeigt, dass ihre Hermeneutik der biblischen Texte eine Konsequenz im Handeln hat. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Annahme, dass die Gegenwart Gottes und Jesu Christi in der Geschichte wahrnehmbar sind und ihre Präsenz dem Handeln eine bestimmte Ausrichtung verleiht.

Der zweite Hauptteil stützt sich v.a auf die Systematik der Christologie der Befreiung bei Jon Sobrino. Die Untersuchungen widmen sich vertieft einem Christus-Bild, das Jesus, in Abgrenzung zu anderen Christus-Bildern, als „befreienden“ darstellt. Darüber hinaus wird in ihnen ein Begriff vom Reich Gottes erörtert, der diese wesentliche Botschaft der Verkündigung Jesu Christi auf die Realität der Armen hin deutet. Ein spezieller Fokus soll abschließend auf die Auferstehung gerichtet werden, um zum Ausdruck zu bringen, dass der Tod Jesu am Kreuz nicht das letzte Wort hat.

In einem letzten Hauptteil wird die Konsequenz der oben skizzierten Christologie in drei konkreten Bereichen bedacht. Zuerst soll ihre Aufnahme in den Bereich der Kirche, in Form von lehramtlichen Texten, geprüft werden, danach ihre Auswirkung auf die Lebensrealität der Armen. Schließlich wird die Nachfolge bis ins Martyrium anhand von Beispielen lateinamerikanischer Märtyrer untersucht. Im Zentrum steht dabei die Veränderung des traditionellen Martyriumsbegriffes durch das Martyrium in Lateinamerika.

Diese Theologie, die kontextuell verankert ist und zu konkretem Handeln auffordert, ist in der Theologischen Ethik beheimatet. Dies wird damit begründet, dass die Praxis Jesu Christi *das* Vorbild für die Menschen in der Nachfolge ist.

II. Theologie der Befreiung

Um eine Christologie der Befreiung darzustellen, möchte ich den Ansatz der Theologie der Befreiung in aller Kürze erschließen. Es sei erwähnt, dass der Theologie der Befreiung seit Anbeginn der Vorwurf anlastet, sie habe keine inhärente Systematik, und sie sei nur an der Politisierung des Glaubens im Sinne des Marxismus interessiert. Dagegen ist einzuwenden, dass eine klare Methodik, die des Dreischrittes Sehen - Urteilen - Handeln, die gesamte Systematik dieser Theologie durchzieht. Ihr Ziel ist es, die Realität zu durchleuchten, sowie ein Urteilen und Handeln im Hinblick auf den Glauben an einen befreienden Gott und seinen geliebten Sohn und in diesem Sinne der aktive Aufbau des Reiches Gottes. Den Marxismus-Vorwurf in all seinen Bedeutungsebenen zu behandeln, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht gewährleistet werden. Es sei jedoch darauf verwiesen, dass ein christlicher Mensch, wenn er seine geschichtliche Situation als Herausforderung für den Glauben ernst nimmt, zur Praxis, und damit im weitesten Sinne, zu politischem Handeln aufgefordert ist.

Auf den Vorwurf, dass die gesamte Theologie der Befreiung jedoch vom Marxismus „verseucht“ sei, wie es in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre von 1984 heißt, antwortete diese, nach Angabe von Enrique Dussel, so:

„Die grundlegende Option für die Armen, für das unterdrückte Volk, verlangt, daß der theologische Diskurs ein Instrument der Analyse zur Verfügung hat, das ihm erlaubt, eine zur Sache vordringende, reale und angemessene Reflexion durchzuführen. Die Verwendung der Sozialwissenschaften (falls nötig, des Marxismus) ist ein Moment, das die Theologie der Befreiung in vergleichbarer Weise, insofern es um ein wissenschaftliches Werkzeug geht, mit jeder Theologie seit dem zweiten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung gemeinsam hat.“¹

Theologie der Befreiung sucht also den Glauben in seiner geschichtlichen Situation reflektierend zu durchdringen und bedient sich dabei, so wie jede andere Form der Theologie, die für sich gegenwärtige Bedeutung beansprucht, aktueller (Sozial-)Wissenschaften. Christologie im befreienden Sinne, bzw. einen befreienden Jesus Christus zu postulieren, ist immer in diese Art von Theologie eingebettet. Daher ist es

1 Ebd., 104.

notwendig, ihren Ausgangspunkt, ihre Methodik und Konkretisierung zu untersuchen, um daraus ihre Grundlagen im Hinblick auf die Nachfolge Christi zu verstehen.²

1. Der Ausgangspunkt: Die Situation von Ausbeutung und Unterdrückung

Der Terminus „Befreiung“ wirkt oft verwirrend bzw. befremdend. Was meint Befreiung, vor allem im Kontext der Theologie? Warum und vor allem wovon soll befreit werden? Die Basis der Theologie der Befreiung stellt nach Roberto Oliveros eine bestimmte Grunderfahrung dar: Die Wahrnehmung von Armut und Ungerechtigkeit in der Welt.³ Dies führt wiederum zur Frage: Wie kann man von einem liebenden Gott sprechen, der die Fülle des Lebens verheißt (Joh 10,10) angesichts von Leid, Hunger und Unterdrückung?

Jon Sobrino beschreibt den Begriff Befreiung in Auseinandersetzung mit dem Glauben als sogenanntes „mysterium liberationis“ angesichts der Unterdrückung und Ungerechtigkeit in der Welt und der Erkenntnis, dass diese Realität ein mysterium „iniquitatis“ ist.⁴ Gustavo Gutiérrez definiert in diesem Zusammenhang die Theologie der Befreiung als eine „kritische Reflexion auf die Praxis“. Er stellt den aktuellen Entwicklungsideologien seiner Zeit, der Jahre um 1960, den Terminus der Befreiung gegenüber. Sein Anliegen ist, auch vor dem Hintergrund des Marxismus-Vorwurfes, klarzustellen, dass er nicht an einem ökonomistischen Marxismus oder anderen Philosophien interessiert ist, die ein rein wirtschaftliches Interesse im Sinne der Entwicklung verfolgen, sondern an der politischen und kulturellen Analyse einer Situation und ihrer Auswirkung auf die christliche Praxis im Sinne der Befreiung.⁵

2 Es gibt hervorragende Werke, die in aller Ausführlichkeit über die Theologie der Befreiung referieren. Das bekannteste Sammelwerk stellt wohl das Buch „Mysterium liberationis“ Ignacio Ellacurias und Jon Sobrinos dar. Dieses findet sich im Literaturverzeichnis. Der Leser/Die Leserin ist herzlich eingeladen, sich ein umfassenderes Bild dieser Art von Theologie zu machen.

3 Vgl. Oliveros, Roberto: Geschichte der Theologie der Befreiung., 3.

4 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 15.

5 Vgl. Dussel: Theologie der Befreiung und Marxismus, 113. Er bezieht sich auf das Standardwerk Gutiérrez': Theologie der Befreiung.

Befreiungstheologie hat einen realen örtlichen Ursprung, dieser liegt vor allem in Lateinamerika. Vor allem die Geschichte des Subkontinents, seine gewaltsame Eroberung und die Lebensrealität der Menschen stellen einen konkreten Hintergrund für diese Art der Theologie dar. Der historische Ursprung liegt unter anderem in den Gestalten der Missionare, die in der Zeit der Kolonialisierung die Präsenz der Kirche und ihren Umgang mit der örtlichen Bevölkerung kritisierten. Bartolomé de Las Casas und Antonio de Montesinos seien hier stellvertretend für die vielen Namenlosen erwähnt.⁶ Dass Las Casas in seinem Gegenüber, „im Indio den Andersartigen, aber an Menschenwürde Gleichgestellten“ erkannte, verleiht seinem „Werk und Zeugnis“ fortwährende Gültigkeit.⁷ Auch wenn diese Theologie einen konkreten örtlichen Ursprung hat, kann sie nicht allein auf diesen beschränkt werden. Obwohl ihre Entstehung kontextuell ist, erhebt sie Anspruch auf globale Gültigkeit. Warum sie diesen stellt, soll im Laufe der Arbeit noch genauer erschlossen werden. Ebenso sei an diesem Punkt erwähnt, dass die Befreiungstheologie kein zeitliches Phänomen ist, das – wie so oft behauptet – nicht mehr aktuell ist. Zwar ist der Kontext von entscheidender Bedeutung und verschärft in seiner oft drastischen Darstellung nur die Forderungen nach Befreiung, aber Armut und Ungerechtigkeit sind weder ein rein kontextuelles noch ein zeitliches Phänomen.

Die Brüder Clodovis und Leonardo Boff postulieren, dass es die Armen, die Unterdrückten dieser Welt sind, die als Einzelne sowie als Kollektiv den Glauben in Frage stellen.

„Der Arme - das sind die ausgebeuteten Arbeiter im kapitalistischen System, es sind die Unterbeschäftigten, es sind die Marginalisierten des Produktionssystems – das Reserveheer, das stets bereitsteht, die Beschäftigten zu ersetzen -, es sind die Landarbeiter und Kleinbauern, die Tagelöhner und Saisonarbeiter. Dieser ganze soziale und historische Block der Unterdrückten bildet das „Volk“ als soziales Phänomen. In ihm hat der Christ mit den Augen des Glaubens die herausfordernde Erscheinung des leidenden Gottesknechtes Jesus Christus entdeckt.“⁸

Wenn in dieser Aussage der Brüder Boff zwei Mal der Begriff System verwendet wird, so geschieht dies vor dem Hintergrund, dass Armut und Ungerechtigkeit strukturelle Probleme sind. Die reichen Länder dieser Erde können nur auf Kosten der Länder der

6 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 81.

7 Vgl. Gutiérrez: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 210.

8 Ebd., 13. Die Brüder Boff verweisen hier darauf, dass das „Volk“, wie es in der Befreiungstheologie verstanden wird nicht mit dem Begriff des Proletariats bei Marx gleichgesetzt werden darf.

sog. „Dritten Welt“ in ihrem Luxus leben.⁹ Das bezeichnet Ignacio Ellacuria als Dialektik der Armut: Es gibt nur deshalb Reiche, *weil* es Arme gibt und umgekehrt. Würden alle Menschen ihren Lebensstandard mäßigen, würde es nicht mehr zu einer solch spürbaren Kluft kommen.¹⁰ Es geht um das Reichsein auf Kosten anderer Menschen. Dies meint zum Beispiel die Auswirkungen unseres Konsumverhaltens auf die Menschen, die unsere Konsumgüter herstellen. Wenn jemand in Europa ein Mobiltelefon kauft, so hat dies Auswirkungen auf die Arbeiter/innen, die in den Coltanminen im Kongo unter unmenschlichen Bedingungen den Rohstoff für dieses abbauen. Dass ihnen mit unserem Kaufverhalten, auch ohne es bewusst zu wollen, geschadet wird, kann man im theologischen Zusammenhang als strukturelle Sünde bezeichnen.

„Eine Situation soziohistorischer Unterdrückung (...) verdankt sich einer „gesellschaftlichen Ordnung, die von einer Minderheit geschaffen und erhalten wird, welche wiederum ihre Herrschaft in Form eines ganzen Bündels von Faktoren ausübt, die als solche und aufgrund ihrer konkreten historischen Wirkung nur als Sünde bezeichnet werden können“ (Ignacio Ellacuría).“¹¹

In unserer globalisierten Welt verfügen wir mehr denn je über die Möglichkeiten und Mittel, diese wirtschaftlich sozialen Mechanismen zu prüfen. Niemals können sie in ihrer Gänze durchblickt werden, was aber nicht zur Resignation führen darf. Wenn man diese himmelschreiende Ungerechtigkeit erkannt hat, so kann man – gerade als Christ/in – nicht weiterleben wie bisher, sondern muss sich im Sinne der Nachfolge an der Veränderung dieser Struktur beteiligen.

9 Der Terminus „Dritte Welt“ erscheint mir als unzureichender Begriff, da es dem Menschen ein Bestehen von mehreren Welten suggeriert. Tatsächlich leben wir alle aber in der EINEN Welt, in der wir miteinander verbunden sind. Der Begriff ist im Vergleich zu den Termini „Entwicklungsländer“ und „Länder des globalen Südens“ jedoch noch das geringere Übel, da diese den zu bezeichnenden Ländern noch mehr den Charakter eines an den Rand gedrängten Lebensbereiches, verleihen.

10 Vgl. Ellacuria: Eine Kirche der Armen, 187.

11 Jiménez Limónr: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, 1123.

2. Die Konkretisierung des befreienden Handelns

Auf Armut und Ungerechtigkeit gibt es nach Clodovis und Leonardo Boff zunächst vor allem zwei Arten der Reaktion: den „Assistentialismus“ und den „Reformismus“.¹²

Der Assistentialismus beschreibt den Drang, das Leid unmittelbar zu lindern, indem man Hilfsangebote stellt, die sich zum Beispiel in der Verteilung von überlebensnotwendigen Gütern wie Nahrung, Kleidung oder Medikamente konkretisieren. Diese direkte Hilfe mag in vielen Fällen notwendig und gut sein, die Menschen bleiben hier allerdings Objekt der Mildtätigkeit und werden nicht zum Subjekt der eigenen Befreiung. Dieses Verhalten schafft nicht Befreiung, sondern erzeugt neue Abhängigkeit.

Der Reformismus geht einen Schritt weiter. Er sucht die Veränderung bereits auf struktureller Ebene, jedoch bleiben auch hier die gesellschaftlichen Grundstrukturen des vorherrschenden sozialen Systems unverändert. Es kann zu einem Prozess der Entwicklung kommen, der allerdings wieder auf Kosten der benachteiligten Schicht geschieht. Blickt man zum Beispiel auf die wirtschaftliche Entwicklung Brasiliens, so ist diese gerade in den letzten Jahrzehnten von massivem Wachstum gekennzeichnet. Dies führte aber nicht zur Verbesserung der Lebenssituation der armen Bevölkerungsschicht, sondern drängte sie im Gegenteil in eine noch größere Not.¹³ Das Land wird aktuell immer interessanter für ausländische Investoren aufgrund der „Widerstandsfähigkeit“, die Brasilien während der Wirtschaftskrise unter Beweis stellte. Die Ölbranche und Infrastruktur des Landes werden rasant ausgebaut: Staudämme, Häfen, Werften, Raffinerien prägen in riesigen Großbaustellen das Bild des Landes. 2014 ist Brasilien Gastgeber der Fußballweltmeisterschaft, und 2016 finden die Olympischen Spiele in Rio de Janeiro statt. Dies hat zur Folge, dass riesige Stadien gebaut werden und unvorstellbare Geldsummen in die Verbesserung der Infrastruktur fließen, um das Image Brasiliens als florierendes Land zu forcieren.¹⁴ Dass sich die Infrastruktur des Landes verbessert, oder Brasilien im Weltmarkt an Bedeutung gewinnt, bedeutet zwar strukturelle Veränderung. Wie sich jedoch beispielsweise der

12 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 13f.

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. Busch: Wirtschaftsmacht Brasilien, 3f.

Bau des Wasserkraftwerkes Belo Monte auf die indigene Bevölkerung im Xingu auswirkt, oder der Bau der Stadien im Zuge der Sportevents für die Menschen, die in Favelas leben, die diesem Plan „im Weg stehen“, ist damit noch nicht gesagt. Diese Menschen sind in ihrer bisherigen Lebensweise bedroht und werden meist gezwungen, ihr Land und ihre Häuser zu unverhältnismäßigen Summen zu verkaufen, oder werden durch stetige Bedrohung und Beschneidung ihrer Existenzmöglichkeiten vertrieben.

Diese beiden Strategien reichen für eine wirkliche Befreiung des Volkes nicht aus. Es muss um eine Befreiung gehen, in der das „Volk“ in seiner Subjekthaftigkeit wahrgenommen wird, nicht um Hilfe von außerhalb, sondern um das Empowerment der Menschen vor Ort. Es geht um Organisation und Bewusstseinsbildung jener Gruppen, die sich mit ihren Forderungen nach verbesserten Arbeitsbedingungen, gerechter Entlohnung und Gleichberechtigung in sozialen Beziehungen gegen die strukturelle Ungerechtigkeit auflehnen. In diese Situation ist jede/r Christ/in hineingestellt und herausgefordert. Wenn diese strukturelle Sünde tatsächlich nicht gottgewollt, sondern vom Menschen gemacht ist, wenn sich die Botschaft vom Reich Gottes schon im Heute verwirklichen soll und wir den Anspruch erheben, in der Nachfolge Christi zu leben, dann kann die Konsequenz nur eine Solidarität mit den Armen dieser Welt bedeuten.¹⁵

Was meint hier Solidarität? Ich möchte an dieser Stelle Jon Sobrino zitieren, der bei einem Vortrag am 5. März 2013 an der Universität Wien zu diesem Thema sagte: „Solidarität ist nicht Hilfe, Hilfe ist Hilfe.“ Er grenzt hier klar den unmittelbaren Drang zu helfen von der Solidarität ab, die weit über diese Hilfe hinausgeht. Es ist notwendig, die eigene Hilflosigkeit, die Menschen angesichts vorherrschender Ungerechtigkeit und Armut verspüren, zu reflektieren, sonst führt sie zu Handlungen, die versuchen, die eigene Erstarrung aufzubrechen, anstatt in das befreiende Handeln in seiner Gesamtheit zu gehen, das Parteilichkeit und Option verlangt.

Solidarität, die über Hilfe hinausgeht, hat mit dieser Parteilichkeit, mit einer Präferenz, einer Option zu tun, sich auf die Seite der Armen zu stellen, das Ganze der Ungerechtigkeit kritisch zu reflektieren und sich öffentlich zu engagieren: Eine Option im Sinne einer Präferenz im Akt der Reflexion so wie im Handeln. Diese Entscheidung

15 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 17.

für die Armen ist nicht eine unter vielen, sondern stellt im Grundkonzept der Befreiungstheologie *die* vorrangige Option dar.

3. Die Methode der Theologie der Befreiung

Die Entwicklung der Befreiungstheologie beschreiben Clodovis und Leonardo Boff nach dem bekannten Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln:

„In der Theologie der Befreiung spricht man von drei Hauptvermittlungen: der sozio-analytischen, der hermeneutischen und der praktischen Vermittlung. Sie heißen „Vermittlungen“, weil sie Mittel oder Instrumente theologischer Konstruktion darstellen. (...) Die sozio-analytische Vermittlung blickt in die Richtung der Welt des Unterdrückten. Sie sucht zu verstehen, warum der Unterdrückte unterdrückt ist. Die hermeneutische Vermittlung blickt in die Richtung der Welt Gottes. Sie bemüht sich, zu entdecken, welches der göttliche Plan hinsichtlich der Armen ist. Die praktische Vermittlung ihrerseits blickt in die Richtung des Tätigwerdens und sucht die Richtlinien des Handelns zu entdecken, durch das in Übereinstimmung mit dem Plan Gottes die Unterdrückung überwunden werden soll.“¹⁶

Dieser Dreischritt beschreibt die Entwicklung einer Position bzw. einer These, die nicht nur auf die Theologie der Befreiung anwendbar, sondern in jeden Lebensbereich übertragbar ist. Nach dem Eindruck einer Situation und anschließender Reflexion bildet man sich ein Urteil, um letztlich zu verantwortlichen Handlungen zu kommen. Diese drei Ebenen sollen in einem nächsten Schritt im Hinblick auf ihre befreiungstheologische Methodik genauer erläutert werden.

3.1 Sehen – sich der Komplexität der Armut bewusst werden

„Befreiung ist Befreiung des Unterdrückten. Deshalb muss die Theologie der Befreiung damit beginnen, dass sie sich unter die realen Bedingungen beugt, in denen der Unterdrückte lebt, welcher Art seine Unterdrückung auch sei.“¹⁷

In einem ersten Schritt geht es um das Wahrnehmen der Situation der Armen, um ein Sich-Aussetzen und Sich-Einlassen auf die realen Gegebenheiten. Dies geschieht immer in Hinblick auf Gott, er ist und bleibt letzter Bezugspunkt der Reflexion der Vermittlung.¹⁸ Wenn Christ/innen den Anspruch der Nachfolge stellen, so muss ihr Blick offen sein für die sie umgebende historische Wirklichkeit, so wie es Jesus Christus Zeit

16 Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung, 34.

17 Ebd. 35.

18 Vgl. ebd.

seines Lebens tat. Kenne ich die Wirklichkeit der Armen nicht, so habe ich keinen realen Ausgangspunkt für meine Reflexion dieser Realität auf den Glauben hin. Vielleicht wird sie uns noch in Nachrichten und Bildern medial vermittelt, dies hat jedoch niemals dieselbe Qualität, als sich und seine Person mitten in diese Realität hineinzustellen.

Viele Menschen kennen das Phänomen der Abstumpfung durch die Medien, die nach und nach geschieht. Bilder oder Berichte über Naturkatastrophen, Hunger, Krieg etc. verlieren bald ihre schockierende Wirkung, sie werden „Normalität“. Dadurch mag der Eindruck entstehen, dass diese Zustände zum Leben dazu gehören, verstärkt durch die eigene Hilflosigkeit und dem Gefühl, nichts für oder gegen diese Situation beitragen zu können. Außerdem wird durch die „Normalität“ dieser Bilder nur deren Distanzcharakter verstärkt, so dass es den Anschein hat, dass sich all diese Dinge in der Ferne ereignen und nichts mit der eigenen Lebensrealität zu tun haben. Hat man allerdings die Situation mit eigenen Augen gesehen bzw. erkannt, dass zwischen der vermeintlich wohlbehüteten Welt und der, in der Menschen jenseits ihrer Menschenwürde leben, nicht so viel Distanz liegt, wie man meint, entsteht eine völlig andere Art der Dringlichkeit. Es ist darüber hinaus aber unumgänglich, sich dem Phänomen der Armut auch theoretisch anzunähern. Dies soll im Folgenden in Anlehnung an Gustavo Gutierrez, einen der Gründerväter der Theologie der Befreiung, geschehen.

Das Phänomen Armut geht weit über das Bedeutungsspektrum von sozio-ökonomischer Armut hinaus. Zwar ist und bleibt dieser Bereich in seiner Bedeutsamkeit bestehen, die Armut aber auf diesen zu beschränken, wäre verkürzend. Die Komplexität der Armut wird schon durch die Heilige Schrift bestätigt. Arme sind:¹⁹

„jene, die betteln, um zu überleben, die Schafe ohne Hirten, die des Gesetzes Unkundigen, die im Johannesevangelium (7,49) „verflucht“ genannt werden, die Frauen, die Kinder, die Fremden, die öffentlichen Sünder, die an schweren Krankheiten Leidenden.“²⁰

Das Wissen um diese Diversität führte in der Befreiungstheologie zum Gebrauch der Begriffe „Nichtperson“ oder „Bedeutungsloser“, in denen das Gemeinsame, das allen

19 Vgl. Gutierrez: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 70-75.
20 Ebd. 70.

Armen zu Grunde liegt, zum Ausdruck gebracht werden sollte. Nämlich „das ökonomisch, rassistisch, sexuell, kulturell, religiös oder sonst wie begründete Fehlen der Anerkennung ihrer Menschenwürde und ihrer Eigenschaft als Söhne und Töchter Gottes.“²¹

Armut ist nichts Zufälliges, sie ist vielmehr Ausdruck und Konsequenz von struktureller Ungerechtigkeit. Sie ist vom Menschen gemacht und somit auch wieder durch ihn aufzuheben. Diese Behauptung stützt sich v.a. auf die Mitte der 1960er Jahre entstandene Dependenztheorie, auf deren Basis auch der Paradigmenwechsel vom „Entwicklungsbegriff“ zu einem, durch die gleichnamige Theologie postulierten „Befreiungsbegriff“, stattfand. In ihr wird deutlich, wie sehr die sogenannten Industriestaaten die Länder der sog. „Dritten Welt“ in Abhängigkeit (= Dependenz) halten. Der spanische Theologe Juan José Tamayo legt dar, dass die historische Wurzel der Dependenztheorie in der Kolonialzeit liegt, und im Kontext Lateinamerikas, in der spanisch-portugiesischen Kolonialisierung. Von dieser ausgehend beschreibt er, dass „Entwicklung“ sowie „Unterentwicklung“ nicht als nebeneinanderstehende sozioökonomische Größen angesehen werden können, sondern zwischen beiden eine Relation von Ursache und Wirkung besteht.²² Wie bereits mit I. Ellacuría gesagt wurde, dass es nur reiche Länder gibt, weil es arme gibt, beschreibt Tamayo im Hinblick auf die Dependenztheorie die Entwicklung zum Reichtum der sog. Industriestaaten nur auf Kosten der „unterentwickelten“ Länder so:

„Los países empobrecidos no son, como quería hacer ver el desarrollismo, países en vías de desarrollo, sino pueblos dominados, dependientes y „mantenidos en el subdesarrollo“ (H. Assmann) por el imperialismo.“²³

[„Die verarmten Länder sind nicht, wie die Ideologie der Entwicklung glauben machen wollte, Länder in Entwicklung, sondern abhängige und unterdrückte Völker, die durch den Imperialismus „in einem Status der Unterentwicklung gehalten“ (H. Assmann) werden.“]²⁴

Armut ist immer kontextuell zu betrachten, da sie sich in den verschiedenen konkreten Wirklichkeiten auf jeweils unterschiedlich dringliche Weise präsentiert. Der sozioökonomische Aspekt stellt wohl immer den grundlegendsten dar, weil er den Menschen fundamental an der Freiheit hindert, sich über das Überlebensnotwendige

21 Ebd.

22 Vgl. Tamayo: La Teología de la liberación, 38f.

23 Vgl. ebd., 38f.

24 Übersetzung durch die Verfasserin.

hinaus zu fragen. Es soll an dieser Stelle auf einige Zahlen bezüglich sozioökonomischer Armut verwiesen werden, um einen Einblick in ihre Auswirkungen zu bekommen: Jede sechste Sekunde stirbt ein Kind unter fünf Jahren an Unterernährung, 1,4 Milliarden Menschen leben in extremer Armut d.h. sie müssen mit weniger als 1,25 Dollar pro Tag auskommen,²⁵ 0,7% der Weltbevölkerung besitzt 41% des gesamten Weltvermögens.²⁶ Aber auch der Mensch, der jeden Tag aufs Neue um das Überleben kämpft, braucht mehr als Nahrung, medizinische Versorgung etc. Es braucht ein soziales Netz, in dem man sich geborgen fühlt, und eine Aufgabe in der man Sinn erkennt. Wie schon im Arbeiter/innen-Lied „Brot und Rosen“ besungen wird, geht es im Leben mehr als um das Stillen des Hungers im nüchternen Sinn. Es braucht auch die Rosen, die Dinge, die dem Leben Freude und Sinn verleihen.

3.2 Urteilen – Situationsbewertung aus der Perspektive des Glaubens und der damit verbundene neue hermeneutische Ansatz

„Die Armut ist eine unmenschliche, ungerechte und zugleich überwindbare Realität. Jede Toleranz oder theoretische Bequemlichkeit, jede zweideutige Haltung, jeder spiritualistische Umgang mit ihr ist eine Beleidigung für die konkreten Menschen, die unter ihr leiden. Ja, die Armut, die Daseinsbedingung der menschlichen Bedeutungslosigkeit und des vorzeitigen, ungerechten Todes ist ein Zustand, der dem Lebens- und Liebeswillen Gottes der Bibel entgegengesetzt ist.“²⁷

Diese Aussage Gutierrez' beschreibt auf sehr eindringliche Weise das klare Urteil der Theologie der Befreiung zur Tatsache der Armut und ihrer Auswirkung auf die Menschen. Die „reale Armut“ stellt eine „unmenschliche Situation“ dar, die „der Gott der Bibel ablehnt“.²⁸ In diesem Sinne prangert die Theologie der Befreiung die ungerechten Strukturen als sündhaft an.

Die Erkenntnis über die Schwere der Armut und der damit verbundenen strukturellen Sünde fordert heraus, die christliche Botschaft neu zu deuten. Dies geschieht in der

25 Vgl. <http://www.globalincome.org/Deutsch/Fakten.html> (Stand: 17.2.2014) Diese 1,25 Dollar beziehen sich auf die Kaufkraft dieser Summe in den USA im Jahre 2005. Das bedeutet, dass diese Menschen pro Tag weniger Geld zur Verfügung haben, als sie in den USA im Jahr 2005 für 1,25 Dollar bekommen konnten.

26 Vgl. <http://zukunftswochen.de/ungerechte-geldverteilung-07-prozent-besitzen-geld-weltweit/> (Stand:17.2.2014)

27 Gutierrez: Nachfolge Jesu und Option für die Armen, 73.

28 Vgl. ebd., 74f.

Befreiungstheologie mit der klaren Option für die Armen. Das heißt, dass die Armen zum Ausgangspunkt und Parameter werden, an dem es zu messen und zu prüfen gilt, ob sich die Botschaft Gottes in der konkreten Nachfolge verwirklicht oder nicht. Im Sinne dieser Option kommt es zu einer neuen Hermeneutik, zu einer geschichtlichen Lektüre des Glaubens. Das bedeutet, dass in ihr der konkrete historische Kontext zu einem zentralen Erkenntnismoment wird, von dem sich die biblische Botschaft befragen lassen muss.²⁹

Für die Brüder Boff liegt bei einer daraus resultierenden Hermeneutik der Befreiung der Fokus darauf, wie sich die biblischen Texte im Leben der Menschen auswirken und versuchen so die transformierende Kraft der Schrift zu eruieren. Es geht ihnen darum, dass die Interpretation der Texte zu einer „Veränderung der Person und der Geschichte führt.“³⁰ Dass das Evangelium diese Kraft hat, zeigte sich zum Beispiel in der Bevölkerung von Aguilares in El Salvador, wo sich das Volk in Zeiten extremer politischer Repression traf, um miteinander die Bibel zu lesen und ihre Gedanken darüber zu teilen. Dies taten sie gemeinsam mit Priestern und Katecheten, die einen Gott verkündeten, der dem Leid der Menschen nicht gleichgültig gegenübersteht. In Erkenntnis dieses Gottes fühlten sie sich bestärkt in ihrer Würde und begannen von nun an ihre Rechte einzufordern. So wie in diesem Beispiel die Deutung der Botschaft Gottes im konkreten historischen Kontext geschah, bleibt die stete Aufgabe, das Evangelium auf die aktuelle Wirklichkeit zu übertragen.

3.3 Handeln – praktische Konsequenzen der befreiungstheologischen Hermeneutik

Im Hinblick auf Armut und Ungerechtigkeit beschreiben Clodovis und Leonardo Boff als Konsequenz dieser Hermeneutik die daraus folgende Praxis der Theologie der Befreiung wie folgt: Sie

„(...)geht vom Handeln aus und führt zum Handeln hin, und dieser Rundgang ist ganz getränkt und eingehüllt von der Atmosphäre des Glaubens. Von der Analyse der Realität der

29 Vgl. ebd., 75.

30 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 45f.

Unterdrückten schreitet sie durch das Wort Gottes, um schließlich zur konkreten Praxis zu gelangen.“³¹

Weil sie sich als Theologie sieht, die vom Handeln ausgeht und wieder darin mündet, ist sie durch und durch „streitbare und engagierte“ Theologie und in diesem Sinne politisch.³² Ein handelnder Mensch ist in seinen Aktionen immer politisch, weil er durch seine Handlungen unweigerlich Position bezieht. In jeder Diskussion, in der jemand um seine Meinung gefragt wird und diese klar äußert, agiert dieser im weiteren Sinne politisch.

Ellacuría bezeichnet Armut und Unterdrückung zwar vorrangig als ethische Begriffe, wo es um Aspekte der Beschaffenheit sozialer Systeme geht, sie beanspruchen seiner Ansicht nach jedoch darüber hinaus eine theologische Bedeutung.³³ Als hauptsächlich ethische Begriffe fragen sie das Sozialsystem einer Gesellschaft an und kritisieren es, theologisch weisen sie auf eine Ungerechtigkeit hin, die dem biblischen Schöpfergott zuwiderläuft. Vor allem in der Exoduserzählung, wo die Bedeutung Gottes als parteilicher und mit den Unterdrückten solidarischer kulminiert, zeigt sich, dass er auch aktiv in die Geschichte hineinwirkt. So sind Christ/innen im Glauben an diesen Gott, herausgefordert, sich in ihrem theologisch-ethischen Handeln zu positionieren und konkret zu werden.

Nach den Brüdern Boff darf Theologie niemals auf einen Aktionismus reduziert werden: Dass sie „eingehüllt von der Atmosphäre des Glaubens“ ist, bedeutet, dass sie niemals auf Handeln allein reduziert werden kann. Es braucht nach den Brüdern Boff auch Momente der „Kontemplation“, des Gebets und das Bewusstsein, dass das Handeln immer vom Glauben getränkt ist. Erst durch ihn bekommt das theologisch-ethische Handeln seine Ausrichtung. Es ist immer wieder notwendig, in den spirituellen Rückzug zu gehen, um Erkenntnisse, Positionen und Handeln auf Gott hin zu reflektieren.³⁴ Dennoch bleibt die Konkretisierung des Glaubens im Handeln, gerade, wenn es um den Terminus der Befreiung geht, und im Sinne der Nachfolge Christi, *der* Hauptfaktor.

31 Ebd., 51

32 Vgl. ebd.

33 Vgl. Ellacuría: Eine Kirche der Armen, 188.

34 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 51.

III. Christus im Spannungsfeld der Wirklichkeit

Nach dem Versuch, die grundlegendsten Elemente der Theologie der Befreiung darzustellen, um in ihr auch eine Christologie der Befreiung verorten zu können, soll nun die Systematik dieser Christologie und ihre Konsequenz in der Nachfolge entfaltet werden. Die Untersuchungen stützen sich dabei wesentlich auf die Christologie des spanisch-salvadorianischen Theologen Jon Sobrino. Ursprünglich aus Spanien, lebt der Jesuit seit 1957 in El Salvador, wo er an der Universität José Simeón Cañas Theologie lehrt. Er entwarf – gemeinsam mit anderen Theolog/innen – eine Systematik der Christologie der Befreiung, die, ausgehend vom lateinamerikanischen Kontext und vor dem Hintergrund der Theologie der Befreiung, ein neues Christusbild präsentierte: nämlich von einem vorrangig absoluten und jenseitigen Christus hin zu einem in der Geschichte wahrnehmbaren Jesus Christus. Mit dem Konzil von Chalkedon wurde fundamental festgehalten, dass Jesus Christus beide Naturen, die göttliche und die menschliche, in sich vereint. Während in der Theologiegeschichte jedoch zumeist der göttlichen Natur Aufmerksamkeit geschenkt wurde, legt die Theologie der Befreiung in ihrer Christologie den Schwerpunkt klar auf den historischen Jesus, auf das Menschsein Jesu Christi.³⁵ So wie die Theologie der Befreiung insgesamt den Kontext, in dem sie Theologie betreibt, ernst nimmt, stellt sie in ihrer Christologie Jesus als das Vorbild schlechthin dar, das Gottes Heilsplan in der Wirklichkeit real werden ließ.

1. Wirklichkeit als Wirkungsort Christi

In diesem Kapitel geht es nicht um die Ausleuchtung des Facettenreichtums eines Wirklichkeitsbegriffes an sich, sondern um die Wirklichkeit als Ort des Lebens und Wirkens Christi und seiner Relevanz für den Glauben heute. Die primären Fragen hierbei sind: Wie ist Gottes Gegenwart in der menschlichen Wirklichkeit erfahrbar? Welche Ausrichtung bekommt menschliches Sein und Handeln dadurch? Was bedeutet Wirklichkeit, wenn sie als Wirkungsort Christi definiert wird? Es geht um den Versuch

³⁵ Dies wird in Punkt 3.1 dieses Kapitels näher erläutert.

einer Erläuterung, warum die uns umgebende Wirklichkeit in der Christologie und Nachfolge Christi eine zentrale Rolle spielt.

Dass die Wirklichkeit, im Sinne des geschichtlichen Kontextes, sowohl in der Erkenntnis Jesu Christi, als auch in der Nachfolge eine zentrale Rolle spielt, bezeichnet Sobrino als etwas Neues in der Christologie. Was für den Glauben eine „zentrale Wahrheit“ ist, nämlich, dass Christus der „Herr der Geschichte“ ist und sich in ihr beständig zeigt, muss auch in das systematische Nachdenken einer Christologie eingebunden werden. Denn darin reicht es nicht zu sagen, *dass* er sich zeigt, sondern vielmehr muss untersucht werden, *wie* er gegenwärtig ist. Würde er sich nicht fortwährend zeigen, wäre die Christologie nur eine „Reinterpretation des Vergangenen“ und würde damit in einem „christologischen Deismus“ münden, in der Annahme, er wäre in den „Anfängen des Glaubens“ präsent gewesen, hätte sich aber letztlich von der Welt abgewandt. In der Rede von den „Zeichen der Zeit“ im 2. Vatikanischen Konzil wird der Gedanke der „Gegenwart Christi“ zum zentralen Element und Auftrag der Kirche. Es gilt die „Zeichen“ zu erkennen, in denen sich die Präsenz Christi zeigt, denn sie sind „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes“ (Gaudium et spes 11). Geschichte erhält nach diesem Verständnis sakramentalen Charakter.³⁶ Durch das Interpretieren der „Zeichen“ der Präsenz Christi, bekommen wir durch ihn hindurch auch einen Zugang zu Gott.

2. Gotteserfahrung in der Wirklichkeit

Unser Glaube bezieht sich immer auf die Schöpfung, auf das durch die Liebe Gottes Geschaffene. Wir erkennen Gott als Erstursache der existenten Welt.³⁷ Aber wie, und vor allem wo, zeigt sich diese fortdauernde Selbstmitteilung Gottes?

Gotteserkenntnis bzw. die Begegnung mit Gott bewegt sich immer in einem Spannungsfeld, das Leonardo Boff zwischen Immanenz, Transzendenz und Transparenz einordnet. Dies tut er vor dem Hintergrund, dass Gott niemals nur „innerhalb oder oberhalb der Welt, sondern zusammen mit der Welt, in der Welt und durch die Welt“

36 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 45.

37 Vgl. Trigo: Schöpfung und materielle Welt, 637.

erkennbar ist.³⁸ Damit grenzt er sich von einer Vorstellung der Begegnung mit Gott ab, die in ihm ein reines Mysterium sieht, das den Menschen vollkommen verborgen bleibt. Auch wenn uns Gott letztlich immer ein Geheimnis bleiben wird, so ist nach Boff Gott nur dann „wirklich und bedeutsam“, wenn er „aus den Tiefen eigener Erfahrung in der mit anderen geteilten Welt auftaucht“. Darum bezeichnen wir Gott in einem ersten Schritt der Begegnung mit Namen, in denen sich bestimmte Vorstellungen über ihn äußern, z.B. Gott als liebender Vater oder umsorgende Mutter.³⁹ Wir entwickeln Bilder, die ihn mit der menschlichen Immanenz in Verbindung bringen und begreifbar machen. Gott ist hier ganz real, *in* der Welt, ein *Du* zu dem wir sprechen können, an das wir uns wenden können, mit dem wir unsere Begeisterung teilen, dem wir unser Leid klagen.

In einem zweiten Schritt merken wir aber, dass diese Bezeichnungen niemals ausreichen können, um Gott zu beschreiben. Wir merken, dass er jenseits der Grenzen unseres Denkens steht. Es scheint als könnten wir nichts von ihm wissen, als hätte er mit den Dingen der Welt nichts gemein. Er wird zum völlig Anderen, zum Transzendenten.⁴⁰ Es ist der Moment, wo uns das Mysterium Gott überwältigt, und wir begreifen, dass er uns letztlich entzogen bleibt.

Im dritten Schritt „versöhnen“ wir uns mit unseren Bezeichnungen, wir überwinden die Unzulänglichkeit unserer Bilder, in denen wir versucht haben Gott zu beschreiben. Wir erkennen, dass wir den absoluten Erklärungsanspruch loslassen müssen und unser Zugang zu Gott über die Bilder erfolgt, die wir uns von ihm machen. Auch wenn wir Gott in ihnen niemals vollkommen erschließen können, bleiben wir weiter suchend nach Begriffen und Bildern, weil wir, um deren Begrenztheit wissend, frei geworden sind vom Begehren, Gott damit zu begreifen und damit – überspitzt formuliert – „in den Griff zu bekommen“.⁴¹ Alles, was wir über Gott glauben, denken und sagen, ist nur eine Annäherung, die Bilder sind „Gerüste und nicht der Bau selbst“. Alles kann nun „transparent werden für Gott, weil alles bildhaft ist“. Die Wirklichkeit wird so zum Abbild für Gottes „Weisheit, seine Liebe, Barmherzigkeit“.⁴² Das einzige, das dem

38 Vgl. Boff: Gott erfahren, 9.

39 Vgl. ebd., 9f.

40 Vgl. ebd., 11.

41 Vgl. ebd., 13.

42 Vgl. ebd.

Menschen als Auftrag bleibt, ist, die Welt in ihrer Tiefe wahrzunehmen, den Blick zu fokussieren, denn dann sind die Dinge, wie Boff sie nennt, transparent. Dies ist die Grundlage des Panentheismus: „Alles ist in Gott, auch wenn nicht alles Gott ist; ebenso wie Gott in allem ist, auch wenn Gott nicht alles ist.“⁴³ Die Welt wird dann zu einem großen Sakrament, alles, was uns umgibt, ist aus demselben Ursprung.⁴⁴ Wie sich Gottes Wahrnehmbarkeit im Sinne der Theologie der Befreiung äußert, bringt Leonardo Boff gemeinsam mit seinem Bruder Clodovis so auf den Punkt:

„Gott ist kein unbeteiligter Zuschauer beim Drama der Geschichte, in dessen Verlauf gewöhnlich die Mächtigen ihren Willen durchsetzen. Die biblischen Schriftsteller stellen uns Jahwe oft als „go'el“ vor, als den Fürsprecher der Schutzlosen, den Vater der Waisen und Anwalt der Witwen (vgl. Ps 68,6f.; Jer 21 und 22; Ijob 19,25)“.⁴⁵

In der Theologie der Befreiung stellt sich Gott im Bild eines lebendigen, Partei ergreifenden Gottes vor. Einerseits ist Gott immer Mysterium, er kann und wird niemals in seiner Größe mit den Köpfen der Menschen fassbar sein. Somit bleibt er uns letztlich immer entzogen und auf diese Weise transzendent. Und dennoch ist er kein Geheimnis, das wir nur anbeten und fürchten können, sondern auf das wir voll Hoffnung vertrauen dürfen. Dabei kommt der Exoduserzählung im Zusammenhang mit der Wahrnehmung Gottes eine zentrale Rolle zu. Gott wird hier als aktiv handelnder in der Geschichte gegenwärtig. In der Befreiung der Israeliten aus der Knechtschaft des Pharaos zeigt er sich als befreiender, liebender und parteilicher Gott, der den Schrei seines Volkes hört, und der sich eindeutig an der Seite der Unterdrückten positioniert. Auch wenn der Exodus, die Befreiung aus der ägyptischen Fron, ein politisches Ereignis war, stellt sich darin der Ursprung einer zugleich durch und durch religiösen Erfahrung dar: in der Befreiung aus der Sklaverei und einem zukünftigen Leben in Freiheit und Würde. Gottes Handeln reicht hier im Sinne Boffs in die menschliche Immanenz hinein und präsentiert ihn als Verteidiger der Rechte des Menschen, der „Bild und Gleichnis Gottes“ ist.⁴⁶

Dieser Gott, der die Trinität der Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist ist, lebt uns nach Boff darüber hinaus einen „Prototyp“ vor, wie wir Gemeinschaft leben sollen. So wie Gott sich in vollkommener Gemeinschaft und „gegenseitiger Verwiesenheit und

43 Ebd., 13.

44 Ebd., 43.

45 Vgl. Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 64.

46 Vgl. ebd.

Gleichheit“ der drei verschiedenen Personen darstellt, liegt in diesem Mysterium, „was nach dem Willen des dreieinen Gottes die Gesellschaft sein soll: In der Bejahung und Respektierung der einzelnen Person sollen die Menschen so zusammenleben und -wirken, daß sie eine einzige Gesellschaft von Gleichgestellten und Brüdern [...und Schwestern, E.-C.S] bilden“.⁴⁷

In einem nächsten Schritt soll in Bezug auf die Trinität Gottes und einer Christologie der Befreiung aufgezeigt werden, was „christliche Gotteserfahrung“ bedeutet. In Jesus Christus wird das Mysterium „Fleisch und Geschichte“.⁴⁸ Die Liebe Gottes, seine Fürsorge und Hinwendung zum Menschen, wird im Christusgeschehen in die menschliche Wirklichkeit hinein transparent. „In Jesus begegnen göttliche Transzendenz und menschliche Immanenz einander und machen ihn transparent für Gott.“⁴⁹ Wenn bereits mehrfach eine fortwährende Präsenz Christi bekundet wurde, so zeigt dies, dass durch die Zeichen seiner Präsenz auch ein permanenter Zugang zu Gott möglich ist.

3. Gott mit uns – der Menschgewordene

„Jesus ist Gott in unserem Elend, der ewige Sohn, der einen konkreten, geschichtlich datierten und gesellschaftlich situierten Juden angenommen hat.“⁵⁰ In der Inkarnation Christi, in der Annahme der historischen Figur Jesu, geschieht nach Leonardo und Clodovis Boff etwas Entscheidendes: In der Verleiblichung des Logos in der Person Jesu Christi werden der Mensch und die menschliche Realität in ihrer Beschaffenheit, die die Sündhaftigkeit einschließt, akzeptiert.⁵¹ Gott macht in der Inkarnation seines Sohnes sich und seine Liebe zu den Menschen und zur Welt sichtbar. Dieser Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist, stellt sich als leibliches, fleischliches, angreifbares Wesen in diese Welt hinein. Er ist nicht *von* der Welt, und doch stellt er sich bewusst *in* die Welt und ihre Wirklichkeit hinein. Christus wirkt so aktiv in diese Realität hinein. Durch ihn wird die Parteinahme für die Marginalisierten und Befreiung

47 Vgl. Boff: Gott erfahren, 65.

48 Vgl. Boff: Gott erfahren, 81.

49 Ebd., 82.

50 Boff Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, 66f.

51 Vgl. ebd.

der Unterdrückten dieser Welt evident (vgl. Lk 6,20; 7,18; Mt 19,16; 25,31 u.a.). Er bleibt nicht nur Unterweiser, der die göttliche Botschaft lehrt, vielmehr lässt er in seinem Handeln Gott sichtbar werden. Darin wird der Wille Gottes konkret, löst sich aber nie vollkommen in der Weltlichkeit auf.⁵² Nie hat er seine Bezogenheit, sein Woher, seine Wurzeln, aus der er seine Kraft bezog, vergessen oder verleugnet – im Gegenteil: Aus dieser Verwurzelung, dieser Gottesbezogenheit heraus gestaltete er das Dasein in der Wirklichkeit dieser Welt. Leonardo Boff beschreibt Jesu Wahrnehmung der Wirklichkeit mit einem kontemplativen Blick auf die Welt, mit dem er sie niemals rein profan, sondern immer in Beziehung zu Gott sieht.⁵³ Wie diese Bestimmtheit Jesu Christi als von Gott in diese Welt Gesandter beschaffen ist, soll nun erläutert werden.

3.1 Jesus und Christus

Sobrino verweist an dieser Stelle auf die Doppelbedeutung Jesu Christi, der in seiner „Totalität“ aus einem „historischen Element (Jesus) und einem transzendenten Element (Christus) besteht“.⁵⁴ Durch unseren Glauben bekennen wir uns zu dem einen Jesus Christus, zu ihm als eine die historische Person übersteigende Wirklichkeit. Dass Christus als Geschenk Gottes in diese Welt gekommen ist, ist Glaube. Dieses Glaubensmoment bezeichnet Sobrino als Christologie von oben, als „Deszendenzchristologie“. Worin dieses Geschenk besteht, kann allerdings nicht im Abstrakten der transzendenten Bedeutung Jesu Christi erfasst werden, sondern nur in seiner historischen Manifestation in der Person Jesu, als der, der sich der Welt und der Menschen in ihr bis ins Letzte angenommen hat. Hierfür wird der Begriff der Christologie von unten bzw. „Aszendenzchristologie“ gebraucht. Die Christologien haben nach Sobrino nicht die Aufgabe, die Dimension des Glaubens zu beweisen oder zu widerlegen, weil dies nicht Sache des Glaubens ist. Sie müssen aber sehr wohl aufzeigen, wie sich der Geschenkcharakter präsentiert, wie er in der menschlichen Immanenz konkret wird.⁵⁵ Gleichzeitig braucht es das Bewusstsein, dass sich die Rede von Gott oder Jesus als Christus immer im Grenzbereich des Transzendenten aufhält.

52 Vgl. Boff: Gott erfahren, 94.

53 Vgl. ebd., 94.

54 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 61.

55 Vgl. ebd., 62.

Aussagen im Glauben sind als solche immer transzendente, also letztlich von der menschlichen Erkenntnis nie vollkommen fassbar, da sie auf eine den Menschen übersteigende Wirklichkeit verweisen. Sie sind aber auch niemals von der menschlichen Rationalität als abgekoppelt zu sehen, da sie dieser ja entstammen. Sobrino bringt für diesen Grenzbereich ein Beispiel aus der Schrift: Wenn Mose im Zuge der Befreiung aus Ägypten Gott als Befreier preist, ist dies als solche eine Glaubensaussage, die den menschlichen Verstand übersteigt. Dahinter steht jedoch die konkrete Erfahrung der Befreiung aus der Sklaverei. Grenzbegriffe werden immer mit konkreten Ereignissen in Verbindung gebracht. Genauso verhält es sich laut Sobrino in der Christologie: Man kann nur dann Jesus als Christus proklamieren, wenn man dessen Geschichte und Wirken kennt. Mit dieser Argumentation begründet Sobrino die in der Befreiungstheologie vorherrschende Präferenz für den historischen Jesus.⁵⁶ Wie sich dieses konkrete Handeln als befreiendes Handeln in der Welt, in unserer Wirklichkeit ausgestaltet, ist der heutige Ausgangspunkt einer aktuellen und relevanten Christologie.

In der Geschichte kam es jedoch zum Vorzug der transzendenten Bedeutung gegenüber der des historischen Jesus. Vor allem der Gnostizismus und der Doketismus lösten, mit ihrer Ablehnung der Leibhaftigkeit Christi, eine gewaltige Krise in der frühen Kirche aus. Dass es zu solchen Entwicklungen kommen konnte, begründet Sobrino damit, dass das Substantiv Jesus, das konkret eine menschliche Person benennt, nicht nur mit dem Adjektiv Christus, dem Gesalbten gefüllt wird, sondern beliebig mit allen Adjektiven gefüllt werden kann, die dem Substantiv nicht gerecht werden oder sogar dieser Bedeutung entgegengestellt sein können. Es geht ihm um die Problematik, das Substantiv Jesus manipulativ einzusetzen, die später im Punkt 3.4 dieses Kapitels noch genauer erläutert wird. Sobrino betont, dass genau in den Begriffsbestimmungen Jesus und Christus die Gefahr des sündhaften Einflusses menschlicher Manipulation liegt. Denn es wäre auch möglich Christus zu bestimmen, ohne zu bedenken, wer Jesus war. Daher ist in seinem Verständnis in der Entwicklung einer Christologie ein gedanklicher Umkehrprozess nötig, der seinen Ausgangspunkt nicht bei einem beliebig bestimmten Christus nimmt, sondern von Jesus her auf Christus blickt und untersucht „was sich von

⁵⁶ Vgl. ebd., 62f.

Jesus aus als göttlich und als menschlich erweist.“⁵⁷ Nur von der Person Jesu her ist die theologische Bestimmung Christus eben nicht beliebig, sondern konkret durch das Wirken dieser Person und des daraus folgenden Anspruchs in der Nachfolge bestimmt. Der Problematik eines Verständnisses vom historischen Jesus ist sich Sobrino bewusst. Anhand der dogmatischen Bestimmung der zwei Naturen Christi im Konzil von Chalkedon untersucht er verschiedene mögliche Ausgangspunkte einer Christologie. Die konziliare dogmatische Bestimmung ist seiner Ansicht nach in ihrer fundamentalen Aussage über die „grundlegende Struktur“ Christi von jeder Christologie zu achten, für den Ausgangspunkt einer Christologie aber dennoch ungeeignet. Dies begründet er damit, dass die dogmatischen Aussagen ipso facto nichts bestimmen können, was über die Schrift hinausgeht. Somit sind die dogmatischen Sätze vielmehr Ergebnis einer Untersuchung der Schrift, als ihr Ursprung. Darüber hinaus setzt er sich mit den „biblisch-dogmatischen“ Aussagen, wie er sie nennt, und dem Fokus auf das Kerygma als mögliche Ansatzpunkte, auseinander.⁵⁸ Warum er sich in seiner christologischen Systematik von diesen Konzepten abgrenzt, und der gewählte Ausgangspunkt beim historischen Jesus als sinnvollster erscheint, soll nun vertieft werden. Dabei geht es ihm nicht um eine völlige Ablehnung dieser Ansätze, aber sehr wohl um das Aufzeigen ihrer Grenzen.

In den dogmatischen Aussagen sieht Sobrino, über das bereits Erläuterte hinaus, das Problem der sprachlichen Vermittlung. Er kritisiert, dass ihre Begrifflichkeit zu hoch ansetzt, um im pastoralen Kontext einfach erklärt werden zu können. Neben diesen äußerlichen Schwierigkeiten liegt die Herausforderung darin, dass das Dogma zwar das wahre Mensch- und Gott-Sein Christi postuliert, aber dies nicht von Jesus aus Nazareth her bestimmt; dies kann höchstens implizit angenommen werden. Gott wird hier in Kategorien gedacht, ohne seine Manifestation, seinen Handlungen in der Welt, die ja wiederum durch Jesus Christus sichtbar werden. Sobrino plädiert in seinem Verständnis des historischen Jesus für den bereits genannten Umkehrprozess, der Gott nicht von abstrakten Kategorien her denkt, sondern von der Praxis, den sichtbaren Handlungen, ausgeht.

57 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 65.

58 Vgl. ebd., 66f.

„Wenn wir aber auf wirklich christliche Weise die Erlösung Christi verallgemeinern wollen, müssen wir von dieser konkreten Befreiung ausgehen, die Jesus brachte, und nicht von einer Erlösung im allgemeinen.“⁵⁹

Als Erweiterung der dogmatischen Aussagen wurden in der Theologie biblische hinzugefügt, die Sobrino in seiner Untersuchung als „biblisch-dogmatisch“ bezeichnet. Diese gehen zwar wiederum nicht vom historischen Jesus aus, sondern von seiner einzigartigen Wirklichkeit als Messias und Herr bzw. von den fundamental theologischen Geschehnissen seines Lebens wie Auferstehung, Jungfrauengeburt etc. In ihnen geschieht die sprachliche Vermittlung zwar einfacher, aber auch sie setzen den historischen Jesus unausgesprochen voraus. Jedoch ist nach Sobrino ohne dessen Kenntnis kein Bekenntnis zu Jesus als Christus, Messias oder Herr möglich. Außerdem bietet das Neue Testament mehrere biblisch-dogmatische Versionen einer Christologie an, die ihren Fokus verschieden legen, weswegen es einen gemeinsamen Bezugspunkt braucht, um jene zu systematisieren. Obwohl es auch im historischen Jesus mehrere Deutungsmöglichkeiten gibt, ist er der geeignetste Ansatz, weil in ihm die „Verschiedenheit der Christologien“ fundiert ist.⁶⁰ Den dritten Weg, den Sobrino als möglichen Ausgangspunkt beleuchtet, ist der über das Kerygma. Dabei bezieht er sich auf den deutschen protestantischen Theologen Martin Kähler und den deutschen evangelischen Theologen Rudolf Bultmann.

In seinen vergeblichen Versuchen einer Rekonstruktion der Biografie Jesu war es M. Kähler, der 1892 einen *wahren* Christus postulierte, nämlich den Christus, der verkündet wird und an den wir glauben, also einen kerygmatischen Christus. Rudolf Bultmann, der diesen Ausgangspunkt übernahm und entfaltete, bestätigte diese Aussage. Die Annahme, den Anfang bei einem nicht bekannten historischen Jesus zu nehmen, sei seiner Meinung nach, angesichts fehlender Historizität, unmöglich. Das Wesentliche seien Tod und Auferstehung Christi, zu der zu bekennen sich der Mensch entscheiden kann, oder eben nicht. Sobrino würdigt diesen Ansatz, weil dieser ein konkretes Ereignis in der Wirklichkeit als Ausgangspunkt beschreibt. Andererseits sieht er die Grenze darin, dass dieses Konzept an eine individualistische Philosophie

59 Sobrino: Christologie der Befreiung, 67f.

60 Vgl. ebd., 68.

gebunden ist. Außerdem erkennt er darin keinen fassbaren Gegenstand, an der sich die Nachfolge konkret orientieren könnte.⁶¹

„Die Auferstehung Christi war notwendig, um den Glauben an Christus entstehen zu lassen. Sie ist deshalb die Bedingung der Möglichkeit jeder Christologie. Aber sie ist kein brauchbarer Ausgangspunkt, denn die Auferstehung führt solange nicht notwendig zum wirklichen Christus, wie nicht klar ist, wer auferstanden ist (Jesus von Nazaret), warum er auferstanden ist (damit sich die Gerechtigkeit Gottes gegen die Welt der Ungerechtigkeit behauptet) und wie man sich dem Auferstandenen zuordnen kann (in der Nachfolge Jesu in ihrer umfassenden Bedeutung).“⁶²

In der Zeit des 2. Vatikanischen Konzils wuchs der Fokus auf den historischen Jesus, um die soziale und pastorale Bedeutung des Christlichen zu untersuchen. Sobrino erwähnt an dieser Stelle vor allem den deutschen katholischen Theologen Karl Rahner, der Christus als Menschen in den Vordergrund rückte, um zu zeigen, dass Jesus Christus kein Mythos war und ist, und die Inkarnation von seinem Menschsein getragen ist und nicht von einem als Mensch verkleideten Gott.⁶³ Die Offenbarung Gottes in der Person Jesu führt auf sichtbarem Weg wieder zum Mysterium Gottes hin. Dies stellt nach Sobrino etwas Neues dar. In Jesu Handlungen wird Gott selbst offenbar und umgekehrt: durch die Handlungen wissen wir von Gott.

In der lateinamerikanischen Christologie wurde diese Forderung der Hinwendung zum historischen Jesus noch verstärkt, weil versucht wurde, das historische Wirken Jesu mit der aktuellen Historizität zu verbinden, also die Frage nach der Kontextualität zu stellen. Im Sinne dessen wurde das befreiende Handeln Jesu gesucht und nicht ein Bild eines Mythos, der der Situation von Unrecht und Leid vermeintlich neutral gegenübersteht, oder – was noch schlimmer ist – diese sogar verstärkt und legitimiert. Sobrino geht hier noch einen Schritt weiter: Er sagt, das Ziel der europäischen Christologien sei es, Jesus nicht nur als Mythos, sondern als Inhalt einer Nachfolge zu bestimmen und so dem Menschen Sinn zu geben. In einer lateinamerikanischen Christologie geht es aber nicht nur primär um diese Sinnfrage, sondern vor allem um eine reale Antwort auf die „Tragödie, die sich in der Wirklichkeit abspielt.“⁶⁴ Mit dem „historischen Jesus“ meint Sobrino nicht primär seine geschichtliche Datierbarkeit, sondern vielmehr die Überlieferung seiner Praxis. In Jesu Handeln verwirklicht sich all

61 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 69f.

62 Ebd., 71.

63 Vgl. ebd., 72.

64 Vgl. ebd., 79.

das, was die Person Jesu ausmacht. Sie ist das Zentrum, wenn es um die Nachfolge geht; Jesus selbst bezeichnet lebendige Nachfolge als Fortführung seiner Praxis. Die Überlieferung seines Handelns gibt uns nicht nur einen Einblick in sein Tun, sondern darüber hinaus ein Verständnis seiner Person, wer Jesus von Nazareth war. Es lässt uns außerdem seine Prioritäten und sein Verhältnis zu Gott erahnen.⁶⁵ Seine Praxis zeigt, wie er auf seine damalige Wirklichkeit reagierte in seiner Parteilichkeit und seinem Einsatz für die Marginalisierten in jeglicher Form.

Sich zu diesem Jesus auch als Christus zu bekennen, ist nach Sobrino ein Glaubenssprung, der sich aus der Nachfolge erschließen kann, weil man durch sie weiß, zu welcher Person bzw. zu welchem Wesen man sich bekennt. „Aus der Nähe und Ähnlichkeit in der Nachfolge heraus kann der Sinn entstehen, ihn als Christus, als Offenbarung des wahren Gottes und des wahren Menschen zu verkünden.“⁶⁶

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nach Sobrino, im „historischen Jesus“ der geeignetste Ursprung für eine Grundlegung der Christologie besteht, weil sich darin konkrete Handlungsweisen erkennen lassen, die dem gläubigen Menschen in der Nachfolge Anhaltspunkt und Vorbild sein können. Darüber hinaus kann man sich nur im gläubigen Vollzug zu Christus bekennen, wenn im Leben Jesu und in seinen Handlungen die Größe und Macht Gottes einsehbar geworden sind. Würde man, wie der Gnostizismus und der Dokerismus es taten, die Leibhaftigkeit Jesu Christi negieren, wäre die Inkarnation des Logos in seiner umfassenden Fülle pervertiert, denn ohne Gottes Eintreten in die Geschichte ließe sich nichts von Jesus, und somit auch nichts von Gott aussagen. Nimmt man die Geschichtlichkeit Gottes ernst, ergibt sich daraus eine bleibende Konsequenz in der Wahrnehmung der Wirklichkeit und somit in der Nachfolge.

3.2 Die Wirklichkeit als christliche Herausforderung

Als Menschen sind wir in diese Wirklichkeit, in diese Welt mit allem Sein, das uns umgibt, hineingestellt. Gott stellt den Menschen in seine Schöpfung als sein Abbild und fordert ihn zur aktiven Mitgestaltung, zu schöpferischem Handeln *in* der Welt auf:

65 Vgl. ebd., 80f.

66 Vgl. ebd., 86.

„Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.“(Gen 1,26) Die Wirklichkeit, wie wir sie wahrnehmen und glauben bestmöglich mitzugestalten ist ohne Frage subjektiv, und dennoch lenkt das Christentum, das aktive Christ/in-Sein dabei den Blick in eine ganz bestimmte Richtung, es bekommt eine konkrete Ausrichtung. Gottes Verbundenheit und Solidarität mit der Welt und seine Verheißung für die Welt gipfelt für uns Christ/innen im Christusgeschehen, in seiner Praxis gibt er uns die Ausrichtung für unser Handeln heute. Aus der Kenntnis und Deutung dieser Praxis lassen sich Grundmaxime ableiten, die für unser Handeln im jeweiligen Kontext Konsequenzen haben. In diesem Sinne ist Christi Handeln normativ durch alle Zeiten hindurch.⁶⁷ Wenn wir über Christus, sein Wirken und seinen Auftrag an uns nachdenken, ist es nach Sobrino nötig, zwischen zwei Quellen der Offenbarung Christi zu unterscheiden: Einerseits die Überlieferung der biblischen Texte, andererseits seine bleibende Mitteilung in der veränderlichen Geschichte. Es wäre einfach zu sagen, dass die bleibende Quelle der Schrift auf jede kommende Situation hin angewendet werden kann, und der Ort des Handelns Jesu nur für pastorale Fragen relevant sei. Dagegen richtet sich der Ansatz „progressiver“ Christologien, die für eine grundlegende Botschaft der Befreiung plädieren, die in der Schrift verankert ist und sich in dieser Wirklichkeit als Auftrag Christi durchzieht.⁶⁸ „Der Ort ist also für die Christologie wichtig, damit sie die Quellen der Vergangenheit und der Gegenwart richtig nutzt.“⁶⁹ Damit ist nach Sobrino aber nicht nur der geografische Ort gemeint, das „ubi“, sondern vor allem auch eine substantielle Wirklichkeit, das „quid“, von der sich die Theologie im Sinne der Nachfolge befragen lassen muss.⁷⁰ Diese substantielle Wirklichkeit präsentiert sich in der Theologie der Befreiung, und näher hin im befreienden Christusbild, in der Wirklichkeit der Armen. Um diese christologische Option zu begründen, greift er einerseits auf den Zusammenhang zwischen Jesus und den Armen in den biblischen Schriften zurück und verweist gleichzeitig darauf, dass die Armen das wichtigste „Zeichen der Zeit“ sind. „Sie stellen die stärkste, am meisten Anstoß

67 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 83.

68 Vgl. ebd., 43f.

69 Ebd., 49.

70 Vgl. ebd., 49.

erregende, prophetische und apokalyptische Präsenz des christlichen Gottes dar.“⁷¹ Diese Wirklichkeit kann im Sinne der Nachfolge nur herausfordern, wenn man an eine Verheißung der göttlichen Wirklichkeit, an das Reich Gottes⁷² glaubt, in dem der Zustand der Armut dem biblischen Schöpfergott zuwiderläuft. „Grundlegender Inhalt“ Jesu Praxis einer Verwirklichung des Reiches Gottes ist die „Befreiung der Unterdrückten“. Wenn Sobrino die Armen als „Anstoß erregend“ bezeichnet, bedeutet dies, dass ein Mensch, der Jesus nachfolgen will, diesem Faktum nicht gleichgültig gegenüberstehen kann.⁷³ Somit sind alle Christ/innen aufgerufen, sich orientierend am Handeln Jesu an der Verwirklichung des Reiches Gottes beizutragen.

Durch meine Erfahrungen in Lateinamerika und auf den Philippinen durfte ich selbst den Ort der Armen in all seinen Facetten erleben. Die Armen und ihre Lebenssituation, das Mitleben mit den Familien und ihr Alltag erwiesen sich für mich als Ort christlicher Offenbarung. Die Worte aus Joh 10,10, wie man angesichts von Leid und Unterdrückung von einem liebenden Gott sprechen kann, bekamen eine neue Dringlichkeit. Meine Theologie und christliche Nachfolge konnten spätestens von da an nicht mehr an dieser Wirklichkeit vorbei. In den Menschen als Volk, sowie in jedem einzelnen, war Christus im Heute spürbar und präsent.

3.3 Die Welt der Armen als „sozial-theologaler Ort“

Dass der Ort, an dem Theologie der Befreiung ihren Ursprung hat, die Art christologischen Glaubens und Denkens beeinflusst, ist schon öfter erwähnt worden. Im Folgenden soll die Welt der Armen als „sozial-theologaler Ort“ phänomenologisch betrachtet werden.⁷⁴ Der soziale Ort verweist den Theologen/die Theologin immer wieder auf ihren Bezugspunkt, der nicht außerhalb der Erde, der Schöpfung, sondern mitten in ihr steht und sich unter „bestimmten materiellen, ideellen, kulturellen und kirchlichen Produktionsbedingungen erstellt.“⁷⁵

Dadurch wird aber nicht nur das Denken, sondern ebenso der Glaube durchdrungen und lässt beides in der Form der Parteilichkeit zum Ausdruck kommen. Ziel ist und

71 Ellacuria, : Discernir, 58., in: Sobrino: Christologie der Befreiung, 50.

72 Der Begriff Reich Gottes wird in Punkt 3.5 dieses Kapitels noch genauer ausgeleuchtet.

73 Vgl. ebd., 50.

74 Vgl. ebd., 54

75 Boff, Leonardo: Jesus Christus, der Befreier., in: Sobrino, Christologie der Befreiung., 54f.

bleibt die Armen zu befreien. Sobrino verweist an dieser Stelle auf die Kritik der Verkürzung der Befreiungstheologie auf rein soziale bzw. soziologische Themen und betont, dass in der Betrachtung der Welt als Schöpfung Gottes niemals eine solche Verkürzung möglich ist. Daraus ergibt sich auch die Begriffsbestimmung des „sozial-theologischen“ Ortes.⁷⁶ Eine Theologie, die sich die Wirklichkeit, und vor allem die der Armen zu eigen macht, kann nicht an ihrem Leid, ihrem Hungern und Sterben vorbeigehen. Man kann Sobrino nur zustimmen, wenn er behauptet, dass eine solche Realität keine neutrale Haltung zulässt. Denn wie kann man in Anblick des Leides neutral daran vorbeigehen, geschweige denn eine Theologie, die heute noch Relevanz beansprucht?

Christus kam als fleischgewordener Logos auf diese Welt, um den Menschen, die mit dem „Anti-Leben“ konfrontiert sind, mit unmenschlichem und unwürdigem Leid, die Fülle des Lebens zu verkünden und sie zu befreien. Seine klare Option für die Welt der Armen beschreibt Sobrino als epistemologisches Moment. Er verdeutlicht dies mit dem Bild des Lichts: Die Armen sind nicht nur die, denen das Licht im Sinne der frohen Botschaft gebracht wird, sie sind vielmehr das Licht selbst, das die Botschaft von innen heraus erhellt und sehend macht.⁷⁷ Das Nachdenken bekommt durch sie eine neue und spezifische Ausrichtung. Diese bestimmt Sobrino zweifach, einerseits durch das Überwinden der „Hybris“, andererseits durch das Mit-Leiden als Erstes und Letztes.

3.3.1 Überwinden der „Hybris“

In der Begegnung mit den Armen kommt man nicht umhin, sich mit der eigenen Hybris auseinanderzusetzen, die uns allen sowohl im Denken als auch im Tun anlastet. Es ist die Welt der Marginalisierten, die einen hier radikal auf den Boden der Tatsachen zurückholt. Auch die Christologie und mit ihr die Wahrheitserkenntnis muss sich bezüglich ihrer Hybris befragen lassen.⁷⁸ Dies gelingt nach Sobrino am besten durch die „Konfrontation mit einem wirklich Gekreuzigten.“⁷⁹ Diesen findet Sobrino in den sogenannten „gekreuzigten Völkern“, in deren Begegnung die Theologie darauf untersucht wird, ob sie rein ideologisch bleibt oder eben nicht. Der Terminus

76 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 55.

77 Vgl. ebd., 56f. Dies wird im Kapitel über das „Bringen der guten Nachricht“ noch näher erklärt.

78 Vgl. ebd., 58

79 Ebd., 58.

„gekreuzigtes Volk“ stammt aus dem Denken Ignacio Ellacurías. Er beschreibt den Ort der Theologie der Befreiung als „gekreuzigt“ mit der Absicht, jegliche Milderung der Umstände, in denen Menschen in Lateinamerika leben, auszuräumen. Sobrino belegt das mit Ausdrücken wie „ die Armen“ und „Dritte Welt“, womit zwar ein Ungleichgewicht angesprochen wird, sich durch den Terminus „gekreuzigt“ jedoch der Aspekt des Todes klarer verdeutlicht.⁸⁰

„In der Tat bedeutet Kreuz „Tod“, und genau diesem ist die Dritte Welt ausgesetzt: dem langsamen, aber wirksamen Tod, welchen die ungerechte Armut hervorruft, und dem gewaltsamen Tod, der sie trifft, wenn die Armen dieser Welt schlicht und einfach leben wollen (und dieses grundlegende Bedürfnis ist es, das fast immer hinter den sogenannten „Revolutionen“ steckt). Kreuz bedeutet außerdem, dass diese Völker nicht einfach sterben, sondern daß sie umgebracht, dem Tod zugeführt werden; es bedeutet, dass es Opfer gibt und Henker.“⁸¹

Der Umstand, dass dieses Kreuz die Realität für die Mehrheit der Menschen dieser Welt darstellt, der Tod greifbar nahe ist, und wir in der sog. „Ersten Welt“ in unserer Annahme des Lebens als etwas Selbstverständliches eine Minderheit darstellen, ist im Sinne Sobrinos Grundärgernis und Schock.⁸² In diesem Sinne sind die Gekreuzigten zu verstehen, die auf reale drastische Weise die Mauer der Hybris radikal durchbrechen.

3.3.2 Mit-Leiden als Erstes und Letztes

Das theologische Denken wird weiter durch das Mit-Leiden mit den Armen bestimmt. Mit-Leiden ist hier das erste und letzte Moment, von dem alles durchleuchtet sein muss.⁸³

Mit-Leiden kann hier nie als ein Be-Mitleiden verstanden werden, wo das Gegenüber nicht in seiner Ebenbürtigkeit wahr- u. ernstgenommen wird, sondern im Sinne eines Sich-Erschüttern-lassens und die eigene Hilflosigkeit als Form des Leidens zuzulassen. Ein solches Missverständnis würde dem Geist der Befreiungstheologie, der ja für genau diese Ebenbürtigkeit und Gerechtigkeit einsteht, gänzlich zuwider laufen. Den Ausgangspunkt eines Mit-Leidens bestimmt Sobrino durch die Theologie als „intellectus amoris“. Die Theologie bekommt ihre Ausrichtung vom Grundmoment der

80 Vgl. Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker., in: König/Larcher(Hg.): Theologie der gekreuzigten Völker, 118f.

81 Ebd., 118.

82 Vgl. ebd.

83 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 58.

Liebe, und die Begegnung mit den Armen löst im Hinblick auf diese Liebe Barmherzigkeit aus.⁸⁴

In diesem Begriff der Barmherzigkeit wird die Dimension des Mit-Leidens deutlicher. Beide Termini sind aufeinander verwiesen, doch steckt in ihnen nach Sobrino die Gefahr, ohne genauere kritische Beleuchtung als sentimentale, pathetische Denkweisen dazustehen. Dabei geht es hier im Mit-Leiden bzw. in der Barmherzigkeit um eine erste Reaktion im Hinblick auf das Leid, die zum Grundmoment einer Theorie und Praxis in der Befreiungstheologie wird. Auch in der Barmherzigkeit für fremdes Leid zeigt sich nämlich diese Grundoption, das Leiden des Gegenübers ernst zu nehmen. Im Sinne des Ersten und Letzten in der Theologie bedeuten Mit-Leiden und Barmherzigkeit eine Dimension, die den Glauben und das aus dem optionalen Glauben wachsende Tun durchleuchten muss. Mit dem Überwinden der Hybris und dem Mit-Leiden beschreibt Sobrino die Möglichkeit, dass sich die Theologie in ihrem Verständnis gänzlich von der Welt der Armen befragen lassen muss.

„Die Welt der Armen bewirkt, dass der theologische Verstand über sein eigenes Funktionieren nachdenkt und sich nicht nur fragt, ob das, was er *hervorbringt*, befreiend oder unterdrückend ist, sondern auch, ob sein Vorgehen das eine oder das andere *fördert*.“⁸⁵

Nach der Erörterung der Relevanz des Ortes für eine Christologie der Befreiung und ihrer Konsequenz in der Nachfolge, soll im nächsten Schritt die Bedeutung des Bildes bzw. der Vorstellung Jesu Christi beleuchtet werden.

3.4 Die Relevanz des Christusbildes

Unsere Vorstellung Jesu Christi prägt unsere Art den Glauben an ihn zu leben. Wenn Christus in Mk 8, 29 fragt „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“, verweist dies nach Sobrino auf die Bedeutung des Christusbildes für unsere Nachfolge.⁸⁶ Geht es um Nachfolge Christi, so ist nicht nur die Frage nach den Quellen des Wirkens Jesu zentral, es geht auch darum, welche Christusbilder hinter den verschiedenen Deutungen der Nachfolge stecken. Ausgehend vom lateinamerikanischen Kontext postuliert Sobrino,

84 Vgl. Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker., in: König/Larcher(Hg.): Theologie der gekreuzigten Völker, 10f.

85 Sobrino: Christologie der Befreiung, 59.

86 Vgl. ebd., 19.

dass nicht nur Christus, sondern der ganze Kontinent als „gekreuzigt“ bezeichnet werden kann. Vor dem Hintergrund, dass die biblische Botschaft eine für diese „gekreuzigten Völker“ gute und befreiende Nachricht ist, scheint es unumgänglich, sich mit verschiedenen Christusbildern auseinanderzusetzen, um sie in ihrer Auswirkung auf den Glauben im Kontext dieser Menschen zu prüfen.

3.4.1 Der „befreiende“ Christus der Evangelien

Gerade wenn man die Wirklichkeit, die weltliche Gegenwart als relevanten Ort der Wahrnehmung der Präsenz Christi und bleibenden Nachfolge postuliert, ist es für Sobrino notwendig, von einem „befreienden“ Christusbild auszugehen. Es ist kein Christusbild, das einen leidenden Christus am Kreuz verherrlicht, sondern einen, der auferstanden ist und den Tod überwunden hat. Das Kreuz selbst ist hier Symbol der Befreiung. Christus war und ist Befreier und die, die ihm nachfolgen, sind aktive Subjekte dieser Befreiung. So kommt Sobrino zu dem Schluss, dass Jesus sowohl in seiner Sendung, als auch in seiner Person die gute Nachricht selbst war und ist.⁸⁷ In diesem Sinn nennt Sobrino seine Christologie im spanischen Originaltitel „Jesus Christus, der Befreier“ und auch das Buch Leonardo Boffs, das denselben Titel trägt, zeigt die Programmatik des christologischen Bildes in der Theologie der Befreiung.

Die Adressaten seines Wirkens waren die Menschen mit ihren Ängsten und Freuden, ihrer Trauer, ihrem ganzen Sein. Dies wurde u.a. auch als Aufgabe der heutigen Kirche im ersten Kapitel der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes“ ausgeführt, auf das sich Sobrino an dieser Stelle bezieht.⁸⁸

Jesus hat eindeutig Position bezogen, eine Option getroffen. Im Vordergrund standen die Armen, Marginalisierten, Kranken, Leidenden usw., sie haben Priorität. Dies ergibt sich für die Theologie der Befreiung schon aus der geschichtlichen Situation, jener Wirklichkeit, in der er selbst lebte, denn Galiläa, Heimatland und Hauptwirkstätte Jesu, war damals ein politisch und gesellschaftlich durchgerütteltes Land. Fremde Besatzungsmächte, anhaltende Kluft zwischen armer und reicher Bevölkerungsschicht und soziale Diskriminierung etc. bestimmten den Alltag. Sobrino betont die klare Positionierung Jesu, diese Ungerechtigkeit aufbrechen zu wollen und sieht, angesichts

⁸⁷ Vgl. ebd., 21.

⁸⁸ Vgl. Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, 449f.

der Situation Lateinamerikas, deren andauernde Gültigkeit. Dadurch ergibt sich ein Anspruch für das Verständnis von Nachfolge: Menschen, die an Hunger sterben, in Unterdrückung leben und unter Kriegssituationen leiden, fordern auf theologisch-ethisch zu handeln. Es ist ein direkter Auftrag im Sinne des Reiches Gottes und einer versprochenen Fülle für alle Menschen, sich für genau dieses einzusetzen. In der sich verändernden Wirklichkeit bleibt der unveränderliche Anspruch, sich in dieser Welt zu engagieren, sich für ein würdiges Leben aller einzusetzen und die Menschen im Hier und Jetzt – schon in dieser Wirklichkeit – erfahren zu lassen, dass sie wertvoll und geliebt sind und ein Recht auf ein irdisches Leben in Fülle haben.

In der Heilung von Krankheiten (z.B. Mt 8, 16-17), Vergebung der Sünden (z.B. Mk 2,5) etc. zeigt Gott in Christus eine neue Sinnhaftigkeit von Welt. Das Reich Gottes „ist schon mitten unter euch“ (Lk 17,21). Mit Christus ist eine neue Zeit angebrochen, ist Gott schon mitten in dieser Welt.⁸⁹ Diesem Christusbild der Befreiung stellt Sobrino Christologien entgegen, die er „Zerrbilder“ nennt: In ihnen wurde und wird das Bild Jesu Christi verkürzt und auf Kosten der Menschen bewusst oder unbewusst einseitig verwendet.

3.4.2 Der „abstrakte“ Christus der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse

Christus als wahrer Mensch und Gott verleibt sich in der Person des Jesus von Nazareth. Lässt man nun den historischen Zusammenhang unbeachtet, führt dies zur Überhöhung und Abstraktion seiner Gestalt und wird mit dem ausgefüllt und identifiziert, was in der jeweiligen (historischen) Situation nützlich erscheint. Diese Verkürzung erachtet Sobrino als höchst gefährlich, weil es zu eigennützigem Verhalten unter dem Deckmantel des Christlichen führen kann. Im schlimmsten Fall hat dies nicht Befreiung, sondern noch mehr Unterdrückung zur Folge.⁹⁰

Aber auch im Prozess der Konkretisierung des Lebens und Handelns Christi kann die Rede von einem liebenden Jesus Christus, ohne die Form der Ausgestaltung dieser Liebe, zu einer Verkürzung führen. „So hat der „karitative“ und rein „fürsorgliche“ Christus über Jahrhunderte den prophetischen Jesus, welcher Gerechtigkeit fordert,

⁸⁹ Vgl. Boff: Gott erfahren, 87f.

⁹⁰ Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 33.

ignoriert und sich ihm sogar entgegengestellt.“⁹¹ In einem abstrakten Liebesverständnis besteht die Gefahr, die Liebe Jesu nicht in all seinen Facetten zu bedenken, die Parteilichkeit und Forderungen mit sich bringt. So kommt es zur verkürzten Wahrnehmung und Reflexion der Handlungen Jesu, obwohl diese vielleicht sogar diesem abstrakten Bild widersprechen.

3.4.3 Der „versöhnende“ Christus der sakramentalen Kirche

Eine ähnliche Verkürzung stellt das Bild eines rein friedliebenden Christus dar, das jeglichen Konflikt, jegliche klare Parteinahme für andere vergisst. Auch das Symbol des Kreuzes wurde in der Soteriologie lange als reine Versöhnung Gottes mit den Menschen gedeutet, ohne den dahinterstehenden historischen Konflikt zu bedenken. Gerade in der lateinamerikanischen Realität, die von Bürgerkriegen gezeichnet ist, in der Peiniger neben Opfern leben, erscheint dieses Christusbild als Farce.⁹²

„Es ist gefährlich, einen „friedliebenden“ Jesus ohne seine prophetische Anklage darzustellen; es ist gefährlich, einen Jesus der Seligpreisungen der Armen (...) ohne seine Verwünschung der Reichen zu verkünden.“⁹³

3.4.4 Der „absolut absolute“ Christus der idealistischen Theologie

Christus steht niemals absolut für sich alleine, sondern steht immer in der Trinität mit dem Vater und dem Heiligen Geist. Der Absolutheitscharakter Christi ist dann pervertiert, wenn die „grundlegende historische Beziehung Jesu zum Reich Gottes und zum Gott des Reiches in Vergessenheit gerät.“⁹⁴ Jesu Sein und Handeln ist nicht Selbstzweck, sondern steht immer in dieser Beziehung. Es geht nicht um alleinige Verherrlichung der Person Jesu, oder reine Anbetung Gottes, sondern immer auch um eine reale Verwirklichung des Reiches Gottes.⁹⁵

Zusammengefasst kann man mit Sobrino sagen: „Abstraktion ohne Konkretion, Versöhnung ohne Konflikt, Absolutes ohne Bezug, stellen große Gefahren im

91 Ebd.

92 Vgl. ebd., 34.

93 Ebd., 34.

94 Ebd., 35.

95 Vgl. ebd.

traditionellen Christusbild dar.“⁹⁶ Jegliche Überhöhung oder Verzerrung eines Christusbildes, das die Menschen im Kontext des Leides noch mehr unterdrückt und in Trauer hält, ist eine Beleidigung, wenn man an die Verheißung eines Anbruches des Reiches Gottes glaubt. In der Nachfolge Christi, die sich für dieses engagiert, sind wir dazu aufgerufen, einen befreienden Christus zu bezeugen. Die Verkürzung Christi auf „Zerrbilder“ gilt es zu überwinden im Rückbezug auf die Evangelien und in ihnen auf die Verkündigung des Reiches Gottes.

3.5 Die Botschaft vom Reich Gottes

Leonardo Boff betont, dass Jesus weder sich selbst noch Gott, sondern das Reich Gottes verkündete.⁹⁷ Die Rede von Gott als Vater und der Terminus des Reiches Gottes gelten als authentische Worte Jesu. Das öffentliche Wirken Jesu und mit ihm die Ankündigung des Reiches Gottes beginnt mit den Worten. „Die Zeit des Wartens ist erfüllt. Das Reich Gottes steht vor der Tür. Ändert euer Leben! Glaubte an die gute Nachricht!“ (Mk 1,15)⁹⁸

Das Reich ist nicht einfach eine ferne Utopie, sondern tritt in den Handlungen Jesu in Erscheinung. Die Heilung der Kranken, die Verheißung der Entlassung der Gefangenen und die Befreiung der Zerschlagenen in Lukas 4,18 verkünden schon im Jetzt den Anbruch des Reiches Gottes. Mit dieser Ankündigung ist unmittelbar der Ruf zur Umkehr verbunden. Die Ankündigung ist dabei keine Droh- oder Unheilsbotschaft, in der Jesus den hereinbrechenden Zorn Gottes als eine zerstörende Gewalt verkündet, vielmehr ist sie frohe Botschaft und gute Nachricht. Sie soll die Hoffnung auf eine gerechte Welt inmitten von Ungerechtigkeit und Leid stärken. Jon Sobrino setzt die Verkündigung des Reiches Gottes gleich mit einer Frohbotschaft für die Armen, was sich in den Worten von Lk 4,18 bestätigt. Er benennt klar einen Adressaten und das Programm des Wirkens Jesu. Er sieht Jesus und sein Handeln, sowie Gott und dessen Einwirken in die Geschichte immer in Zusammenhang mit diesem Ultimatum des Reiches Gottes. Gott und Reich Gottes stellen eine vereinte Dualität dar. Diese „letztgültige Wirklichkeit“, wie Sobrino sie nennt, hat für Jesus ebenso eine geschichtliche wie

96 Ebd., 36.

97 Vgl. Boff: Jesus Christus, der Befreier, 32.

98 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 102.

transzendente Bedeutung. Was unter Reich Gottes konkret verstanden wird, steht für ihn immer im Zusammenhang mit dem Bild des Transzendenten, der Idee, die man von Gott hat. Für Jesus ist Gott der, der in der Geschichte wirkt. Dies baut auf die alttestamentlichen Vorstellungen und Traditionen auf, in denen Gott mit seinem Volk den Weg durch die Geschichte mitgeht. Gott existiert niemals als bloßer Selbstzweck, sondern als Wesen, das zur Welt in Beziehung steht.⁹⁹

Was heißt nun aber Reich Gottes? Es zeigt sich, dass Jesus diesen Terminus zwar als Programm seiner Verkündigung und seines Handelns sah, es inhaltlich aber nie klar definierte. Die synoptischen Evangelien betonen immer wieder, dass niemand außer Gott selbst die Stunde der Ankunft des Reiches Gottes kennt. Würde Jesus die Stunde verkünden oder den Inhalt des Reiches genau definieren, würde er sein spezifisches Mensch-Sein aufgeben, weil er es übersteigen würde. Das bedeutet nicht, dass er den Inhalt nicht gekannt hätte. Es zeigt sich die Notwendigkeit einer Methodik, mit der erschlossen werden kann, welchen Zugang Jesus zum Reich Gottes hatte.¹⁰⁰ Sobrino erklärt drei Wege einer Erläuterung des Reiches Gottes:

3.5.1 Der Weg der begrifflichen Erkenntnis

Unter diesem Ansatz versteht Sobrino die Deutung von Jesu Verkündigung des Reiches Gottes aus den zuvor gegebenen alttestamentlichen Vorstellungen.¹⁰¹

Der Begriff des Reiches Gottes als Vorstellung einer Herrschaft Gottes findet sich häufig im Alten Testament. Es ist jedoch kein Spezifikum Israels, sondern existierte im gesamten Orient. Wie sich Gottes Eingreifen in der Geschichte zeigte, wurde aber von Israel immer auf je unterschiedliche Weise interpretiert. Mose betrachtete Gott als Wegbegleiter der Israeliten, die Richter unterstrichen seine Unvergleichbarkeit usw. In der Zeit des Exils mit dem Hintergrund der Zerstörung des Landes und der Vertreibung gestaltete sich das Bild des Reiches Gottes deutlich als „Gerechtigkeit für Israel, sowohl für das ganze Volk als auch innerhalb des Volkes.“¹⁰² Die Apokalyptik legte diesen Fokus der kommenden Gerechtigkeit auf eine Zeit außerhalb der Geschichte, weil sie die Menschen nicht als fähig betrachtete, ein Reich Gottes im Heute zu verwirklichen. Das

99 Vgl. ebd., 103.

100 Vgl. ebd., 104.

101 Vgl. ebd., 106f.

102 Ebd.

Reich Gottes wurde in diesem Sinne rein eschatologisch erwartet. Auch wenn hier der Bezugspunkt die Vorstellung eines bestimmten Volkes ist, so ist Reich Gottes doch niemals auf diese begrenzt. Es hat ein Bedeutungsspektrum, das weit über diese Vorstellung hinausgeht: Gott wirkt aktiv in eine ungerechte, historisch-gesellschaftliche Situation hinein. Das Reich Gottes stellt in diesem Sinne Gottes Herrschaft als transformierende Kraft dar. Sobrino erläutert drei Punkte genauer, die einem Missverständnis der Bedeutung des Reiches Gottes entgegenwirken sollen. Einerseits geschieht das Wirken Gottes *in* diese Wirklichkeit hinein, es ist niemals völlig außerhalb der Geschichte, also transhistorisch zu verstehen. Damit ist der Pessimismus der Apokalyptik überwunden. Dieses Argument wirkt der Resignation entgegen, die alle Hoffnung auf das Jenseits verweist. Sobrino bezeichnet sie als „historische Hoffnung“.¹⁰³ Darüber hinaus geht es nicht nur um die Wandlung eines einzelnen Menschen, sondern eines ganzen Volkes und über die Grenzen dieses Volkes hinaus. Sobrino unterstreicht dies unter anderem mit dem biblischen Beispiel aus Jesaja 65,17 „Ein neuer Himmel und eine neue Erde“ als Vision des Gottesreiches. Drittens wirkt das Reich Gottes als befreiende und frohe Botschaft gegen eine bestehende ungerechte Wirklichkeit hinein. Es reagiert auf die Tatsache eines bestehenden „Anti-Reiches“ als antagonistische Instanz.¹⁰⁴

Es ist eine Tatsache, dass es zu Jesu Lebzeiten Vorstellungen und Hoffnungen in Bezug auf das Reich Gottes gab. Er selbst stand in seinen Visionen unter dem Einfluss von Johannes dem Täufer. Dieser spricht allerdings nicht vom Reich, sondern vom Gericht Gottes. Bei ihm liegt der Fokus auf dem Zorn Gottes und der unbedingten Forderung der Umkehr. Er tritt als Prophet auf und klagt sündige Gesellschaft an. Traditionell wird Johannes als Vorreiter Jesu bezeichnet, in jedem Fall hatten sie eine tiefe Beziehung, was sich nach Sobrino unter anderem auch daran zeigt, dass Jesu Wirken nach dessen Ermordung begann. Jesus wirkt wie Johannes prophetisch und kündigt das nahende Reich an. Auch er stellte Wege der Erlösung vor. Diese sind nicht mehr an „Tempel, Kult, Opfer, gebunden, sondern an etwas Neues: bei Johannes an die Taufe und bei Jesus an

103 Vgl. ebd., 107f.

104 Vgl. ebd. 108.

das bedingungslose Vertrauen auf Gott.“¹⁰⁵ Es geht um eine neue Dimension der Hoffnung, die sich im Vertrauen auf den Heilsplan Gottes einlässt.

Jesus sieht im Reich Gottes eine immanente Hoffnung angesichts einer unterdrückenden Wirklichkeit. Sobrino erläutert weiter, dass Jesus immer explizit den Geschenkcharakter des Reiches Gottes betonte. Menschliches Handeln kann es nicht herbeizwingen. In diesem Punkt stellt sich Jesus gegen die Gruppen seiner Zeit (Essener, Pharisäer...), die ein baldiges Kommen des Reiches Gottes zu erzwingen suchten. Gott gibt es frei aus überströmender Liebe und durch uns weiter in die gegenwärtige Realität. Dennoch wird das Handeln nicht außer Acht gelassen. Jesus selbst wirkt am Reich Gottes mit, indem er sich gegen das herrschende Antireich engagiert. Für die Menschen, die die Botschaft vom Reich Gottes ernst nehmen, bedeutet es, auf Seiten der Armen hoffnungsvoll zu bleiben und auf Seite der Reichen und der Unterdrücker radikale Umkehr. Aber auch wenn hier der Mensch aktiv handelt, bleibt der Geschenkcharakter bestehen. Denn der Ursprung, dass sich ein Mensch ändern kann, seine Umkehr, liegt wieder in Gott, der im Menschen überhaupt erst diese Haltung ermöglicht.¹⁰⁶ „Die erfahrene Barmherzigkeit Gottes ist also Voraussetzung, Basis und Grund des barmherzigen Verhaltens gegenüber den Menschen.“¹⁰⁷

Was nach Sobrino ein weiteres Novum in der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes darstellt ist, dass es als gute Nachricht charakterisiert wird. Schon die ethymologische Bedeutung des Wortes Evangelium kommt vom griechischen εὐαγγέλιον, was übersetzt gute Nachricht bedeutet. Hier grenzt Sobrino Jesus in einem weiteren Punkt von Johannes dem Täufer ab, mit dem er zwar die Bedeutung des Reiches als Gericht teilt, Johannes die Botschaft jedoch nie eindeutig als gut bezeichnet. Dass das Kommen des Reiches gut ist, präsentiert sich durch die Erlösung aus dem ungerechten Zustand durch Gott. Damit beschreibt Sobrino, dass die Botschaft, ob sie gut ist oder nicht, daran gemessen werden muss, was sie in den Hörer/innen auslöst. Ist sie wirklich und wahrhaftig gute Nachricht, muss sie Begeisterung auslösen. Würde sie dies nicht, wäre

105 Sobrino: Christologie der Befreiung, 112.

106 Vgl. ebd., 114f.

107 Schrage: Ethik des Neuen Testaments, in: Sobrino: Christologie der Befreiung, 115.

sie in dem Sinn auch nicht gut. Die göttliche Botschaft als Freude bringende ist wahrhaftige Hoffnung und Utopie in die menschliche Realität hinein.¹⁰⁸

3.5.2 Der Weg über die Adressaten

Sobrino meint, dass dieser Weg in klassischen Christologien seltener eingeschlagen wird. Er präsentiert sich aber als favorisierter Weg der Theologie der Befreiung, die das Reich Gottes in Korrelation mit bestimmten Adressaten sieht. Das Reich Gottes stellt in dieser Herangehensweise die frohe Botschaft für die Armen dar. Die Botschaft steht nicht einfach als gute im leeren Raum, sondern in Beziehung zu den Menschen. Darüber hinaus ist sie klar parteilich. Die Botschaft vom Reich Gottes gilt zwar für alle Menschen, aber dennoch wendet sich Jesus nach Sobrino ganz konkreten Adressaten zu, nämlich den Armen. Dies verdeutlicht er in seiner Christologie der Befreiung in dem Satz aus Lukas 4,18: „Er hat mich gesandt, damit ich den Armen die gute Nachricht bringe“. Es geht hier nicht um eine spiritualistische Sichtweise, nach der alle Menschen in einem gewissen Sinne arm sind, im Sinne ihrer menschlichen Begrenztheit, also in einem metaphysischen Sinn.¹⁰⁹ Die Armen als Adressaten charakterisiert Sobrino mit Jörg Jeremias, der vor allem zwei Typen von Armen in den Evangelien erkennt: Einerseits die, denen eine Abdeckung der Grundbedürfnisse, ein Minimum zum Leben fehlt, also die im ökonomischen Sinne Armen. Andererseits jene, die von der Gesellschaft an den Rand gedrängt werden, aufgrund von sozialen Faktoren. Ihnen fehlt das Minimum an Würde. Doch wie auch immer man die Armen differenzieren will, was ich bereits im Kapitel über das „Sehen – sich der Armut bewusst werden“ zu erläutern suchte, ist ihnen allen eines gemeinsam: Sie stehen in der gesellschaftlichen Hierarchie an unterster Stelle.¹¹⁰

„Von *diesen* Armen also sagt Jesus daß ihnen das Reich Gottes zukommt. Jenen, für die die Erlangung des Lebensnotwendigen äußerst schwierig ist, jenen, die im Abseits und in der Marginalität leben, jenen, die unterdrückt sind und für die das Leben keine Perspektive bereithält, jenen, die sich von Gott verlassen fühlen, weil die Gesellschaft ihnen dies so vermittelt, allen diesen Menschen sagt Jesus, daß es Hoffnung gibt, daß Gott nicht so ist,

108 Vgl. ebd., 117.

109 Vgl. ebd.

110 Vgl. ebd., 118f.

wie ihnen ihre Unterdrücker glauben machen wollen, daß das Ende ihrer Schwierigkeiten nahe ist und daß das Reich Gottes kommt und ihres ist.“¹¹¹

Sobrinó betont damit ausdrücklich, dass eine Universalität des Gottesreiches zu verkünden, ohne die partikuläre Mehrheit zu bedenken, zu der die Hoffnung und das Leben kommen müssen, bevor sich das Reich in seiner Fülle realisieren kann, gänzlich abzulehnen ist. Wenn von der Theologie der Befreiung und ihrer „Option für die Armen“ gesprochen wird, ergänzt man dies oft durch den Begriff „vorrangig“, was nach Sobrinó eine Milderung der Klarheit der Parteilichkeit auslöst. Dabei ist es genau eben diese Parteilichkeit, durch die Gott sichtbar wird. Die Theologie der Befreiung will die Bedeutung der Universalität nicht außer Acht lassen, aber erst, wenn zu „jenen, zu denen es [das Reich, E-C.S.] bisher noch nicht gekommen ist, das Leben kommt, dann kann man von einer Universalität der Gottesherrschaft sprechen.“¹¹² Sobrinó bezieht sich an dieser Stelle wieder auf den Exodus, wo Gott eindeutig das unterdrückte Volk befreit, und er sich in seinem Einsatz für eben dieses offenbart. Es geht hier um die Funktion Gottes als Gott des Schutzes, als Gott der verteidigenden Fürsorge. Darin erschließt sich auch Jesu Tod, der zutiefst politisch war, weil auch er sich als Verteidiger für die Schwachen einsetzte. Dies ging einher mit der Kritik an den Reichen, Mächtigen und den unterdrückerischen Strukturen. Ebendiese waren mit der Art der Verkündigung des Gottesreiches Jesu nicht einverstanden, was in Folge zu dessen Tod am Kreuz führte. Die Parteilichkeit ist eine dialektische zwischen jenen, für die Gott Partei ergreift und jenen, die Gott ablehnt. Die Tatsache der Armut und die damit meist verbundene lebensbedrohliche Existenz stellen den größten Anstoß dar. Damit ist die erste Basis des Geschenkcharakters des Gottesreiches das Leben selbst, welches es zu verteidigen und zu schützen gilt.¹¹³

Sobrinó differenziert, dass für jene, die das Leben als etwas Selbstverständliches erachten, die Botschaft vom Reich Gottes vor allem eine eschatologische im Sinne der vollkommenen Fülle ist. Diejenigen, für die das Leben keine simple Tatsache bildet, weil sie jeden Tag ums Überleben kämpfen, ist diese Botschaft vom Leben, vom Anbruch des Reiches Gottes, eine Frohbotschaft in diese Realität hinein – vor allem, wenn Sobrinó zurecht artikuliert, dass es um mehr geht, als um ein bloßes Überleben. Die

111 Ebd., 122.

112 Vgl. ebd.

113 Vgl. Sobrinó: Christologie der Befreiung, 123f.

eschatologische Dimension wird zwar nicht ausgeblendet, weil die letzte Vollendung nur durch Gott geschehen kann. Trotzdem darf seiner Ansicht nach nicht vernachlässigt werden, dass sich in der Schöpfung das „Leben in Fülle“ schon realisieren und vermitteln lassen muss.¹¹⁴

3.5.3 Der Weg über die Praxis Jesu

Mit dem Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu bei Lukas 4,18 beschreibt Sobrino programmatisch die Basis des Reiches Gottes.¹¹⁵ Darin zeigt sich die Hoffnung der Armen, dass sich diese Ankündigung im Handeln Gottes manifestiert. In der Praxis stellt sich daher für Sobrino ein dritter Weg der Erkenntnis dar, was Jesus unter dem Reich Gottes verstand. Ausgangspunkt ist dabei die Hoffnung, mit der man auf das Reich Gottes blickt. Sobrino stellt fest, dass sich manche Christologien aber in dieser Hoffnung auflösen und sie nicht an eine bestimmte Praxis binden, also in einer abwartenden Hoffnung bleiben. Es ist aus den bisherigen Erläuterungen klar, dass er ein Hoffnungsverständnis favorisiert, das an Handlungen gebunden ist. Konsequenterweise fragt er nach der Hoffnung, die Jesus zu seinem Handeln motivierte, nach der aktiven Hoffnung. Indem Jesus in seiner Praxis diese Hoffnung schon im Heute sichtbar und spürbar werden ließ, sind wir in der Nachfolge dazu angehalten, diese Hoffnung auch in unserem Kontext konkret werden zu lassen.

Sobrino beschäftigt sich aber auch mit der Frage, warum denn Handeln überhaupt notwendig ist, wenn doch das nahende Reich Gottes ohnehin alle Welt transformieren wird. Dies begründet er damit, dass von Anfang an mit Jesu Verkündigung des Gottesreiches immer auch initiatives Handeln einherging. Er war somit nicht nur Verkünder, sondern auch Initiator, was in den Wunderhandlungen und Beispielen für Jesu Annahme der Sünder/innen noch genauer erläutert wird. Für Sobrino folgt aus der Verkündigung ein bestimmtes Handeln, das wiederum die Bedeutung des Reiches genauer erschließt, weil es dieses schon im Jetzt erfahrbar macht. Für die Erschließung der Bedeutung des Reiches Gottes zieht er mehrere Bereiche des Handelns Jesu heran, von denen ich die Wundertaten und die Annahme von Sünder/innen behandeln möchte.

114 Vgl. ebd., 127f.

115 Vgl. ebd., 128f.

3.5.3.1 Wunder

Wenn es um den Wunderbegriff geht, sieht sich Sobrino mit Missverständnissen konfrontiert. Er grenzt sich von einem modern abendländischen Verständnis ab, das Wunder als etwas Übernatürliches, physikalische-Grenzen-Durchbrechendes, sieht. Demgegenüber stellt er das Naturverständnis des Alten Testaments, welches die Natur nicht als in sich einheitliche Struktur verstand. Wunder galten nicht als übernatürlich, sondern als von Gott gesetzte Handlungen. Diese Bedeutung erläutert Sobrino vor allem auch in den Begriffen, die in den Evangelien benutzt wurden, um Wunder zu beschreiben, z.B. σημεία, was Zeichen bedeutet, δύνάμις, machtvolles Handeln, so wie ἔργα, Taten. Jesu Wundertaten sollen nicht die Verschiedenheit zu den übrigen Menschen betonen und seine Göttlichkeit in den Vordergrund stellen, sondern es geht in diesen Handlungen um das Signalisieren der Nähe des Reiches Gottes, die sich in den befreienden Zeichen der Wundertaten äußert. Damit soll die Hoffnung auf Errettung gestärkt werden. Was sich nach Sobrino in den Wundertaten Jesu zeigt, ist nicht vorrangig dessen Macht, sondern er versteht sie als Reaktion auf das Leid der Armen und Unterdrückten. Jesus lässt sich bis ins Innerste von ihrer Situation berühren und reagiert darauf mit Barmherzigkeit. In dieser liegt das Fundament des Handelns Jesu.¹¹⁶ Diese Handlungen sind aber nicht von einem rein ethischen Motiv getragen, sondern stehen immer in Verbindung mit Gott und sind somit theologisch-ethisch. Dabei darf aber wiederum nicht übersehen werden, worin sich eine solche Barmherzigkeit äußert. Auch hier spielt Parteilichkeit eine wesentliche Rolle und nicht eine scheinbar „frömmige“ Barmherzigkeit als anzustrebende Grundhaltung, sondern eine Konkretisierung im Handeln. Eine besondere Verbindung zwischen den Wundertaten und dem Reich Gottes sieht Sobrino in der Rückbindung und Betonung des Glaubens. In Formulierungen wie „Dein Glaube hat dir geholfen.“ (Mk 5,34) zeigt sich, wie essentiell der Glaube der Menschen ist, an denen das Wunder getan wird. Sobrino bestimmt den Glauben an dieser Stelle aber nicht als ein reines Annehmen von Glaubenswahrheiten, sondern als Überzeugung, dass Gott sich der Schwachen annimmt und mit dem Wunder ein Zeichen des Sieges Gottes über alles Unterdrückende getan ist. Diese Form des Glaubens bezeichnet eine Art Vorläufer des

116 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 131-135.

Reiches Gottes, weil sie an eine Wirklichkeit glaubt, die schon angebrochen, aber noch nicht vollends realisiert ist.¹¹⁷

3.5.3.2 Jesu Annahme der Sünder/innen

Sobrinó stellt fest, dass Jesus in den Evangelien häufig als jemand auftritt, der mit sogenannten Sünder/innen verkehrt. In der Mahlgemeinschaft mit einem Zöllner in Lk 19, oder der Perikope mit der Ehebrecherin in Joh 7,53-8,11, zeigt sich Jesu Umgang mit den Ausgegrenzten der Gesellschaft. Jesus verdeutlicht, dass die Menschen in ihrer Sündhaftigkeit von Gott angenommen sind.¹¹⁸ Im gemeinsamen Mahl mit dem Zöllner Zachäus beispielsweise macht er deutlich, dass nicht die Verurteilung überwiegt, sondern das Vertrauen in die Person des Zachäus. Diese Handlung löste bei Zachäus einen Prozess der Umkehr aus, weil er Gottes liebende Zusage durch den Solidaritätsakt Jesu erfuhr. Die Sünder/innen definiert Sobrinó als jene, die unterdrückerisch auf andere Menschen einwirken, in diesem Fall ein Zöllner, oder aber auch jene, die aus moralischen, religiösen oder anderen Umständen von anderen gemieden und ausgestoßen werden. Jesus tritt nicht, wie ein Großteil der Gesellschaft, als verurteilender Mensch auf, sondern ist immer um Annahme bemüht, um ehrliche Menschlichkeit im Sinne einer Akzeptanz der ganzen Person mit all ihren Fehlern. Auch er fordert, wie Johannes der Täufer, im Hinblick auf das Kommen des Gottesreiches, die Umkehr der Menschen. Johannes legt allerdings seinen Fokus auf das Gericht, Jesus betont die Gnade.¹¹⁹ Die Menschen sollen nicht in Furcht das Reich Gottes erwarten, sondern mit Freude.

Dass die Unterdrücker zu unbedingter Umkehr aufgerufen sind, ist noch klarer einsehbar. Aber auch die Ausgegrenzten, die vielleicht schon jegliche Hoffnung verloren haben, sind aufgefordert umzukehren. Sie sollen lernen zu vertrauen und inmitten ihrer vielleicht ausweglosen Situation diese Botschaft annehmen. Genau in diese Situation hinein beschreibt Sobrinó eine Vorstellung eines Reiches Gottes, ein Bild Jesu, dass sich dieser Herausforderung annimmt und ein ganzheitliches Angenommen-Sein garantiert mit dem Ausblick auf die umfassende Liebe Gottes.

117 Vgl. ebd. 136f.

118 Vgl. Sobrinó: Christologie der Befreiung, 140.

119 Vgl. ebd. 141f.

Sobrinho erläutert weiter, dass dieses Verhalten Jesu Anstoß erregt. Gerade diejenigen, die um die Einhaltung der Gesetze bemüht sind und sich in diesem Sinne als Gerechte erfahren, können nicht nachvollziehen, warum Gott gerade zu denen kommt, die in ihrem Verständnis sündhaft leben. Aber eben gerade in der Annahme der Sünder/innen wird das Reich Gottes zeichenhaft lebendig.

Leonardo Boff beschreibt dies ähnlich, indem er sagt, dass in der Liebe Gottes, die durch Jesu Annahme der Sünder/innen sichtbar wird, eine befreiende Realität erfahrbar ist, die jenen Menschen nicht das Gefühl gibt, für immer verloren zu sein. In Jesu Verhalten zeigt sich eine Kraft, die die Gesellschaft in ihren Strukturen transformiert. Gerade in seiner Betonung, dass der Mensch wichtiger ist als der Sabbat, zeigt sich, dass die Liebe und Gnade Gottes die reine Gesetzeshörigkeit übertrifft.¹²⁰

3.5.4 Zusammenfassung

Für Sobrinho ist das Reich Gottes der hermeneutische Schlüssel, wenn es um Nachfolge, um Engagement und um Befreiung aus der Unterdrückung geht. Diese „letztgültige Wirklichkeit“¹²¹, um mit Sobrinho zu sprechen, wird beschrieben als etwas, das durch Jesus Christus schon angebrochen ist, es ist schon in die Geschichte hinein wirksam und fordert aktiv zur Umkehr auf. Dadurch zeigt sich, dass das Reich Gottes eine Wirklichkeit verspricht, die in die Freiheit führt. Diese soll im Hier und Heute schon sichtbar und spürbar werden.

Unter dem Fokus der Nachfolge betrachtet, ergibt sich wiederum der Anspruch der Mitgestaltung dieses Reiches Gottes. Jede/r soll im Sinne der Verwirklichung dieses Reiches aktiv werden. Das Faktum, dass das Reich angebrochen ist, aber nur durch Gott bis ins Letzte erfüllt werden kann, stellt in diesem Anspruch eine Entlastung dar. Wir haben nicht die alleinige Verantwortung „die Welt zu retten“, wir sind Kinder Gottes und von ihm getragen, er geht unseren Weg unserer Geschichte mit und wird diesen Weg letztlich auch vollenden. In diesem Sinne ist Reich Gottes eine Frohbotschaft für uns alle. Sie stärkt die Hoffnung auf eine gerechtere Welt, die auch im Heute möglich ist, durch unser aller Engagement und überfordert uns gleichzeitig nicht, da wir eingebettet sind in Gottes liebende vollendende Hände. Somit dürfen sich alle

120 Vgl. Boff: Jesus Christus, der Befreier, 33f.

121 Vgl. ebd., 103.

Menschen, auch in der Parteilichkeit, die das Reich Gottes darstellt, an dieser Botschaft erfreuen. Voll Hoffnung und vor allem Freude soll dieses „Schon und Noch-Nicht“ des Reiches begangen werden.

4. Gott für uns – der Gekreuzigte und Auferstandene

Nach den verschiedenen Bedeutungsebenen des Reiches Gottes in der Christologie der Befreiung, sollen in einem nächsten Schritt zwei weitere zentrale christologische Momente beleuchtet werden: die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung. Warum in dieser Reihenfolge? Sobrino wählt nicht umsonst die Systematik, dass auf die Verkündigung des Reiches Gottes die Verurteilung am Kreuz folgt. Wie und warum dies miteinander verknüpft ist, soll unter anderem in diesem Kapitel erläutert werden.

4.1 Die Aktualität der Bedeutung des Kreuzestodes Jesu

Sobrino zeigt, dass in den Evangelien die Verurteilung und das Leiden Jesu eine zentrale Rolle spielen. Der Theologe Martin Kähler bezeichnet die Evangelien als Passionserzählungen mit langer Einleitung. Vor allem die Frage, warum Jesus umgebracht wurde, und warum er überhaupt sterben musste, stellen die zwei zentralen Fragen im Denken Sobrinos dar. Erstere untersucht er im historischen Kontext, zweitens sieht er eingebettet im Geheimnis Gottes und daher im engen Sinn nicht als beantwortbar.¹²²

In Abgrenzung zu Rudolf Bultmann nimmt Sobrino den Ausgangspunkt bei der Historizität des Ereignisses. Bultmann sieht im Leiden und Tod am Kreuz Jesu Schicksal begründet, das nur ohne den historischen Zusammenhängen in seiner wahren Bedeutung verstanden werden kann. Sobrino betont dagegen die konkrete geschichtliche Relation als *den* Ausgangspunkt schlechthin. Der norwegische Theologe Sturla Stålsett bemerkt an dieser Stelle, dass die Tendenz der Entwertung der Geschichtlichkeit des Kreuzesgeschehens nicht erst seit Bultmann existiert, sondern in Grundzügen schon im Neuen Testament zu finden ist. Dies liegt seiner Ansicht nach an

122 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 271.

dem Wunsch, den Skandal des Kreuzes zu verhüllen.¹²³ Das Kreuz in seiner symbolhaften Gestalt, sowie als reales Leiden, ist für eine Christologie der Befreiung im Kontext der lateinamerikanischen Gesellschaft zentral. Sobrino geht sogar so weit zu sagen, dass, während sich die europäischen Christologien fragen, wie man eine Theologie *nach* Auschwitz betreiben kann,¹²⁴ sich die Christologie der Befreiung fragt, wie man eine Theologie *in* Auschwitz denken kann.¹²⁵ Ein sehr drastischer Ausgangspunkt, den er damit rechtfertigt, dass sich diese Menschen in einem ähnlichen Zustand des Gefangen-Seins und stetigen Sterbens befinden. Ein Nachdenken über die Bedeutung des Kreuzes in diesem Sinn proklamiert er als für jede Christologie relevant. Auf der einen Seite für die im Leiden lebenden Menschen und auf der anderen jene, die mitverantwortlich für das Kreuz dieser Menschen sind. In diesem Sinn ist das Kreuz Jesu Symbol für die Kreuze der Menschen heute, und umgekehrt verweisen diese auf jenes. Sobrino betont sogar, dass in den „gekreuzigten Völkern“ der sogenannten Dritten Welt der geeignetste theologische Ort liegt, um die Bedeutung des Kreuzes Jesu zu erschließen.¹²⁶ Kennt man den lateinamerikanischen Kontext bzw. die Lebensumstände der Menschen in der sog. Dritten Welt, erscheint dies durchaus als plausibel. Die Menschen, die ein Leben in Würde fordern und angesichts ihrer unmenschlichen Lebensbedingungen zurecht als gekreuzigt bezeichnet werden, da sie ihrem schleichenden Tod, ihrem Kreuz nicht entkommen können – und dies vollkommen unschuldig –, lassen erahnen, was eine ungerechtfertigte Kreuzigung bedeuten kann. Durch ihre Realität wird die Brisanz im Verständnis der Tötung Jesu deutlich. Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass die Reichen der Welt die Armen bewusst oder unbewusst ans Kreuz schlagen.

4.1.1 Der Anlass für die Ermordung Jesu

Weil Sobrinos Ausgangssituation in seiner Hermeneutik der biblischen Botschaft die der Unterdrückung in der lateinamerikanischen Wirklichkeit ist, zeigt er die Parallelen zur Situation Jesu auf, der in Palästina ebenfalls in einer Situation der Unterdrückung

123 Vgl. Stålsett: *The Crucified and the Crucified*, 347f.

124 Man beachte hier vor allem die Theologie Johann Baptist Metz.

125 Vgl. Sobrino: *Christologie der Befreiung*, 271.

126 Vgl. Sobrino: *Christologie der Befreiung*, 272.

lebte. Unter diesem Gesichtspunkt stellt er auch den Kreuzestod Jesu als zutiefst politisches Ereignis vor.

Dass Jesu Botschaft und seine Praxis für die damalige Hierarchie und Machthaber zur Bedrohung wurde, stellt für Sobrino ein Faktum dar. Allein durch seine Positionierung erregte Jesus so viel Ärger, sodass er ständig im Streit mit den religiösen und politischen Machthabern lebte.¹²⁷ Er verkündete einen Gott, der sich vollkommen von dem Gott unterschied, der von den religiösen Hierarchien gelehrt wurde. Seine Botschaft ist klar antagonistisch und nicht ein Aneinanderreihen von Wahrheiten, was Sobrino mit dem Bibelzitat aus Mt 12,30 bzw. Mk 9,40 unterstreicht: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich.“ Die Verfolgung Jesu spielt in der Christologie der Befreiung eine zentrale Rolle, da sie konkrete historische Gründe hatte.¹²⁸ In Reaktion auf sein Handeln ertete Jesus radikale Opposition. Seine Mitmenschen waren eingeschüchtert von seinem klaren und durchwegs politischen Handeln, die Sicherheit des herrschenden religiösen Gesetzes aufbrach.

„Die Leute halten ihn für einen Gotteslästerer (vgl. Mk 2,7) und einen Wahnsinnigen, der außer sich ist (vgl. Mk 3,21) für einen Aufschneider (vgl. Mt 27,63), Besessenen (vgl. Mk 3,22; Joh 7,20), Ketzer (vgl. Joh 8,48) und Subversiven (vgl. Lk 23,2).“¹²⁹

Die Verfolgung Jesu kann man nach Sobrino zeitlich mit dem Beginn seines öffentlichen Wirkens gleichsetzen. Von Anfang an erregte Jesu Wirken große Aufmerksamkeit und zugleich Ärgernis. Diese Provokation ist für ein Verständnis der Kontinuität von Jesu Handeln und seinem daraus resultierenden Tod zentral, da dadurch der Tod Jesu nicht als punktuell, tragisches Geschehen gesehen wird, sondern die fortdauernde und größer werdende Hetze und die daraus folgende Ermordung als Kulminationspunkt begriffen werden. Weiters ist zu bemerken, dass alle Hauptgegner Jesu, die für die stetige Verfolgung in den Evangelien erscheinen, entweder direkt oder indirekt in einer Machtposition standen, seien es nun die Pharisäer, Sadduzäer oder die Hohepriester, die sich gerade im Prozess der Verurteilung als Hauptakteure erweisen. In den Evangelien werden verschiedene Gründe für die Verfolgung und Ermordung genannt,

127 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 271f. Er nennt hier Jesus einen „Mensch im Konflikt“ und tut dies in Anlehnung an C. Bravo und dessen Ausführungen zu Jesu Konflikten in Rückgriff auf das Markusevangelium: Bravo: Jesus, hombre en conflicto

128 Vgl. ebd., 272f.

129 Boff: Gott erfahren, 98.

ihnen allen gemeinsam ist jedoch das Eintreten Jesu gegen die Macht der Unterdrückung.

„Jesus wurde verfolgt, weil er die Unterdrücker angriff (historische Dimension), die wiederum rechtfertigten ihre Unterdrückung im Namen Gottes (transzendente Dimension). Indem Jesus sie angriff, verteidigte er deren Opfer.“¹³⁰

4.1.2 Jesus in der Verfolgung

Sobrino unterstreicht, dass Jesus sich der Gefahr seiner Aussagen und den daraus möglichen resultierenden Konsequenzen bis hin zum Tod bewusst war. Dies könnte unter anderem auch mit der Ermordung Johannes des Täufers zusammenhängen, zu dessen Kreis Jesus bekanntlich zählte. Johannes' Tod mag Jesus als Warnung verstanden haben, denn Jesus weiß, dass dessen Tod kein willkürliches Geschehen war, sondern das Schicksal eines Propheten bezeichnet. Dass Jesus dennoch seine Aufgabe hier auf Erden wahrnahm und trotz der bewussten Gefahr seiner Verkündigung treu blieb, zeigt seine nicht endende Verbundenheit und Loyalität mit Gott bis in die letzte Konsequenz. An dieser Stelle untersucht Sobrino, wie Jesus mit der drohenden Gefahr des Todes bzw. einer Ermordung umging. Als Mensch kann auch Jesus seinem Tod nicht pragmatisch oder distanziert gegenüberstehen, so ist auch nach dem Verhältnis zwischen Jesu grausamem Tod und seines immerwährenden Vertrauens auf Gott zu fragen.¹³¹ Zwar gibt es in den Evangelien keine direkten Antworten, doch eine Reihe von Andeutungen weisen darauf hin, wie Jesus über seinen Tod dachte. In den vier Erzählungen vom Abendmahl werden zwei Elemente besonders herausgearbeitet: „das Abschiedsmahl und die Einsetzung der Eucharistie“¹³², wobei sich hier nach Sobrino ein historisches mit einem liturgischen Element verbindet. Jesus isst im Bewusstsein seines baldigen Todes ein letztes Mal im engen freundschaftlichen Kreis zu Abend (historisches Element) und vermittelt darin in seinen Handlungen und Worten, die er gleichsam rituell mit dem Mahl verbindet, sein Vermächtnis (liturgisches Element). Darin zeigt sich nach Sobrino der Wunsch Jesu des Fortdauerns seiner Verkündigung

130 Sobrino: Christologie der Befreiung, 276. Dies ist auch für die gegenwärtige Bedeutung des Martyriums von entscheidender Bedeutung, da auch in ihnen ein Kulminationspunkt zu erkennen ist. Auch in ihrem Tod ist ein Verlauf zu erkennen. Dies wird im Kapitel über das Martyrium noch näher beleuchtet werden.

131 Vgl. ebd., 278f.

132 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 280.

nach seinem Tod. Dies untermauert er mit dem Bibelzitat aus Mk 14,25: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinken werde im Reich Gottes.“¹³³

In dieser Aussage bestätigt sich einerseits das Wissen Jesu über seinen sicheren Tod, andererseits das ungebrochene Vertrauen und die Überzeugung, dass das Reich Gottes siegen wird. Damit sagt Jesus zwar nicht explizit, welchen Sinn er in seinem Tod sieht, schafft aber dennoch eine Perspektive der Hoffnung. Dies bekräftigt er mit dem Moment der Einsetzung der Eucharistie, in welchem die Sinnhaftigkeit seines Todes als Dienst für andere betont wird. Sobrino benennt hier die Elemente „Das Brot – sein Körper – ist „für euch hingegeben“, und der Wein – sein Blut – wurde „für die vielen vergossen“ „zur Vergebung der Sünden“, als „neuer Bund““. ¹³⁴ Im Brot und Wein haben die Menschen Anteil an Jesu Tod und Erlösung. Sobrino interpretiert in Jesu Wissen und Annahme seines Todes die absolute Dienstbarkeit seines gesamten Wirkens, die ihren Höhepunkt in den Geschehnissen des letzten Abschnittes seines Lebens zeigt. In diesem Verhalten sieht er nicht vorrangig das Moment der Erlösung aller Menschen, sondern sein Beispiel soll fortlaufend Ansporn für die Menschen sein, ihr Leben in solch einem Dienstcharakter zu leben. ¹³⁵

4.1.3 Das Politische im Schuldspruch Jesu

Jesu Verurteilung zum Tod am Kreuz geschieht aus einem bestimmten Grund. Seinem Tod geht ein Prozess voraus, den Sobrino als politischen wie auch religiösen beschreibt. Religiös gesehen steht Jesus mit den mächtigen Leitfiguren des jüdischen Volkes in Konflikt, er proklamiert einen Gott, der den Gottesbildern der Juden entgegensteht. Darum sieht Sobrino hier eine Gegenüberstellung zwischen verschiedenen Gottheiten und ihren Mittlern. Die Mittler mit ihrem Gottesbild, die Jesus verurteilen und töten wollen, treten in den Hauptfiguren der Hohepriester zum Vorschein. Sie sehen in Jesus und dessen wachsender Gefolgschaft eine reale Bedrohung für die jüdische Religion. So wird in verschiedenen Befragungen versucht, Jesus als gefährlich zu überführen. In der Selbstbezeichnung Jesu als Christus und einem daraus resultierenden Vorwurf der

133 Vgl. ebd. 280f.

134 Vgl. ebd., 281.

135 Vgl. ebd., 282.

Blasphemie kann nach Sobrino nicht der wahre Grund liegen, da diese als redaktioneller Einschub gilt. Er erklärt mit dem französischen Theologen Claude Boismard, dass der Grund in der Anklage liegt: „Jesus habe den Tempel zerstören wollen (Mt 26,61; Mk 14,58; vgl. Joh 2,19)“¹³⁶ Da dieser zur Zeit Jesu das Zentrum der jüdischen Gesellschaft darstellte, und Jesus nicht nur Kritik an dieser Gesellschaft übte, die sich um den Tempel herum aufbaute, sondern eine Alternative zu dieser lebte und verkündigte, ist es nicht verwunderlich, dass die Priestergruppe ihn als Bedrohung sah. Der religiöse Konflikt liegt hier nach Sobrino in dem Gott, den Jesus verkündigt, der dem geltenden jüdischen Gott gegenübersteht und als nicht zulässig verurteilt wird.¹³⁷ Claus Bussmann, der den Prozess Jesu in seinem Buch „Befreiung durch Jesus?“ in Rückbezug auf verschiedene Theologen der Befreiung untersucht, meint, dass Sobrino in Jesus einen Nonkonformisten und Liberalen gegenüber der aktuellen jüdischen Religion sieht. Es verdichten sich gegensätzliche Ideen und Wege zu Gott. Zur Zeit Jesu präsentiert sich die gegenwärtige Religion als eine Gesetze erfüllende, an den Tempel gebundene Gesellschaft. Solch ein System beschreibt er als immun gegenüber den Nöten der Zeit und der Verpflichtung, auf diese zu reagieren, weil ja ein Gott proklamiert wird, zu dem einzig ein Zugang in Gehorsam und Gesetz möglich ist. Genau an dieser Stelle zeigt Jesus einen Gott auf, der zu diesem Schema in Widerspruch steht. Ein Zugang zu diesem Gott ist nicht mehr an den Tempel gebunden, sondern orientiert sich am Menschen, am Nächsten, was nach Bussmann eine neue, horizontale Dimension Gottes beschreibt. Die vertikale Dimension des neuen Gottes beschreibt er im Moment des Reiches Gottes, welches durch Gnade und nicht durch Gerechtigkeit kommt. Dies stellt ein großes Hindernis in der Akzeptanz der Botschaft Jesu dar, weil sich der Mensch nicht mehr durch die Erfüllung der Gesetze oder durch ein besonders rechtschaffenes Leben gegen Gott versichern kann, sondern sich diesem in Vertrauen zuwendet.¹³⁸ Jesus will nicht mehr eine rein „tempelhörige“ Religion, die sich unhinterfragt herrschenden Gesetzen unterwirft und konform einen Katalog an Regeln abarbeitet, um sich einer Belohnung Gottes gewiss zu werden, sondern eine religiöse

136 Vgl. ebd., 285.

137 Vgl. ebd.

138 Vgl. Bussmann, *Befreiung durch Jesus?*, 115 f.

Haltung, die befreit von solcher Hörigkeit offen ist für die Leiden und Bedürfnisse des Nächsten.

Auch wenn Sobrino eine Tendenz der Evangelien sieht, die den jüdischen Machthabern die Hauptverantwortung für Jesu Verurteilung zuschreiben will, betont er doch, dass er einen politischen Tod am Kreuz, den nur die herrschende politische Macht, also die Römer verhängen konnten, erlitt. Darum wird Jesus in diesem politischen Prozess Pilatus gegenübergestellt. Sobrino beschreibt zwei Formen der politischen Anklage gegen Jesus: die „politisch-subversiven Verbrechen“ und die „religiös-politische Oppositionshaltung“. Pilatus zeigt sich im gesamten Prozess als unwillig, Jesus zu verurteilen, er sieht keinen Grund, Jesus am Kreuz hinrichten zu lassen. Die Hohepriester wollen Pilatus überzeugen, dass Jesus politisch-subversiv agiert und bringen ihn in Verbindung mit dementsprechend gesinnten Gruppen und Geschehnissen. Dies beschreibt Sobrino als Mittel der Mächtigen mit vermeintlich gefährlichen Oppositionellen umzugehen, auch wenn die Verbindung zu solchen Gruppen nicht der Wahrheit entspricht.¹³⁹ Ein Beispiel dafür im Kontext Lateinamerikas ist die Erfahrung vieler Priester und Katechet/innen, die in der Verkündigung eines befreienden Gottes Basisgemeinden zur Einforderung ihrer Rechte animierten und dafür in den 70er und 80er Jahren verfolgt und getötet wurden, weil ihre Ansichten und Handlungen als marxistisch verurteilt wurden, und sie als Bedrohung für die Politik galten.

Gleichzeitig bezeichnet sich Jesus im Prozess des Johannesevangeliums selbst als König, der ein Reich hat. Dieses Reich ist nach Sobrino aber anders als erwartet, es präsentiert sich als scheinbar ohnmächtig gegenüber dem Königreich, gegen das sich Jesus verteidigen muss. Dennoch dreht Johannes im Anklageprozess die Rolle um, wo Jesus als Richter und Pilatus als Angeklagter erscheint. Johannes will nach Sobrino hervorheben, dass Jesus die Wahrheit ist. Jesus erklärt in Joh 18,36 weiter: „Mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert werde.“¹⁴⁰ In den Erläuterungen über die Anklagen, die gegen Jesus erhoben werden, gibt es keine, die Pilatus

139 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 286f. Sobrino bringt hier das Beispiel des Volksaufstandes aus Mk 15,7, für den sie Jesus verantwortlich machen wollen.

140 Vgl. ebd. Diese Aussage wird laut Sobrino oft dazu verwendet das Politische im Glauben zu verdrängen.

überzeugen, er setzt sich sogar für Jesu Freilassung ein. Dies wird in den Evangelien im Vorfall mit Barrabas betont.¹⁴¹ Sobrino sagt, dass Mt 27,20 und Mk 15,11 unterstreichen, dass es wiederum die Priestergruppe war, die das Volk animierte, Barrabas Freilassung zu fordern. In Joh 19,7 würden überhaupt nur die Priester und ihre Gefolgschaft Jesu Kreuzigung fordern, damit wollen die biblischen Erzählungen nach Sobrino die Hauptverantwortung für den Tod Jesu den Priestern und nicht den Römern zuschreiben.¹⁴² Bussmann bringt an dieser Stelle die Sicht Ignacio Ellacurías ein, der erklärt, dass Pilatus um die Unschuld Jesu weiß. Er beschreibt, dass die Hohepriester Pilatus zu einer Verurteilung drängen, weil dieser die sozio-religiös-politische Struktur, der sie vorstehen, zu destruieren droht. Der Hauptanklagepunkt ist von ihrer Seite also wiederum religiös und kulminiert im Bekenntnis Jesu als Sohn Gottes.¹⁴³ Sowohl Sobrino, als auch Ellacuría sehen in der Verurteilung Jesu die Priestergesellschaft als Hauptakteure, die Pilatus als Richter vorschieben.

„Weil die politische Ordnung Judäas unter der Leitung des Synedriums mit dem Jahwe-Glauben unmittelbar verknüpft war, stellt Jesu neuartiges und befreiendes Reden von Gott die gefügte Ordnung in Frage. (...) Jesus ist also ebenso politisch wie diese Hohenpriester, insofern auch für ihn der Glaube an Gott (die Art des Zugangs zu Gott) mit der Art menschlichen Zusammenlebens (politische Ordnung) unmittelbar verbunden ist.“¹⁴⁴

Dass Jesus umgebracht wurde, weil er durch seine Worte und Taten die gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung „störte“, ist auch für die Frage der Nachfolge zentral. Nicht nur, dass Jesu Leben und Hingabe ein Beispiel für einen unvergleichlichen Einsatz für das Reich Gottes markieren: Seine Treue zum lebensbehahenden, befreienden Gott bis in die letzte Konsequenz ist auch ein wichtiger Ausgangspunkt für das Verständnis eines gegenwärtigen Martyriums-Begriffes, mit dem das Schicksal der „gekreuzigten Völker“ und seiner Propheten.¹⁴⁵ Jesu Handeln ist aufgrund seines Gottesbildes politisch, er kann nicht anders, als sich einzumischen, weil die herrschende Struktur dem befreienden Gott zuwiderläuft. Genauso verhält es sich mit den Märtyrern in El Salvador – und überall auf der Welt, wo Menschen bis heute umgebracht werden, weil

141 In den Evangelien lässt Pilatus dem Volk die Wahl, ob er Barrabas, einen politischen Verbrecher, oder Jesus freilassen soll. Das Volk entscheidet sich für Barrabas. Auch wenn nach Sobrino diese Szene historisch unwahrscheinlich ist, verdeutlicht es Pilatus Willen zur Freilassung Jesu.

142 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 289.

143 Vgl. Bussmann, Befreiung durch Jesus?, 116f.

144 Ebd., 117.

145 Dies wird im Kapitel über die Nachfolge im Martyrium noch genauer erläutert

sie sich für eine gerechtere und würdigere Gesellschaftsordnung einsetzen und so wie Jesus damals „stören“. Oscar Romero selbst sagte einmal: „Man tötet den, der stört“.¹⁴⁶

4.1.4 Das Kreuz – Symbol des Gottes FÜR uns

Nach dem Warum des Todes Jesu am Kreuz soll in einem nächsten Schritt das „Wozu“ befragt werden. Wozu ein Tod am Kreuz? Welche Bedeutung hat das Kreuz an sich? Der Kreuzestod als Hinrichtungsmethode der Perser, der von den Römern übernommen wurde, war für die Juden das klare Symbol für das Verflucht-Sein.¹⁴⁷ Er bezeichnet den ultimativen Zustand der Gottesferne. Wie kann das Kreuz ein Symbol für etwas Gutes, Befreiendes und Erlösendes sein?

Der Tod am Kreuz lässt sich nach Sobrino mit dem Bild eines gütigen Gottes, wie ihn die Juden und Christen begreifen, nicht vereinbaren.¹⁴⁸ So ist zu fragen, was das Positive des Todes am Kreuz ist. Sobrino betont, dass das Gute in der Erlösung liegt, in der Erlösung des Menschen von Sünde. Die Formulierung „Erlösung von der Sünde“ im Singular betrachtet Sobrino allerdings kritisch. Einerseits wird darin eine grundlegende, den Menschen bestimmende Realität gesehen, andererseits dürfen nicht die verschiedenen Ebenen der Erlösung außer Acht gelassen werden, die Jesus im Reich Gottes verkündigte: „die Erlösung von jeglicher inneren und äußeren, spirituellen und körperlichen, persönlichen und gesellschaftlichen Unterdrückung.“¹⁴⁹ Warum aber gerade das Kreuz für die Sichtbarkeit der Erlösung gewählt wurde, stellt bis heute eine der größten Provokationen des christlichen Glaubens dar: Ein Folterinstrument als Zeichen der Erlösung?

Sobrino erläutert, dass die ersten christlichen Theologen zwar auf einer Ebene des Glaubens verstehen, dass im Kreuz Erlösung zu finden ist, aber *wie* sich diese äußert, versuchen sie mit einem Rückgriff auf Erklärungsmodelle des Alten Testaments zu begründen. Diese Untersuchungen sind keine faktischen, unumstößlichen Aussagen, die gänzlich die Dimension der Erlösung durch das Kreuz bestimmen können, noch sollen sie dem Skandal des Kreuzes die Brisanz nehmen. Sie können aber zu einer Argumentation der Bedeutung der Erlösung am Kreuz klärend beitragen, weil sie eine

146 Sobrino: Christologie der Befreiung, 272.

147 Vgl. Boff: Jesus Christus, der Befreier, 87.

148 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 305f.

149 Ebd., 306.

Basis an Belegen liefern, auf die zurückgegriffen werden kann.¹⁵⁰ Sobrino beschreibt in einem ersten Erklärungsmodell, dass Jesus oft mit Begrifflichkeiten aus dem Opferkult in Verbindung gebracht wird. Er nennt verschiedene Beispiele: „geopfertes Paschalamm“ (1 Kor 5,7), (...), das „Blut“, welches – nach den Abendmahlsworten – für „euch“ und für die „vielen“ vergossen wurde (Mk 14,24; Mt 26,28; Lk 22,20)“¹⁵¹ Sobrino interpretiert im Rückgriff auf das Alte Testament Opferhandlungen als Wunsch des Menschen eine in seiner Begrenztheit liegende Distanz zu Gott zu bezwingen. Etwas von unschätzbarem Wert für den Menschen wird Gott übereignet, in der Annahme des Opfers erfährt der Mensch Erlösung. Dies kritisiert der Hebräerbrief, der meint, dass alle alttestamentlichen Opfer nicht angenommen wurden und daher zwecklos sind, weil genau darin das Wesentliche eines Opfers besteht. Das Opfer Jesu aber ist wahrhaftiges Opfer, weil es von Gott angenommen wurde und somit auch erlösen kann.¹⁵²

In einer zweiten Erklärung stellt Sobrino die Erlösung durch den „neuen Bund“ dar. Der Bund Gottes mit den Menschen wird im Alten Testament immer als erlösend beschrieben. Dabei spielt Blutvergießen eine zentrale Rolle, weil dadurch der Bund besiegelt wird. Dies wird auch in den Abendmahlserzählungen besonders hervorgehoben, wo Jesus durch das Vergießen seines Blutes für die Vielen „einen neuen und endgültigen Bund zwischen Gott und den Menschen schließt.“¹⁵³

Eine weitere Interpretation bietet die Figur des leidenden Gottesknechtes aus den Gottesknechtsliedern in Jesaja 42, 1-9; 49, 1-6; 50,4-11; 52,13-53,12. Das Neue Testament verbindet diese häufig mit Jesu Auftrag, Wirken und Leiden am Kreuz. Es sieht in den Liedern Jesajas Jesu Gestalt vorangekündigt. Die Bedeutung des Leidens verdichtet sich im vierten Gottesknechtslied, wo es heißt „Er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen, wegen unserer Sünden zermalmt“ (Jes, 53,5). Die Verbindung mit Jesus und seinem Leiden am Kreuz ist nicht zufällig, denn sowohl Jesaja als auch Jesu Kreuzigung beschreiben einen Menschen, der unschuldig stellvertretend für die Sünden der anderen Menschen stirbt, er ist also personifizierte Erlösung für andere.¹⁵⁴

150 Vgl. ebd., 306.

151 Vgl. ebd., 307.

152 Vgl. ebd.

153 Ebd., 308

154 Vgl. ebd., 309f.

In der Theologie der Befreiung ist das Motiv vom leidenden Gottesknecht zentral. Es bezeichnet gemeinsam mit dem Begriff des „gekreuzigten Volkes“ die Menschen, die unter struktureller Ungerechtigkeit und Repression zu leiden haben und in diesem Sinn die Sünden der Welt auf sich nehmen.¹⁵⁵

In einem letzten Modell geht Sobrino noch auf Paulus und sein Erlösungsverständnis vom Kreuz ein. Bei Paulus ist der zentrale Punkt die Erlösung aufgrund des Kreuzes als Befreiung vom Gesetz. Das Gesetz ist ursprünglich eine von Gott eingesetzte und somit gute Instanz, aber Paulus selbst machte die Erfahrung, dass es zum Fluch geworden ist. Es bestimmt, was gut und recht ist, befähigt den Menschen aber nicht zur Erfüllung. Im Kreuz wird die Befreiung aus diesem Fluch sichtbar.¹⁵⁶ Auch Leonardo Boff nimmt Bezug darauf, wenn es um den Fluch des Gesetzes geht. Er sagt, dass es zur Zeit Jesu den Ausspruch gab „Dieses Volk, das vom Gesetz nichts versteht, ist verflucht.“¹⁵⁷ Betont aber genau mit dieser Aussage, dass Jesus für eben diese Menschen das Reich Gottes verkündigt. Darüber hinaus klagt Jesus die Gesetzeshörigkeit an und weist darauf hin, dass weder Gott noch die Menschen in enge, vorgefasste Strukturen hineingepresst werden dürfen. Er betont, dass Gott die Menschen eben nicht einengen, sondern *befreien* will.¹⁵⁸ Damit zeigt auch er, wie das Gesetz, dem es unbedingt zu folgen galt, zum Fluch für die Menschen werden kann, indem es starre Strukturen predigt und somit seine Offenheit für Gottes Handeln verliert.

Im Neuen Testament wird auf verschiedenen Ebenen der Erlösungscharakter des Kreuzes Jesu postuliert. Sobrino versucht die dargelegten Modelle in ihrer Bedeutung der Erlösung durch das Kreuz zu präzisieren, um auch eine aktuelle Bedeutung dieser Dimension zu eruieren. Dabei ist es ihm wichtig aufzuzeigen, dass in allen Modellen niemals die Rede davon ist, dass die Erlösung im Schmerz liegt. Eine Schmerzensmystik hält Sobrino daher für unangebracht, er unterstreicht jedoch die Bedeutung der Liebe zwischen Gott und Jesus. Im Neuen Testament wird betont, dass Jesu Leben und Treue bis zum Schluss Gefallen fand bei Gott, und er deshalb von ihm angenommen wurde. Hier gibt es eine gewisse Parallelität zum Opfermodell. Aber die Liebe Gottes und das Opfer Jesu hängen nur insofern zusammen, als dass darin die unendliche Liebe Jesu

155 Die Folgen dessen werden im Kapitel über das Martyrium noch näher erläutert.

156 Vgl. ebd., 312.

157 Boff: Jesus Christus, der Befreier, 83.

158 Vgl. ebd.

sichtbar wird und sich in diesem Tod vollendet. Die Erlösung zeigt sich hier darin, dass in Jesu Beispiel aufleuchtet, wie ein Mensch nach Gottes Willen leben soll. Sobrino bezeichnet ihn als „homo verus“, also als den vollkommenen Menschen, der allen anderen Menschen das in ihnen angelegte Potential, ihre Seins-Bestimmung und vor allem ihre Möglichkeit des Seins aufzeigt. Das bezeichnet er als Erlösung, weil sich dem Menschen die vollkommene Liebe offenbart und in welcher Dimension Liebe hier auf Erden schon möglich werden kann.¹⁵⁹ Dies ist im Sinne der Nachfolge zentral, weil in Jesu Liebe, die sich durch sein gesamtes Handeln durchzieht und in seinem Sterben, als Bestehen dieser Liebe bis in die letzte Konsequenz, ein Beispiel offenbart wird, wie sich Erlösung in diese Wirklichkeit hinein manifestieren kann. In diesem Sinne sind wir alle eingeladen ein Stück dieser Liebe und Treue zum liebenden Gott gegenwärtig wirksam werden zu lassen.

Um die Gesamtheit der Erlösung im Kreuz zu verstehen, muss darüber hinaus die Rolle Gottes genauer betrachtet werden, denn eines ist für Sobrino unmissverständlich klar: Gott ist der Initiator des Erlösungsgeschehens. Er selbst ist in Jesus in diese Welt gekommen, und er selbst ist es, der seinen Sohn aus Liebe zu den Menschen am Kreuz geopfert hat. Man darf hier allerdings nicht Jesus monophysitisch mit Gott gleichsetzen, als ob Gott vollkommen in die Gestalt Jesu eindringt und am Kreuz stirbt, vielmehr ist das Kreuz sichtbarer Ausdruck und Symbol für die Erlösungsabsicht Gottes. Sobrino geht sogar so weit zu sagen, dass das Moment der Liebe das der Erlösung übersteigt. „Die Liebe erlöst, und das Kreuz ist Ausdruck der Liebe Gottes.“¹⁶⁰ Dass all diese Beschreibungen das *Wie* der Erlösung nur bedingt erklären, ist Sobrino bewusst, dennoch zeigt sich im Kreuzesgeschehen in unvergleichlicher Weise die Liebe Gottes, die durch nichts aufzuhalten ist. „Was sagt uns letztlich das Kreuz Jesu? Es sagt uns, daß sich Gott unwiderruflich dieser Welt genähert hat, daß er ein Gott „mit uns“ und ein Gott „für uns“ ist.“¹⁶¹

Sobrino ist bewusst, dass die Frage, warum Gott eben diesen Weg des Kreuzes wählte, um die Liebe zu zeigen, offen bleibt. Auch den Umstand, dass Gott im Moment des Leidens und Sterbens Jesu scheinbar schweigt und dies theologisch seit dem

159 Vgl. ebd. 313-315.

160 Ebd., 316.

161 Ebd., 317.

Kreuzesgeschehen selbst ein unverständliches Faktum darstellt, lässt Sobrino nicht außer Acht. An dieser Stelle aber soll vor allem ein Kernpunkt seiner Erläuterungen betont werden, weil mir dieser für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit zentral scheint: Was ist wenn Gott nicht am Kreuz schweigt, sondern Gott im Kreuz genauso präsent ist, wie in den Wunderhandlungen Jesu, in seinen Predigten, ja in seinem ganzen Wirken? Wenn er auch im Kreuz erkannt werden kann als einer, der am Leid teilnimmt?¹⁶² In Rückgriff auf Paulus und Markus bekräftigt Sobrino mit der Aussage „An jedem Ort Jesu zeigt sich etwas von Gott“¹⁶³, dass Gott Jesus in den letzten Momenten seines Lebens nicht verlassen hat. Im Gegenteil, er beschreibt ihn als einen, der als „schweigender Zeuge“ mit ihm mitleidet, sich Jesu Leid zu eigen macht und in diesem Sinne durch und durch solidarisch ist. Er zeigt sich als ein Gott, der weder ohnmächtig noch gleichgültig dem Leid gegenübersteht, sondern als einer, der sich ganz und gar von diesem betreffen lässt. In genau dieser Solidarität sieht Sobrino die höchste Ausformung der Liebe. Eine Solidarität und Liebe, die nicht bereit ist, den Lebensumstand derer anzunehmen, mit denen sie sich solidarisiert, ist für Sobrino klar eine Verkehrung ins Gegenteil selbiger.¹⁶⁴

„Das Leiden Gottes ist also sehr „ähnlich“ zu beschreiben wie der Wille Gottes, sich den Opfern dieser Welt solidarisch zu erweisen. Vom Beginn des Evangeliums an erscheint Gott in Jesus als ein Gott *mit* uns, im Laufe des Lebens Jesu zeigt er sich als ein Gott *für* uns, am Kreuz erweist er sich als Gott, der uns *ergeben* ist und als Gott, der *wie wir* ist.“¹⁶⁵

Was Erlösung und Liebe durch das Kreuz bedeutet, kann nicht rational begründet werden, sondern ist letztlich im Glauben verankert. Die Liebe Gottes im Ausdruck des Kreuzes kann außerdem Basis einer Vermittlung sein, wie ein Mensch aus Liebe zu anderen Menschen bis an die Grenzen des Menschlichen geht. Es kann ein Wink sein, warum jemand heute noch aus Liebe zu den Menschen, einem Volk, einem befreienden Gott den Tod auf sich nimmt und in diesem Sinn Märtyrer/in ist, weil solch ein Mensch die Liebe bis in die letzte Konsequenz hinein lebt.

162 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 319f.

163 Ebd., 333.

164 Vgl. ebd., 333f.

165 Ebd., 334.

4.2 Die Auferstehung als Gottes Sieg über die Mächtigen

Nach der Verkündigung des Reiches Gottes und dem daraus resultierenden Kreuzestod Jesu komme ich zum letzten Punkt in dieser Systematik: der Auferstehung. Der Tod hat im Prozess Jesu nicht das letzte Wort. Wäre dem so, hätte die Macht der Sünde gegen Gott gesiegt, doch Jesus ist auferstanden. Sobrino fragt: Wie kann das Unbegreifliche der Auferstehung überhaupt vernünftig gefasst werden? Und vor allem: Was bedeutet Auferstehung für das Volk Gottes und dessen Nachfolge? Welche Perspektive zeigt sich dadurch für die Opfer? Diese Fragen sollen in diesem abschließenden Kapitel einer systematischen Darlegung Sobrinos Christologie behandelt werden.¹⁶⁶

4.2.1 Auferstehung als Hoffnung

Sobrino postuliert, dass vor dem 2. Vatikanum das Faktum der Auferstehung in der Christologie oder der Soteriologie keinen Platz bekommen hat.¹⁶⁷ Sie wurde eher u.a. spiritualistisch dafür benutzt, sich von der Geschichte und dem Diesseits abzuwenden und Erlösung ausschließlich in der jenseitigen Auferstehung zu erwarten. Durch das Konzil erfuhr die Auferstehung eine Aufwertung (vgl. LG 1/3)¹⁶⁸, in dem sie als zentrale Wirklichkeit benannt wurde.¹⁶⁹ Eine unmittelbare Konsequenz war, dass sich die Schmerzensmystik in der Theologie, der Fokus auf das Kreuz in der Soteriologie und ein einseitiges Opferverständnis in der Liturgie, in einer österlichen Ausrichtung präsentierte. Dennoch hält Sobrino daran fest, dass die Untersuchung der Relevanz der Auferstehung auch heute noch stagniert. Auch wenn mit der Auferstehung Momente wie Zukunft und Hoffnung neu bewertet wurden, so sagen sie noch nichts darüber, was die Auferstehung uns heute zu sagen hat. Die Hoffnung, so meint er, sei vorschnell als universal verstanden worden. Dagegen hält er die notwendige Parteilichkeit der Hoffnung für die Opfer. Es muss also im Sinne einer Nachfolge heute schon die

166 Sobrino erläutert dies zu Beginn des zweiten Buches seiner Christologie „Der Glaube an Jesus Christus“. Er sagt, dass ein Sprechen über die Auferstehung immer eine Sache des Glaubens ist und somit das Buch mit dem bezeichnenden Titel mit einer Auseinandersetzung dieser beginnt.

167 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 38. Er bezieht sich hier auf Karl Rahner, der wie er die Ansicht vor dem 2. Vatikanum sei in den Christologien die Auferstehung nicht ausführlich genug vorgekommen; Rahner: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln/Zürich/Köln⁴ 1964, 157.

168 Vgl. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (Stand: 15.2.2014)

169 Vgl. ebd. 38, Sobrino stützt sich an dieser Stelle u.a. auch auf das Buch von F.-X. Durrwell: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch–theologische Untersuchung, Salzburg 1958.

Möglichkeit geben, „als Auferstandene in der Geschichte zu leben“ und sie als Perspektive der Hoffnung für die Opfer begreif- u. erfahrbar zu machen.¹⁷⁰

4.2.2 Auferstehung in der Nachfolge

Sobrino übernimmt den Terminus, „als Auferstandene in der Geschichte zu leben“, von Ignacio Ellacuría. In seinem steten Versuch, das Christliche mit dem Geschichtlichen zu verbinden, postuliert dieser, dass sich die Auferstehung Jesu schon hier und heute in der Nachfolge zeigen kann. Obwohl Sobrino in diesem Punkt mit Ellacuría übereinstimmt, stellt er die Zeugnisse im Neuen Testament, wo sich Auferstehung als Diskontinuität zum menschlichen Leben zeigt, dieser Ansicht gegenüber. Er unterscheidet in den neutestamentlichen Darlegungen die Ebene der objektiven Wirklichkeit, in der sich die Auferstehung als unvergleichliches Geschehen zeigt¹⁷¹ und die der subjektiven Wirklichkeit, wo wir auf die Erzählungen derer verwiesen sind, die die Auferstehung unmittelbar bezeugen können. Gleichzeitig betont Sobrino, dass es im Neuen Testament auch andere Vorstellungen gibt wie z.B. jene, die in Jesu Auferstehung eine Ausgießung des Geistes in die Gegenwart sehen. Er verweist an dieser Stelle darauf, dass das Auferstehungsgeschehen nicht rein spiritualistisch gesehen werden darf, sondern eine „gebotene Radikalität“ fordert, in dem Sinne, dass sich dieses Wirken des Geistes konkret zeigen muss. Ort dieses Offenbar-werdens des Geistes ist für ihn die Nachfolge. Dies begründet er mit dem Argument, dass, wenn die Auferstehung sich nicht schon im Heute konkretisieren könnte und würde, sie als völlig Äußerliches und ohne jeden Bezug zur menschlichen Realität, auch nicht fassbar wäre. Wenn dieses eschatologische Ereignis, das in die Geschichte hinein geschah, nicht die Wirklichkeit der fortdauernden Geschichte veränderte und kontinuierlich beeinflusste, wäre es ad absurdum geführt. In der Nachfolge, als geeignetem Ort der Sichtbarkeit der Auferstehung, können sich vor allem zwei Perspektiven zeigen: Einerseits die „Fülle“, die durch die Auferstehung in unsere Begrenztheit hineinfließt und andererseits die Dimension des „Sieges“ über die Unterdrückung. Die Fülle erklärt Sobrino in Bezug auf Oscar Romero, der die Auferstehung in „Hoffnung, der Freiheit

170 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 38f.

171 Sobrino übernimmt dies von J.I. González Faus: La humanidad nueva. Ensayo de cristología, Santander 1984, 145.

und der Freude der Nachfolge Jesu“ sieht.¹⁷² Diese Fülle macht auch gleichzeitig den Sieg erfahrbar, denn im Entstehen für Hoffnung in einer scheinbar aussichtslosen Situation und in der Freude angesichts von Leid und Unterdrückung wird der Sieg der eschatologischen Wirklichkeit schon heute spürbar. Dies bestätigte sich in persönlichen Erfahrungen in Lateinamerika und Asien, wo Menschen angesichts unendlichen Leides ihre Hoffnung und vor allem ihre Lebensfreude nicht verlieren. Was einem bleibt, ist Staunen über ihr unbegrenztes Vertrauen in Gott und seinen auferstandenen Sohn, in dem die letztgültige Hoffnung schon angebrochen ist.

Sobrino tritt an dieser Stelle dafür ein, dass in der Auferstehung das Kreuz eine tragende Rolle spielt. Er positioniert sich gegen eine Auferstehung, die den Tod und das Leid verleugnet oder gar ignoriert. Ohne den Tod könne es keine Auferstehung geben, und dieser zeigt sich dezidiert am Kreuz, weshalb für ihn auch die „Gekreuzigten“ *der* Ort sind, von dem aus die Auferstehung heute erst verstanden werden kann. Die Auferstehung muss sich in einer Hoffnung für die Opfer konkretisieren.¹⁷³

4.2.3 Zum hermeneutischen Problem der Auferstehung

Wie soll man aber über ein genuin eschatologisches Ereignis in der Geschichte überhaupt sprechen können? Es braucht einen Bezugspunkt, wenn Auferstehung beansprucht, heute noch gültig zu sein und in der Nachfolge sichtbar werden zu können, über den man sich verständigen kann, um eine Konsequenz für das Handeln abzuleiten. Sobrino untersucht diese Fragestellungen anhand einer hermeneutischen Systematik.

Er beginnt mit der Feststellung, dass das Ereignis der Auferstehung im Neuen Testament weder das Wiederkehren des Leibes, noch ein völliges Entrücken in den Himmel meint, es ist vielmehr das endzeitliche Handeln Gottes, das auf unvergleichliche Art und Weise in die Gegenwart hineinwirkt. „Es wird beschrieben als Ereignis, das *in der Geschichte* wahrgenommen wurde und das entscheidend *in die Geschichte* hineinwirkt.“¹⁷⁴ Dies sieht Sobrino in Verbindung mit der biblischen Aussage aus Röm 10,9, wo es heißt: „Gott hat Jesus auferweckt“ und unterstreicht, dass es sich

172 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, S. 40-42. Genauere Ausführung in: Monsenor Oscar A. Romero, Su pensamiento VIII, San Salvador 1980-1988, 266.

173 Vgl. ebd., 43f.

174 Vgl. ebd., 46.

damit vorrangig um eine theologale Wirklichkeit handelt, die Initiative geht explizit von Gott aus. Erst später wird sie um eine christologische Dimension ergänzt, wenn es heißt, „Christus ist von den Toten auferstanden“, wodurch wieder Gottes Handeln und Christi Handeln ineinander fließen.¹⁷⁵ Grundlegend ist sie aber eine theologale Wirklichkeit, die etwas Spezifisches und mit der Auferstehung etwas Neues über Gott aussagt. Er ist es, der „die Wahrheit des Lebens Jesu bestätigt“ und somit „die Macht Gottes über die Opfer produzierende Ungerechtigkeit.“¹⁷⁶ Auferstehung ist aber niemals nur ein Ereignis, das Gottes Handeln offenbart, sondern vor allem eine letztgültige Wirklichkeit, die sich schon in dieser wahrnehmen ließ und lässt. Damit wehrt sich Sobrino gegen das Verständnis der Auferstehung als Wunder und punktuell übernatürliches Geschehen. Er verweist an dieser Stelle auf den südamerikanischen Theologen J.L. Segundo, der sagt: „Die Gegenwart des Eschatologischen zeigt sich, ohne dass irgendein Naturgesetz gebrochen oder ersetzt werden muss.“¹⁷⁷

Wenn in der Auferstehung Jesu die eschatologische Realität in die Geschichte hereinbricht, so stellt sich die Frage, *wie* die ersten Zeug/innen dieses Ereignis überhaupt begreifen konnten. Sobrino spricht hier von der „Sprachbarriere“¹⁷⁸, die gegeben ist, weil es nicht möglich scheint, adäquat von der Auferstehung und den damit zusammenhängenden Erfahrungen zu sprechen.¹⁷⁹ Dennoch sind die Texte der beste Beweis einer sinnvollen Annäherung an ein vermittelndes Verständnis. Sobrino begründet dies auf zweierlei Weise indem er feststellt, im Neuen Testament sei die Rede davon, dass den Jüngern die Möglichkeit gegeben worden ist, die Auferstehung als völlig neues Geschehen zu erkennen. Andererseits sei die Tatsache, dass sie es in Begriffen wie „Auferstehung“ und „Erhöhung“ fassen konnten, der Beweis dafür, dass dieses Geschehen in irgendeiner Form in der Natur des Menschen verankert ist, denn ohne eine solche Verankerung wäre das Geschehene schlicht unfassbar.

175 Vgl. ebd., 49. Sobrino erläutert dies mit Blick auf J. Moltmann: Der Weg Jesu Christi, 247.

176 Ebd.

177 J.L. Segundo: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, 265, in: Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 47.

178 Diesen Terminus übernimmt Sobrino von R. Schnackenburg: Biblische Sprachbarrieren, in: Bibel und Leben 14 (1973), 223-231.

179 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 50.

Da sich die Beschreibungen der Jünger/innen auf die uns vorliegenden Texte begrenzen, stellt sich die Frage, wie und womit wir auch *heute* noch Auferstehung begreifen können. Genau hier liegt nach Sobrino das hermeneutische Problem: Einen Text zu verstehen, der nicht nur eine Zeitdistanz überwinden muss, sondern vor allem auch eine metaphysische Distanz, weil es eben um ein eschatologisches Ereignis geht. Er benennt hier drei Ebenen, die als Voraussetzung für ein Verständnis der Texte notwendig sind und eruiert dies anhand des Beispiels der Hoffnung. Einerseits muss in den Texten selbst schon eine gewisse Perspektive der Hoffnung gegeben sein, ohne die ein Verständnis der Texte gar nicht möglich wäre. Darüber hinaus braucht es die christologische Dimension, die Sobrino damit begründet, dass sich die Hoffnung in dem zeigt, was mit Christus geschah. Außerdem benötigt es auch an diesem Punkt die Verbindung mit dem Heute, dass auch jetzt noch eine Hoffnung besteht, dass der Sieg der Gerechtigkeit über die Unterdrückung real ist.¹⁸⁰ An dieser Stelle zeigt sich die Dialektik im Glauben zwischen der Gabe Gottes, die Welt im Licht des Glaubens zu deuten und dem menschlichen Tun als mitschöpfende Kraft, die dieses Licht aktiv in die jeweilige Gegenwart hineinträgt.

Gott gibt den Jünger/innen die Möglichkeit der Erkenntnis ihrer spezifischen Erfahrung und lässt uns in ihrer Vermittlung durch die Texte daran Teil haben. Sie, als erste Zeug/innen dieser Wirklichkeit, und alle Gläubigen in ihrem jeweiligen Kontext, haben die Aufgabe, das Licht der Auferstehung in die Welt hineinzutragen. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Auferstehung zeigt sich deutlich, wie die Wahrnehmung der Wirklichkeit (im Glauben) den Blick lenkt und sich auf die Nachfolge auswirkt, gerade wenn es um den Anspruch einer Perspektive der Hoffnung für die Opfer geht. Es geht nicht nur um die Hoffnung, sondern um die Sinnhaftigkeit, die der Glaube der gesamten Existenz zuschreibt.¹⁸¹

Sobrino zeigt, dass die von ihm genannten Voraussetzungen nötig sind, um nicht sinnentleert von einer Auferstehung zu sprechen und sie als bestimmendes Element unseres Glaubens zu benennen, ohne überhaupt ein Verstehen dieses Ereignisses möglich zu machen.¹⁸² Er behandelt eine Hermeneutik der Auferstehung aber niemals

180 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 47.

181 Vgl. ebd., 27.

182 Vgl. ebd., 48.

um ihrer selbst willen, sondern immer ausgehend von einer konkreten menschlichen Wirklichkeit, mit dem Ziel, in diese wiederum hineinzuwirken. Sobrino meint, dass mit keiner Begrifflichkeit die Auferstehung beschrieben werden kann, sondern nur das Faktum der vielen Möglichkeiten einer Annäherung ein Wesentliches ist. Jeder Zugang einer Beschreibung, z.B. die Auferstehung als Rückverweis auf das Leben Jesu und sein Kreuz, und die Rede von der Erhöhung als Sieg Gottes über die Realität des Todes zeigt uns *einen* Weg zum größeren Ganzen.¹⁸³

„Für die Hermeneutik bedeutet dies, dass sehr genau auf die Sprache, die zum Beschreiben des Ereignisses verwendet wird, zu achten ist und zwar auch deshalb, weil es der einzige Zugang ist, den wir zum Verstehen des Inhalts haben. Aber das bedeutet auch, dass wir es hier mit einer Begrenztheit zu tun haben, die es nötig macht, Sprache mit anderen Formen der Wirklichkeit zu ergänzen, um das erzählte Ereignis zu verstehen.“¹⁸⁴

An dieser Stelle beschreibt Sobrino einen „trinitarischen hermeneutischen Zirkel“, der sich in der Auferstehung zeigt. Wir erfahren nicht nur etwas Neues über Gott und sein Handeln als erweckender Gott, sondern auch über Jesus. An ihm wird Gottes Handeln offenbar, wodurch jedes Nachdenken über Jesus Christus verändert wird: Man kann ihn nun nicht mehr von Gott getrennt denken. Außerdem zeigt sich etwas Neues in Bezug auf die Menschen, denen von Gott die Möglichkeit gegeben ist, dieses Neue zu erkennen und es dementsprechend zu bezeugen.¹⁸⁵ Vereinfacht gesagt bedeutet dies: „Der Vater hat *Jesus* auferweckt und den Geist über *uns* ausgegossen.“¹⁸⁶

4.2.4 Zugänge der europäischen Theologie

Sobrino erläutert sein Verständnis von Auferstehung in Abgrenzung bzw. Ergänzung zu verschiedenen hermeneutischen Zugängen, die im folgenden Kapitel kurz erläutert werden sollen. Er nimmt deshalb auf diese Modelle einer Erklärung der Auferstehung Bezug, weil sie als „Klassiker“ gelten, die eine „naive Sicht“ auf die Auferstehung Jesu dekonstruieren, und ihre hermeneutischen Untersuchungen Sobrino dazu dienen, sie zu bestätigen, über sie hinaus zu fragen und sich von ihnen abzugrenzen.

183 Vgl. ebd., 52.

184 Ebd.

185 Vgl. ebd., 52f.

186 Ebd., 53.

4.2.4.1 Rudolf Bultmann

Bultmann glaubt nicht an eine Auferstehung als Ereignis im historischen Sinn, sondern an das Zeugnis der ersten Jünger/innen. Im subjektiven Erfassen und Erzählen dieser, anerkennt er die Geltung des Ereignisses als zentrales für den Glauben, nicht jedoch als Faktum per se. Dies begründet er damit, dass der moderne, aufgeklärte Mensch eigentlich nicht an eine Auferstehung als Faktum glauben kann, weil es auf eine nicht erschließbare Wirklichkeit verweist. Aber eben weil die Auferstehung für den Glauben so zentral ist, sind diese Zeugnisse der Ort, wo man sich an dieses Mysterium annähern kann.

Weil Glaube, sowie ein zentrales Ereignis im Glauben, nicht einfach ein Meinen irgendeiner Tatsache ist, sondern verstehender Glaube, sieht Sobrino an dieser Stelle den wichtigen Beitrag Bultmanns für die Konsequenz der Bedeutung der Auferstehung in der Gegenwart: Er rollt die Schrift auf neue existentialistische Weise auf. Bei Bultmann kann sich der Mensch entscheiden, ob er in seiner Existenz entweder sündhaft in sich verschlossen bleibt, oder offen ist für die Botschaft Gottes, was ihm auch ermöglicht, im Auferstehungsgeschehen Jesu einen Sinn zu erkennen. Darin erkennt Sobrino ein eher anthropologisch begründetes Begreifen von Auferstehung als ein christologisches, weil eben der Mensch entscheidet, welche Ausrichtung seine Existenz bekommt. Trotz der Kritik an Bultmanns These¹⁸⁷ sieht Sobrino seinen Verdienst darin, dass er nicht bei der Faktizität der Auferstehung stehen bleibt. Auch wenn seine existentialistische Deutung noch verkürzt bleibe, zeige sie dennoch, dass wir uns jetzt schon entscheiden können, authentisch zu leben und im Heute eine „Perspektive der Erlösung“ zu bezeugen. Er nimmt also die menschliche Existenz ernst und „die Möglichkeit, authentisch oder nicht authentisch zu sein“.¹⁸⁸ Daraus folgt, dass man sich auf die Botschaft der Zeugnisse in den Evangelien einlassen muss, um in ihnen den Versuch einer sinnvollen Erschließung der Auferstehung verstehen zu können.

187 Kritik folgte zum Beispiel seitens Leonardo Boff, der in der Leugnung der Historizität eine Verkürzung selbiger sieht und damit eine „Radikalisierung des biblisch nicht begründeten lutherischen Prinzips der sola fides“ forciert wird. L. Boff: Jesus Christus, der Befreier, 377. In: Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 56.

188 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus 54-57. Er bezieht sich in seiner Erläuterung auf die Darlegungen R. Bultmann: Neues Testament und Mythologie, in: H.-W. Bartsch (Hg.) Kerygma und Mythos I, Hamburg⁵ 1967, 44-47.

4.2.4.2 Willi Marxsen

Marxsen glaubt wie Bultmann nicht an eine historische Rekonstruierbarkeit, will aber genauso die Bedeutung der Auferstehung in den jeweiligen Lebenskontext der Menschen übersetzen. Sein zentrales Anliegen ist es, in den Texten Handlungsanweisungen herauszuarbeiten, die im Sinne Jesu dessen Leben und Werk fortsetzen. In der Analyse der Texte beschreibt er die Auferstehung als Erscheinung, die auf verschiedene Weise stattgefunden hat. Er nennt diese „Interpretamente“¹⁸⁹. Die Bezeichnung dieser Erscheinung als Auferstehung ist nur eine Möglichkeit unter vielen, um zu benennen, dass mit Jesus etwas Besonderes geschehen war. In Bezug auf 1Kor 9,1 und Paulus Bekenntnis, „dass er den Herrn gesehen habe“ sieht er nicht vorrangig ein Zeugnis über die reale personale Erscheinung Christi, sondern eine Aussage mit dem Ziel, sein Apostolat zu begründen.¹⁹⁰ Marxsen erkennt in der Auferstehung das Ziel, der Jesu Sendung in die Geschichte hinein versteh- u. erfahrbar zu machen. Sobrino sieht in Marxsens Begriff des „Interpretaments“ einen wesentlichen hermeneutischen Beitrag, und dessen Verbindung zur historischen Konkretisierung der Auferstehung in der Nachfolge. Damit ergibt sich eine enge Parallele zur Theologie der Befreiung, weil in Marxsens Verständnis der Auferstehung nicht nur der Mensch in Bezug auf Erlösung und Verdammnis beleuchtet wird, sondern vor allem seine Praxis und der darin sichtbar gewordenen Auferstehung Jesu.¹⁹¹

4.2.4.3 Wolfhart Pannenberg

Im Gegensatz zu Bultmann und Marxsen ist Pannenberg die Historizität der Auferstehung ein zentrales Anliegen.¹⁹² Glaube, Offenbarung oder Lehramt allein genügen ihm als Begründung der Auferstehung nicht. Darum bestimmt er Methoden einer Hermeneutik, mit denen er die Historizität begründet. Er sieht Geschichte als „Traditionsgeschichte“, (1) in der etwas sprachlich formuliert wird, was im Satz der „Auferstehung von den Toten“ passiert, (2) die in „Beziehung zu einer Tradition steht“, in diesem Fall zur apokalyptischen Tradition, (3) die einer „metaphysischen Erwartung

189 Vgl. ebd., 57.

190 Vgl. ebd., 58.

191 Vgl. ebd., 59.

192 Vgl. ebd., 60. Vgl. dazu Pannenberg: Grundzüge der Christologie, Gütersloh⁴ 1972, 47-112; Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Kerygma und Dogma 14 1968, 105-118.

des Menschen entspricht“, der Hoffnung und Vertrauen des Menschen, dass die Geschichte „am Ende vollendet werden wird“.¹⁹³ Worin diese Hoffnung genau besteht, sagt Pannenberg nicht.

An dieser Stelle setzt die Kritik Sobrinos ein, der zwar Pannenbergs Rückbesinnung zum Ganzen – auch historischen Sinn – der Auferstehung würdigt, aber vor allem zwei Leerstellen erkennt. Einerseits fehlt ihm die Praxis, die bis zur Vollendung mitwirkt, und andererseits die genaue Definition der Hoffnung, vor allem als Hoffnung für die Opfer. Dies resultiert nach Sobrino unter anderem daraus, dass bei Pannenbergs Verständnis der Auferstehung das Kreuz als „konstitutives Element“ fehlt. Der Gekreuzigte, die „todbringende Sünde“ und eine Auferstehung, die sich vom Kreuz her versteht und nicht umgekehrt, fehlen. Darin sieht Sobrino begründet, warum Pannenberg zwar eine Hoffnung für die Menschen postuliert, aber darin keine parteiliche Hoffnung für die Opfer erkennbar ist.¹⁹⁴

4.2.4.4 Karl Rahner

Sobrino studierte bei Karl Rahner in Innsbruck und bezieht sich immer wieder auf ihn.¹⁹⁵ Seinen Verdienst erkennt Sobrino vor allem in der Proklamation, dass eine eschatologische Offenbarung Gottes in die Geschichte hinein sinnlos wäre, wenn sie nicht in dieser erkannt werden könnte. Hermeneutisch gesehen bedeutet dies nach Sobrino eine Bedingung der Möglichkeit des Glaubens an diesen Gott. In den Texten der Schrift, die ein solches Offenbarwerden bezeugen, wird nun diese Möglichkeit des Glaubens real, ob man sie akzeptiert, oder nicht.¹⁹⁶

„Für die Hermeneutik ist wichtig, dass diese Texte eine *neue* Weise des Glaubens fordern: Die Bereitschaft zu akzeptieren, dass Gott auf *eschatologische* Weise in der Geschichte handeln und dies auch erkannt werden kann – obwohl auch diese Möglichkeit wiederum von Gott gegeben ist.“¹⁹⁷

Darüber hinaus erwähnt Rahner, dass in der Auferstehung Jesu eine Hoffnung jedes Menschen auf die eigene Auferstehung anklingt. In der einmaligen Auferstehung wird

193 Vgl. ebd., 61f.

194 Vgl. ebd., 63-65.

195 Vgl. ebd., 65. Vgl dazu K. Rahner: Grundlinien einer systematischen Christologie, in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 35-50.

196 Vgl. ebd., 66.

197 Ebd.

das „Verlangen des Menschen nach Endgültigkeit“ sichtbar. Die Auferstehung Jesu verbindet sich mit dem Selbstverständnis des Menschen und seiner Hoffnung auf die eigene Auferstehung. Dass die Auferstehung verstehbar sein muss, ist für Rahner zentral, um sie als „Sieg Gottes in der Geschichte“ bezeichnen zu können. Darüber hinaus sieht er die Auferstehung immer in Zusammenhang mit Jesu Tod: „Das Kreuz, das in die Auferstehung mündet, und die Auferstehung eines Gekreuzigten.“¹⁹⁸ Diese Realitäten sieht Rahner als gegenseitig verwiesene. Sobrino unterstreicht an dieser Stelle, dass durch die Auferstehung der Triumph des Gekreuzigten und nicht einfach eines Toten bezeichnet wird. Darin ist eine „Hoffnung gegen das Kreuz“ sichtbar. Sobrino betont hier also mit Rahner die Parteilichkeit der Hoffnung gegen Pannenberg.¹⁹⁹

4.2.4 Auferstehung im Kontext Lateinamerikas

Nachdem bereits von der Auferstehung als Hoffnung und ihrer Bedeutung in der Nachfolge die Rede war, soll nun abschließend noch einmal der Fokus auf die Auferstehung als „Perspektive für die Opfer“ gelegt werden.²⁰⁰ Bis zu diesem Punkt wurde vor allem die allgemeine hermeneutische Problematik des Verstehens dieses eschatologischen Ereignisses behandelt. In diesem Kapitel soll es noch einmal explizit um eine Relektüre der biblischen Botschaft der Auferstehung im Licht des Kontextes Lateinamerikas gehen, mit der Frage: „*Welches Wissen, welche Praxis und welche Hoffnung sind heute notwendig, um verstehen zu können wovon die Rede ist, wenn wir hören dass Jesus von den Toten auferstanden ist?*“²⁰¹ Die Hoffnung verdeutlicht sich mit Sobrino vor allem darin, dass der Tod nicht das letzte Wort hat, sondern das Leben siegt. Diese Hoffnung auf den Sieg des Lebens, die Sobrino als parteiliche Hoffnung für die „Gekreuzigten“, für die Opfer untersucht, zeigt sich in den biblischen Texten in den Beschreibungen der Jünger/innen, die dies in der damals gängigen Sprache der Apokalyptik Israels, in der Formulierung „Auferstehung der Toten“ tun. Diese Vorstel-

198 Ebd., 67.

199 Vgl. ebd., 67f.

200 Vgl. ebd., 72f.

201 Ebd. 73. Dies baut auf den drei Fragen Kants „Was kann ich wissen?“, „Was darf ich hoffen?“, und „Was soll ich tun?“ auf. Sobrino fügt diesen dreien noch die Frage „Was können wir feiern in der Geschichte?“ hinzu, weil die Dimension des Feierns eine grundlegend menschliche und auch im Kontext Lateinamerika eine für ihn wesentliche darstellt.

lung der Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod trat in Israel erst spät auf. Obwohl die umliegenden Völker eine apokalyptische Tradition hatten, folgte Israel nicht einfach diesen Vorstellungen, sondern sah Gott immer in Verbindung mit dem konkreten geschichtlichen Leben. Sobrino interpretiert an dieser Stelle, dass das Volk seinen Glauben nicht auf Basis einer „kulturellen Anthropologie“ stellte, sondern in Gott selbst und der Möglichkeit seiner Erkenntnis in der Wirklichkeit. Er bemerkt in Anlehnung an den deutschen Theologen Hans Kessler, dass sich in den Auffassungen über das Jenseits in den Nachbarvölkern Israels eine gewisse Abwertung des Diesseits zeige. Genau gegen diese Weltabgewandtheit betonten die Israeliten ihre Vorstellung des Lebens als Geschenk Gottes und des religiösen Auftrags, diesen Gott eben in dieser Welt zu bezeugen. Für die Israeliten war der Tod bis zu diesem Zeitpunkt das Ende der Gemeinschaft mit Gott.²⁰²

Für Sobrino liegt die zentrale Konsequenz dieser Behauptungen Kesslers darin, dass Israel die Jenseitsvorstellungen nicht *gegen* das Leben formulierte, um vor der geschichtlichen Wirklichkeit zu flüchten, sondern auch nach der Integration des Eschatologischen in ihren Glauben, dem Gott des Lebens und dem Leben als Ganzes den Vorrang gab. Israel weitete nun Gottes Herrschaftsgebiet von einem Schöpfergott und Gott des Lebens in die Zukunft hin aus. Also eine Herrschaft, die über die Menschen und die aktuelle Wirklichkeit hinausgeht, bis hin zu einer endzeitlichen Vorstellung der Vollendung und des Sieges Gottes über alle „historischen und kosmischen Mächte“.²⁰³

Dieser kurze Abriss, wie der Auferstehungsgedanke im israelitischen Volk entstand, ist vor allem auch deshalb wichtig, weil die Integration des Eschatologischen in den Glauben in einer Situation entstand, in der die Israeliten mit extremer Ungerechtigkeit konfrontiert waren. Eine Realität, in der ein Großteil der Menschheit auf unserer Erde nach wie vor lebt.

Die Mächtigen der Welt knechteten die gläubigen und gotttreuen Menschen. Es schien fast so, als habe Gott keine Macht über die Ungerechtigkeit, was Sobrino als den „fundamentalen theologischen Skandal“ dieser Situation bezeichnet. Wie konnte man an einen gerechten Gott glauben, wenn die „Gerechten“ Gottes zu Opfern in der

202 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 75f. Sobrino beruft sich auf das Buch Hans Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985, 41-68.

203 Vgl. ebd., 77.

Geschichte wurden? Die Antwort liegt wiederum im Glauben selbst. Es ist die tiefe Überzeugung, dass die Geschichte selbst in Gottes Händen liegt, und am Ende die Gerechtigkeit durch ihn vollendet wird. Es ist die fundamentale Hoffnung, dass Gott letztlich nicht den Ungerechten über die Opfer siegen lässt.²⁰⁴ Diese Hoffnung unterstreicht Sobrino in Rückbezug auf die Bibelstellen in Jesaja 26,7-21 und Daniel 12,2, in denen die Autoren in einer scheinbar ausweglosen Situation des Leidens der Gerechten an einem endzeitlichen Sieg Gottes und seiner Gerechtigkeit festhalten. Daniel beispielsweise schreibt aus der Situation der Makkabäeraufstände, wo tausende Gläubige verfolgt und getötet wurden. Inmitten dieser Grausamkeit halten die Menschen, und so auch der Autor, an der Gerechtigkeit Gottes fest.²⁰⁵ An dieser Stelle liegt die enge Verbindung zur Lebensrealität Lateinamerikas, weil auch hier tausende Menschen unschuldig und grausam getötet wurden und werden. Sobrino, der seit 1957 im zentralamerikanischen Staat El Salvador lebt, schreibt selbst aus einer vergleichbaren Situation. Während der Zeit des Bürgerkrieges in diesem Land, der offiziell von 1980 bis 1992 dauerte, wurden zehntausende Menschen²⁰⁶ verfolgt, entführt, gefoltert und getötet. Auch nach den offiziellen Friedensverhandlungen ist der Staat bis heute von Armut und Gewalt gezeichnet.²⁰⁷ Angesichts dieser Lebensrealität fragt Sobrino nach einer Perspektive der Hoffnung auf Gerechtigkeit.

Diese Hoffnung erhält in der Tradition mit der Auferstehung Jesu ihren Höhepunkt. In ihr zeigt sich die Spannung zwischen individueller und universaler Auferstehung. Die ersten Christen glaubten, dass in seiner individuellen Auferstehung die universale bereits angebrochen sei. Erst nach und nach wurde man sich der zeitlichen Spannung zwischen Jesu Auferstehung und der endzeitlichen Parusie bewusst und bezeichnete Jesus als den „Erstgeborenen von vielen Brüdern“ (z.B. in Röm 8,29), was die Hoffnung auf eine universale Auferstehung, die eigene miteingeschlossen, widerspiegelt. Außerdem zeigt sich in Jesu Auferstehung die Hoffnung auf die Gerechtigkeit Gottes;

204 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 78f.

205 Vgl. ebd., 79f.

206 Genaue Angaben zur Zahl der Opfer gibt es nicht. Es ist die Rede von rund 70.000 Menschen, die in diesem Krieg ihr Leben ließen.

207 An dieser Stelle sei auf die Bandenkriege in Zentralamerika verwiesen. Jugendbanden, sogenannte Maras, führen einen unerbittlichen Krieg, dem auch unschuldige Zivilisten zum Opfer fallen.

sie steht paradigmatisch für den zu Unrecht getöteten Menschen, an dem Gott seine Gerechtigkeit übt.²⁰⁸

„Danach bekräftigten die ersten Christen mit ihrer Verkündigung der Auferstehung Jesu, dass sich Gottes eschatologisches Handeln bereits ereignet hat, indem er den gerechten Jesus errettet und dem Opfer Jesus Gerechtigkeit verschafft hat und damit das Ende und die Vollendung der Zeiten begonnen hat.(..) Es ist wahr, dass der Henker nicht über das Opfer triumphiert, es ist wahr, dass die Götzen nicht über den Gott des Lebens triumphieren.“²⁰⁹

Die Hoffnung der Auferstehung und des Sieges der Gerechtigkeit mit ihren Höhepunkt in der Auferstehung Christi nimmt Sobrino als Ausgangspunkt für eine Parteilichkeit der Hoffnung der Auferstehung. Die „Gekreuzigten“ der Geschichte finden sich in Jesu Kreuz wieder und können aus dessen Auferweckung die eigene erhoffen, was das „Wunder“ ermöglicht, mit dieser Perspektive bereits in dieser Geschichte Mut und Hoffnung zu leben.²¹⁰ Diese Identifikation wird heute unter anderem am Beispiel der Prozession des „black nazarene“ auf den Philippinen deutlich, wo jährlich am 9. Jänner und am Karfreitag tausende Menschen eine schwarze, gekreuzigte Jesusfigur verehren und sich mit dem Leiden Christi solidarisieren und verbunden fühlen. Der Glaube an dieses Erlösungsgeschehen überzeugt sie, dass sie durch eine Berührung dieser Figur Heilung und Rettung erfahren.

Die Hoffnung, die sich nach Sobrino in der Auferstehung zeigt, ist nicht nur die des Überlebens, sondern eine, die Gerechtigkeit wiederherstellt. Sie überwindet das Ärgernis des zu Unrecht verübten Todes, in dem sie sich nicht einfach universal an alle Menschen richtet, sondern primär an die Opfer. Es ist an dieser Stelle deutlich zu sagen, dass die universale Hoffnung auf Auferstehung nicht aufgegeben wird, sondern es geht wieder um den Ort, wo diese am deutlichsten wird.²¹¹ Dass es ein vermeintlich gottverlassener Mensch ist, an dem die Erlösung Gottes paradigmatisch sichtbar wird, bezeichnet Sobrino in Anlehnung an Jürgen Moltmann als das „Anstößige der christlichen Osterbotschaft“.²¹² Eine Auferstehung in einem universalen Sinn, die nicht ein bloßes mögliches „Überleben“ sein will, muss sich mit diesem Kreuz Jesu verbunden wissen, sonst ist sie nach Sobrino nicht christlich zu verstehen. Dies hängt für ihn mit

208 Ebd., 81f.

209 Ebd., 82.

210 Vgl. ebd., 83.

211 Vgl. ebd., 83f.

212 Vgl. Jürgen Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 163., in: Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 83.

der Solidarisierung und Hingabe Jesu mit den Opfern zusammen, die Jesus den politischen Tod am Kreuz sterben ließ. Die Liebe als Basis dieser Solidarität und Hingabe ist es, der es nachzufolgen gilt und die es erst ermöglicht, an der Auferstehung teilzuhaben. Die parteiliche Hoffnung ist Antwort auf den fundamentalen Skandal des ungerechten Todes und nicht auf den natürlichen Tod aufgrund biologischer Begrenzung. *Dieser* Tod ist es, der das wesentliche „Ärgernis“ darstellt, weil er durch alle Zeiten hindurch präsent ist und im Sinne der Nachfolge die Hoffnung fordert, über die eigene Auferstehung hinaus an die „Überwindung des historischen Ärgernisses der Ungerechtigkeit zu hoffen“.²¹³ In diesem Sinne geht es für Sobrino nicht um die Hoffnung auf eine Ewigkeit nach dem Tod, sondern um jene, die sich gegen den „Tod der Opfer“ richtet. Diese Hoffnung bezeichnet er, in seiner Bezugnahme auf den lateinamerikanischen Kontext, als „hermeneutische Minimalvoraussetzung“, um die Auferstehung Jesu überhaupt begreifen zu können.²¹⁴

Die Hoffnung speist sich aus der Erfahrung, dass eine Gerechtigkeit möglich ist, und ein liebendes Miteinander heute schon konkret werden kann und muss. In diesem Sinne ist die Hoffnung verbunden mit einer Praxis, die jene in alle Wirklichkeiten hinein erfahrbar macht. An dieser Stelle soll noch einmal deutlich gemacht werden, was Ellacuría bzw. Sobrino meinen, wenn sie sagen, es muss möglich sein schon heute als „Auferstandene in der Geschichte zu leben“, weil hier Auferstehung in die Nachfolge hinein konkret wird.²¹⁵ So wie die Jünger/innen die Auferstehung Jesu bezeugten und durch sie befähigt und berufen wurden, den Menschen den Glauben zu lehren (Apg 1,8; Lk 24,48; Mt 28, 19-20 etc.), sind auch wir heute dazu aufgerufen, die Auferstehung und die darin enthaltene Hoffnung zu leben.²¹⁶ Diesen Auftrag bestimmt Sobrino heute zweifach. Einerseits geht es darum, die Auferstehung Jesu zu verkünden, andererseits um die Verwirklichung des darin enthaltenen Inhaltes. Dies bedeutet „zu verkünden, dass die gute Nachricht wahr ist: einem Opfer wurde Gerechtigkeit verschafft und diese

213 Vgl. ebd., 84f.

214 Vgl. ebd., 86f.

215 Vgl. ebd., 40.

216 Vgl. ebd., 88f. Es geht für Sobrino hier weniger um den darin enthaltenen Sendungsauftrag im Sinne der Legitimierung des Apostelamtes. Vielmehr geht es um die Tatsache, dass wenn der „eschatologische Sieg“ erkannt wurde, dieser nicht verschwiegen werden kann, weil es in der „Natur“ der Auferstehung liegt sie zu verkünden und ein Nicht-bezeugen bedeuten würde, man hätte die darin enthaltene Botschaft nicht verstanden.

Wahrheit ist zu *verwirklichen*.“²¹⁷ Dieses Verwirklichen wiederum bezeichnet er als „Analogie“, da die Auferstehung niemals in seiner eschatologischen Dimension wiederholbar ist, sondern sich vielmehr die darin enthaltene Kraft in Zeichenhandlungen durch die Geschichte hindurch zeigen soll. Diese wiederum leitet er aus einer „formalen“ und „materialen Dimension der Auferstehung“ ab. Das Formale ist die Handlung Gottes, die eine historische Unmöglichkeit aufzeigt und dieser entsprechend als Auferstandene/r zu leben bedeutet, etwas zu verwirklichen, was historisch gesehen unmöglich erscheint, wie zum Beispiel den „Kampf gegen die Götzen der Welt“.²¹⁸ Es erscheint vielleicht unmöglich Großkonzerne, die Menschen unter unwürdigen Bedingungen ausbeuten, vollkommen zu beseitigen, trotzdem gilt es im Sinne der Nachfolge zu bezeugen, dass die Hoffnung auf Gerechtigkeit existiert und es Menschen gibt, die nicht müde werden, sich für diese einzusetzen.

Das Materiale an der Auferstehung beschreibt Sobrino als den Auftrag, den Opfern „Gerechtigkeit zu verschaffen“. Eine Praxis, die Konflikte mit sich bringt, weil man sich gegen unterdrückerische Strukturen auflehnt. Sobrino betont, dass es ihm nicht darum geht „Gottes Handeln wiederholen zu wollen“, aber von einem gelebten Christentum sehr wohl fordert, sichtbare Zeichen zu setzen. Dies begründet er damit, dass nur in der Praxis, also in der Nachfolge Christi verstanden werden kann, worum es in diesem Ereignis ging. Handlungen sind zwar nicht selbst schon vollendete Auferstehung, wecken aber Hoffnung in die Möglichkeit einer Vollendung.²¹⁹

4.2.5 Zusammenfassung und Ausblick

Wenn bisher gesagt wurde, dass ein Leben in Fülle heute schon möglich ist bzw. eine Hoffnung auf verheißene Auferstehung und Vollendung besteht, muss dies in der Geschichte und konkreter in der Nachfolge Jesu wahrnehmbar sein. Die Möglichkeit „als Auferstandene in der Geschichte zu leben“ fragt in diesem Sinne nach Sobrino, nicht nur nach der Möglichkeit, was wir wissen, hoffen und tun können bzw. müssen, sondern darüber hinaus, was wir heute schon feiern dürfen. Was die Auferstehung an dieser Stelle zur Nachfolge hinzufügt, ist nach Sobrino der Anspruch, den Triumph und

217 Ebd., 90.

218 Vgl. ebd., 90f.

219 Vgl. ebd., 92f.

Sieg Jesu über den Tod sichtbar zu machen. So wie das Leben der Jünger nach der Erscheinung des Auferstandenen nicht mehr dasselbe sein konnte, weil es von unendlicher Freude und neuem Sinn erfüllt wurde, so können auch wir uns nicht entziehen, diese Freude in die jeweils konkrete geschichtliche Wirklichkeit hinein zu bezeugen. Wenn sich nämlich heute nichts mehr von diesem Triumph zeigen würde, und sich in diesem Sinne auch nichts feiern ließe, wäre es sinnlos die Bedeutung der Auferstehung Jesu fortwährend zu bekunden.²²⁰

Es ist nach Sobrino wichtig zu beachten, dass „als Auferstandene in der Geschichte zu leben“ nicht, wie oft fälschlicherweise behauptet, bedeutet, sich von der menschlichen Realität abzuwenden. Dahinter verbirgt sich seiner Ansicht nach der Irrglaube, mehr in der Auferstehung zu leben, wenn man weniger in der „historischen Wirklichkeit“ lebt, die Vorstellung sich durch die Hinwendung zum Irdischen sich vom Himmlischen zu entfernen. Dabei geht es in christlicher Nachfolge genau darum, sich der geschichtlichen Existenz liebend zu widmen. Die Liebe Jesu, als Grundmoment der Nachfolge und in ihr die Perspektive des Triumphes, führen nach Sobrino zu Freiheit und Freude. Freiheit, sich über die eigenen Grenzen hinaus der Welt liebend zu öffnen und diese Liebe durch nichts gemindert werden kann. Freude, die das Leben feiern kann, nicht im Sinne „von Zeitvertreib und Ablenkung“, sondern in jeder Situation, mag der Grund zum Feiern noch so gering erscheinen, das Positive zu erkennen.²²¹ Sobrinos beschreibt dies in einer pointierten Aussage, die für mich deutlich anzeigt, was es heißen kann, heute an Auferstehung zu glauben und ihre fortwährende Bedeutung auszudrücken:

„Man kann in unserer Geschichte resigniert oder hoffnungslos leben, aber man kann auch auf die Verheißungen hoffen. (...) Wer inmitten dieser Geschichte von Kreuzigungen das feiert, was es an Fülle gibt, und die Freiheit besitzt, sein eigenes Leben zu geben, der sieht vielleicht die Geschichte nicht als Absurdität und nicht als ewige Wiederholung desselben, sondern als Verheißung eines „Mehr“, das uns betrifft und anzieht, ohne allerdings alles Unrecht gutzumachen.“²²²

Auferstehung zeigt sich in dieser pointierten Aussage Sobrinos als Gegenmodell zu einem Glauben an eine Welt, die medial und gesellschaftlich vermittelt, ständig vom Untergang bedroht scheint und in der vermeintlich wenig bis keine Nächstenliebe

220 Damit beschreibt Sobrino auch das Neue und Spezielle der christlichen Liturgie, die über das Verkünden von Wahrheiten und „rituellen Vorschriften“ hinaus zeigen soll, dass sie etwas zu feiern hat.

221 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 131-137.

222 Ebd, 137.

existiert. Sie erscheint in Jesus Christus als reale Perspektive, die einen bloßen Idealismus übersteigt und als Aufforderung, die von ihr ausgehende Befreiung zu bezeugen und zu feiern.

In einem abschließenden Kapitel soll noch einmal untersucht werden, wie diese Befreiung in der Nachfolge konkret werden kann. Dabei geht es in Kontinuität des befreienden Christusbildes um den Kontext der Armut, der sowohl zentraler Ausgangspunkt einer christlichen Nachfolge im Sinne der Befreiungstheologie ist, als auch favorisierter Adressat der Frohbotschaft. Der Fokus soll aber über die eigene Nachfolge hinaus auf der Kirche als Leib Christi liegen, die eine Botschaft verkündet, die nach Sobrino Freude auslösen soll und in diesem Sinne gute Nachricht ist. Abschließend werde ich auf das Phänomen des Martyriums eingehen, da in diesem die Nachfolge auf drastische Weise bis in die letzte Konsequenz hinein gelebt wird. Dies geschieht vor allem auf dem Hintergrund der lateinamerikanischen Märtyrer wie Oscar Romero, Ignacio Ellacuría und seiner fünf Mitbrüder, die stellvertretend für die vielen Namenlosen erwähnt werden sollen, weil sich die Theologie Sobrinos und die aktuelle lateinamerikanische Theologie der Befreiung mit ihnen verbunden weiß.

IV. Nachfolge Christi in der Wirklichkeit der Armen

Die beiden Bücher über die Christologie von Jon Sobrino, „Christologie der Befreiung“ und „Der Glaube an Jesus Christus“, aus der sich der Großteil meiner Untersuchungen speist, wurden am 15. März 2007 in einer Notifikation unter dem damaligen Papst Benedikt XVI. verurteilt. Es war die erste Lehrverurteilung des Pontifikats durch die Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten Kardinal William Levada. In ihr verdichtete sich der langjährige Konflikt aus den Achtzigerjahren zwischen der damaligen Glaubenskongregation und seinem Präfekten Kardinal Joseph Ratzinger und der Theologie der Befreiung. Auch wenn aus ihr kein Lehr- und Publikationsverbot für Sobrino folgte, so war allein die Tatsache, dass einige seiner Thesen von Seiten der Amtskirche als „irrig“ und „gefährlich“ verurteilt wurden, und die „genannten Werke P. Sobrinos an einigen Stellen erheblich vom Glauben der Kirche abweichen“, eine klare Botschaft an die Vertreter/innen der Befreiungstheologie. In dem Schreiben wird zwar seine „Sorge um die Armen und Unterdrückten“ anerkannt, dass die Kirche aber bei ihnen ihren zentralen Ort haben soll, verneint die Glaubenskongregation. Vielmehr soll der bestimmende Ort der „Glaube der Kirche“ sein, der gleichsam „apostolisch“ von Generation zu Generation weitergegeben wird.²²³ Viele Menschen zeigten sich aber solidarisch mit Sobrino und stellten sich hinter seine Werke. Die Notifikation war nicht zuletzt deshalb symbolträchtig, weil sie genau dreißig Jahre nach dem Mord an Rutilio Grande († 12. März 1977) veröffentlicht wurde. Rutilio Grande war Priester und wichtige Leitfigur der Befreiungstheologie in El Salvador, der sich Zeit seines Lebens für die Armen einsetzte. José Comblin, ebenso ein Vertreter der Theologie der Befreiung, schreibt in einem Artikel zur Notifikation gegen Sobrino, dass die Aufgabe der Glaubenskongregation zweifellos die Verteidigung des Glaubens sei. Er fragt jedoch an, warum gerade Jon Sobrino als Einzelner verurteilt wird, wo doch sein Denken im größeren geschichtlichen Zusammenhang der Theologie der Befreiung steht. Es gilt vielmehr zu bedenken, dass mit dieser Verurteilung alle Vertreter/innen dieser Theologie, und alle Gläubigen, die sich in diesem Denken verwurzelt verstehen,

223 Die Notifikation in ihrer deutschen Übersetzung ist zu finden unter:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html (Stand: 15.1.2014)

getadelt wurden.²²⁴ Der Ort der Theologie der Befreiung und ihr Verständnis einer „Christologie von unten“²²⁵ sind gemäß der Notifikation also nicht mit dem „Glauben der Kirche“ kompatibel. Was aber bedeutet es vom Glauben *der* Kirche zu sprechen? Welches Verständnis von Kirche steht hinter dieser Behauptung? Ist es eine Kirche, die Glaubenswahrheiten vorgibt, die einfach übernommen werden sollen? Oder ist es eine, die sich als Gemeinschaft von Menschen versteht, die gemeinsam auf dem Weg der Nachfolge nach einer Kirche streben, die durch die Geschichte hindurch Bedeutung im Leben der Menschen beanspruchen kann?

Im Sinne Sobrinos und der Theologie der Befreiung insgesamt zeigt sich in einer Kirche, die ihren wegweisenden Ort bei den Armen hat, echte Glaubwürdigkeit, weil sie sich eine Situation zu eigen macht, in der der Großteil der Menschen heute leben. Es ist eine Theologie, die den Anspruch hat, sich nicht nur in der Theorie zu behaupten, sondern vor allem in der Praxis. Es muss sich in der Lebensrealität der Menschen zeigen, dass die christliche Botschaft Bedeutung hat.²²⁶

„(...)daran, dass sie sich in ihnen auswirkt: als einladende Sprache der Selbstartikulation und Subjektgewinnung, als sprechende Textur einer gemeinschaftsbildenden, solidarisierenden Verknüpfung von Menschen, als bedeutungsvoller Resonanzraum derer, die sonst nicht gehört oder zum Schweigen gebracht werden, als Text und Praxis schließlich, durch die Veränderungen in Richtung einer je größeren Lebens-Würdigkeit bewirkt werden.“²²⁷

Er verweist darauf, dass die Theologie der Befreiung aus dem lateinamerikanischen Kontext stammt, also aus dem Kontext der Not, aber gerade im Kontext einer sich immer mehr globalisierenden Welt, ist es notwendig, dass Christ/innen in der gesamten Welt nicht an ihm vorübergehen. Die Lebensrealitäten sind vielmehr der Maßstab, mit dem sich die Botschaft in allen Teilen der Welt unter Beweis stellen muss.²²⁸

224 Vgl. José Comblin: Reflections on the Notifikation Sent to Jon Sobrino, in: Vigil, José M. (Hg.): Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation, o.O. 2007

225 Vgl. Sobrino: Christologie der Befreiung, 61-65.

226 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 18f.

227 Ebd. 19.

228 Vgl. Ebd.

1. Verpflichtung der Kirche auf die Option für die Armen

1.1 Die Kontinuität der Theologie der Befreiung in der apostolischen Tradition

Der Vorwurf, dass Sobrinos Denken und das der Theologie der Befreiung insgesamt mit der Forderung, den zentralen Ort der Kirche bei den Armen zu suchen, nicht mit dem apostolischen Glauben der Kirche zu vereinbaren sei, scheint unhaltbar. Eine Verpflichtung der Kirche auf die Option für die Armen präsentiert sich vielmehr in apostolischer Kontinuität, als in der durch die Notifikation postulierten vermeintlichen Diskontinuität. Nicht nur die zahlreichen biblischen Aussagen Jesu im Zusammenhang mit den Armen (Lk 6,20; Lk 18,18-30; Mt 19,16-30; etc.), sondern auch in Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und den daraus folgenden Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, vor allem Medellín (1968) und Puebla (1979), lässt sich Kontinuität argumentieren.²²⁹

Heißt es in *Gaudium et Spes*, der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanums, dass die Kirche angehalten ist, die „Zeichen der Zeit“ im „Licht des Evangeliums“ (GS 4) zu interpretieren und wird in *Lumen Gentium*, der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, die Forderung nach einer *ecclesia semper purificanda* (LG 8) laut, kommt sie nicht umhin, sich mit der sie umgebenden Wirklichkeit auseinanderzusetzen und sich im Glauben ständig befragen zu lassen. In diesen Dokumenten wird eine kontextuelle Theologie gefordert, die die menschliche Realität ernst nimmt und aus ihr nachvollziehbare Prinzipien der Nachfolge gestaltet. Sobrino steht mit seinem Rückbezug der Theologie auf die Realität des Kontinents, auf dem er lebt, in der Tradition des Konzils. Auch Ignacio Ellacuría fordert im Sinne des Konzils eine Kirche, die ihre Glaubwürdigkeit in die jeweils historische Gegebenheit hinein realisieren muss.

²²⁹ Nach diesen Versammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe gab es noch zwei Versammlungen in Santo Domingo (1992) und Aparecida (2007), jedoch wurden in den ersten beiden die Grundsteine für eine „Kirche der Armen“ gelegt.

„Als Nachfolgerin des ersten Sakraments – Jesus Christus – muss die Kirche das realisieren, was sie verkündet: Verkündigung und Realisierung des Heils heute ereignen sich weiterhin in Jesus Christus, aber der Ort, an dem sich dies tatsächlich weiterhin ereignet, ist die Kirche als Leib, in der die unsichtbare Handlungsweise Jesu Christi als ihres Kopfes präsent und tätig wird. Christi Leib zu sein bedeutet, Ort seiner Präsenz und seines Seins und zugleich Vermittlung seiner Aktivität zu sein. Dies ist ein neuer Faktor, wie sich das verkündete Heil vermittels der Kirche als geschichtlichem Leib Christi realisiert, und deshalb muss die Kirche das Heil in der Geschichte realisieren, das sie geschichtlich verkündet.“²³⁰

Kirche als Ort der Realisierung des Heils und in ihr alle Menschen in der Nachfolge Christi sind aufgerufen, sich am geschichtlichen Kontext zu orientieren und in ihm Zeichen des Heils zu manifestieren. Der Bezug des Konzils auf die Armen wird mit Aussagen wie „in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (LG 8) unterstrichen. Es ist die explizite Zusage, dass in den „Gekreuzigten“ der Welt der Gekreuzigte zu finden ist, und sie in diesem Sinne die Grundausrichtung der Kirche vorgeben.

1.2 Medellín und Puebla – Programm einer Kirche der Armen

Aus der Bezugnahme auf die Realität des Kontinents entwickelte sich eine Notwendigkeit, das Evangelium im Blick auf diese zu verkünden. Aus diesem Grund wurde schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1955) die CELAM, (Consejo Episcopal Latinoamericano), die Lateinamerikanische Bischofskonferenz gegründet, mit dem Ziel, auf die schwierigen sozialen Gegebenheiten zu reagieren.²³¹ In den ersten beiden Generalversammlungen nach dem Zweiten Vatikanum, Medellín und Puebla, wurde die Verpflichtung der Kirche auf die Option für die Armen als Programm der Kirche vorgestellt und ausführlich entfaltet. So ist die Rede von der „Aufgabe, mit Nachdruck diejenigen Zustände Lateinamerikas anzuklagen, die eine Beleidigung des Geistes des Evangeliums darstellen“²³² und „den ärmeren und bedürftigeren und aus irgendwelchem Grunde ausgeschlossenen Sektoren wirklichen Vorrang“²³³ einzuräumen. In diesem Sinne ist Kirche eine, die nach Gerechtigkeit sucht: „Die christliche Suche nach der Gerechtigkeit ist eine Forderung der biblischen Lehre. (...) Auf der Suche nach der

230 Ellacuría: Eine Kirche der Armen, 123.

231 Quelle: www.celam.org (Stand: 21.1.2014)

232 Medellín, Botschaft an die Völker Lateinamerikas, Herausforderung des Augenblicks; in: Dokumente von Medellín, 16.

233 Medellín, Armut, 9., in: Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría/Sobrino: Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung, 298.

Erlösung müssen wir den Dualismus vermeiden, der die irdischen Aufgaben von der Heiligung trennt.“²³⁴

In Kontinuität zu den Beschlüssen bezüglich einer Kirche der Armen in Medellín wurde in Folge in Puebla ein ganzes Kapitel mit dem Titel „Vorrangige Option für die Armen“ benannt.

„Mit erneuerter Hoffnung auf die belebende Kraft des Geistes machen wir uns wieder die Auffassung der 2. Vollversammlung zu eigen, die eine klare und prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen zum Ausdruck brachte (...)Wir bestätigen die Notwendigkeit der Umkehr der gesamten Kirche im Sinne einer vorrangigen Option für die Armen mit Blickrichtung auf deren umfassende Befreiung.“²³⁵

In den Beschlüssen wird deutlich, wie Puebla die Beschaffenheit „der Kirche“ versteht. Es ist die Gemeinschaft aller Christ/innen, die vereint am Aufbau des Leibes Christi beteiligt sind.

„Der Dienst an den Armen erfordert in der Tat eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit eine immer vollständigere Identifizierung mit Christus, der arm war, und mit den Armen verwirklicht wird.“²³⁶

Anhand beider Generalversammlungen wird deutlich, wie die Kirche Lateinamerikas die Forderungen des Zweiten Vatikanums auf ihre Realität überträgt. Die Theologie der Befreiung erlebte durch das Zweite Vatikanische Konzil, so wie durch die Generalversammlungen der CELAM einen deutlichen Aufschwung. Aus den veröffentlichten Dokumenten nährten die Theologen und Theologinnen der Befreiung ihre Thesen und untermauerten mit ihnen ihre Stellungnahmen zu einer Kirche der Armen.

Gustavo Gutiérrez, einer der Gründerväter der Theologie der Befreiung, beschreibt als neuen Ausgangspunkt der sich wandelnden Kirche das „Hereinbrechen der Armen“, die in der Gesellschaft und Kirche bis dahin keine Stimme hatten, als bestimmendes Phänomen. Sie waren, um mit Gutiérrez zu sprechen, „abwesend“. Die Theologie der Befreiung und ihr Bemühen, diesen Menschen eine Stimme zu geben und mit ihnen gemeinsam für ihre Würde und Anerkennung zu kämpfen, sie in diesem Sinne als anwesend zu begreifen, stellt nach Gutiérrez ihren Versuch dar, der konziliaren

234 Medellín, Gerechtigkeit, 5.; in: Dokumente von Medellín, 24.

235 Puebla 1134., in: Dokumente von Puebla, 327.

236 Puebla 1140., in: Dokumente von Puebla, 328. Damit steht Puebla in apostolischer Tradition mit dem Epheserbrief des Neuen Testaments. In ihm wird in unvergleichlicher Weise ausgesagt, dass „die Gemeinschaft der Heiligen“ alle Christ/innen sind, die durch die Taufe vereint, am Aufbau des Leibes Christi, also der Kirche beteiligt sind. (Eph 2, 11-22)

Forderung, die „Zeichen der Zeit zu lesen“ (GS 4), Folge zu leisten.²³⁷ Die Armen sind jene, die in Gegebenheiten „unmenschlichen Elends“²³⁸ leben in einer „gegen den Geist des Evangeliums gerichteten Armut“²³⁹.

„Die reale Armut, der Mangel an dem, was notwendig ist, um mit der Würde zu leben, die einem Menschen zukommt, die soziale Ungerechtigkeit, die die Mehrheit ausplündert und den Reichtum einiger weniger fördert, die Verweigerung der elementarsten Menschenrechte, dies ist ein Übel, das wir, wenn wir an den Gott Jesu glauben, unbedingt ablehnen müssen.“²⁴⁰

Im Sinne einer *ecclesia semper reformanda* gilt es, die strukturellen Ursachen einer solchen Armut zu ergründen, um die sündhaften Abhängigkeiten zu entlarven, die Menschen in diesen Situationen gefangen halten. An dieser Stelle beginnen nach Gutiérrez die Probleme und Widerstände, denn eine Theologie bzw. eine Kirche, die die Verantwortlichen für Ungerechtigkeit und Unterdrückung sucht, stellt für jene eine Bedrohung dar. Die grundlegende Motivation, sich gegen ungerechte Strukturen aufzulehnen, liegt jedoch nicht primär in einer Analyse der gesellschaftlichen Situation und der Erfahrung der Anteilnahme oder der jeweils individuellen Erfahrung mit Armut, sondern stützt sich vielmehr auf „den Gott unseres Glaubens“. „Es ist eine theozentrische und prophetische Option, die in der Geschenkhafteit der Liebe Gottes wurzelt und von dieser gefordert wird“²⁴¹.

Exkurs: „Entweltlichung“ als Konzept der Nachfolge Christi?

Die Nachfolge, die nach Gerechtigkeit sucht, wurde von Seiten der Amtskirche nicht immer unterstützt. Im Blick auf die Notifikation und dem theologischen Disput zwischen Kardinal Josef Ratzinger und seinen Gefolgsleuten mit der Theologie der Befreiung, möchte ich an diesem Punkt auf eine Forderung Ratzingers nach „Entweltlichung“ der Kirche Bezug nehmen, die er während seines Pontifikats vertrat. Der Begriff

237 Vgl. Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría/Sobrino: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung*, 293.

238 Medellín, Armut 1., in: Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría/Sobrino: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung*, 294.

239 Puebla 1159., in: Gutiérrez: Die Armen und die Grundoption, in: Ellacuría/Sobrino: *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung*, 294.

240 Ebd. 295.

241 Ebd. 299.

der „Entweltlichung“ hat vor allem seit der Konzerthausrede von Papst Benedikt XVI. am 25.9.2011 für Aufsehen gesorgt.

Benedikt XVI. verweist auf diesen Begriff in Auseinandersetzung mit der Erkenntnis eines Rückgangs religiöser Praxis. Einerseits lässt sich seiner Ansicht nach eine Sehnsucht der Menschen nach Religiösem feststellen, andererseits distanzieren sich die Menschen von der Institution Kirche, genauso wie von Wertvorstellungen, die für sie nicht mehr angemessen erscheinen. Daraus schließt er, dass die Kirche den aktuellen Gegebenheiten nachkommen muss, und es einen Wandlungsbedarf gibt. Benedikt XVI. setzt zu Beginn bei der Wandlung jedes einzelnen Menschen an. Niemand wird ihm widersprechen, wenn es um die Forderung nach Veränderung in der Kirche mit ihren traditionellen Wertvorstellungen, ihre institutionelle Struktur etc. geht. Was er allerdings unter der Konkretisierung seines Konzeptes der „Entweltlichung“ versteht, bleibt sehr vage. Benedikt XVI. bezieht sich in seiner Aufforderung nach „Entweltlichung“ auf Papst Paul VI. und seiner Vorstellung von einer Kirche, die sich von „ihrer menschlichen Umgebung“ unterscheidet.²⁴² Er erläutert, dass die Kirche unter keinen Umständen als Selbstzweck angesehen werden darf, sie bleibt stets auf ihren Sendungsauftrag verwiesen. Dies wird im johanneischen Wort von der Kirche, die „...in der Welt lebt, aber nicht von der Welt ist“ (vgl. Joh 18,36) deutlich.²⁴³ Die Kirche lebt *in* der Welt und hat hier ihren Auftrag und ist dennoch nicht *von* der Welt. Der Sendungsauftrag der Kirche steht im Zentrum der Rede Ratzingers. Diesen bestimmt er dreifach durch die persönliche Erfahrung: „Ihr seid meine Zeugen“ (Lk 24,48)(1), was in Beziehungen zum Ausdruck kommt: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ (Mt 28,19) (2) und in der Weitergabe der universellen Botschaft: „Verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“ (Mk 16,15)(3).²⁴⁴ Benedikt XVI. postuliert im Sinne der Diensthaftigkeit der Kirche und ihrem Sendungsauftrag, dass die Beispiele der Säkularisierung in der Geschichte positiv für eine notwendige „Entweltlichung“ der Kirche zu vermerken sind, weil sie durch die „Enteignung von Kirchengütern und Streichung von Privilegien“ zur materiellen Armut zurückkehrt, die sie in ihrem missionarischen Auftrag glaubwürdiger macht.²⁴⁵ Walter Kasper sieht hier einen Gedanken ganz im

242 Vgl. Erbacher: Entweltlichung der Kirche?, 12.

243 Vgl. ebd., 14.

244 Vgl. ebd., 13.

245 Vgl. ebd., 14f.

Sinne des 2.Vatikanischen Konzils und seiner Forderung nach einer *ecclesia semper purificanda*. (Lumen Gentium 8), wo eine Kirche gefordert wird, die im Sinne einer Nachfolge Christi eine Kirche der Armen sein muss.²⁴⁶

„Das verlangt einen Stil, der in der Nachfolge Jesu alles Höfische, Feudale, Herrschaftliche, alles was an Reichtum und nach politischer wie wirtschaftlicher Macht aussieht, ablegt und vermeidet.“²⁴⁷

Besonders den noch immer anhaltenden höfischen Stil des Vatikans gilt es hier zu befragen.²⁴⁸ Ist eine Kirche, die sich in solchem Prunk präsentiert, glaubhaft in ihrem Streben, eine „Kirche der Armen“ zu sein? Oder vermittelt sie so nicht vielmehr den Eindruck einer von der „Welt“ distanzierten Instanz, die wohlgenährt und komfortabel die Wahrhaftigkeit der Nachfolge Christi verkündet? Die katholische Kirche ist ohne Zweifel eine materiell reiche Kirche. Alois Glück postuliert, dass die allgemeine Erfahrung lehrt, dass Reichtum eher satt und selbstzufrieden macht, Knappheit Kreativität und Initiative fördert. In diesem Sinne ist „Entweltlichung“ mehr als sinnvoll und angebracht. Glück definiert die Krise der Kirche in der westlichen Welt als eine Krise des Glaubens. Nach seiner These ist jede strukturelle Reform ohne eine Erneuerung des Glaubens sinnlos. Ihm geht es nicht um eine völlige Anpassung an die Welt oder eine oberflächliche Modernisierung, sondern um die Frage, wie Christus, seine Botschaft und Nachfolge heute relevant sind und sich konkret ausgestalten.²⁴⁹ Hier geht es um die Grundsatzfrage, wie sich die veränderliche Gestalt der Kirche in Beziehung zur veränderlichen Welt setzt, und was die unveränderliche, bleibende Botschaft Christi ist.²⁵⁰ Der Begriff der „Entweltlichung“ den Benedikt XVI. in seiner Rede wählt, hat in jedem Fall für Verwirrung gesorgt. Einerseits fordert er darin eine nachvollziehbare strukturelle Veränderung der Amtskirche, andererseits klingt in diesem Begriff ein dualistisches Weltverständnis an, das fragen lässt, wie sich Ratzinger die neue Struktur einer sich beständig reformierenden Kirche vorgestellt hat.

Dem Moraltheologen Gunter Prüller-Jagenteufel zu Folge lässt „Ent-weltlichung“ vermuten, dass sich Ratzinger vom „konziliaren Projekt des Aggiornamento und von

246 Vgl. Kasper: Kirche – in der Welt, nicht von der Welt, 34f.

247 Ebd., 35.

248 Vgl. ebd., 36.

249 Vgl. Glück: Konsequenz Kirche in der Welt sein, 39.

250 Vgl. ebd., 44.

der Moderne insgesamt abgrenzt“.²⁵¹ Aber auch, wenn die Begrifflichkeit dies glauben lässt, ist es nicht so einfach zusammenzufassen. Für Ratzinger geht es keineswegs um eine „Entweltlichung“ im Sinne einer Abwendung von der Welt hin zu einem reinen Jenseitsdenken, sondern darum, „gesellschaftlich privilegierte Positionen aufzugeben, um die eigentliche Mission als Kirche freier wahrnehmen zu können“. In jedem Fall ist die Deutung Benedikt des XVI. vom Johanneischen „in der Welt, (...)aber nicht von der Welt“ insofern provokant und „theologisch nicht unproblematisch“, weil darin eine Sicht auf die Welt durchscheint, die sie als gegenüberliegende und bedrohliche Größe im Vergleich zum Evangelium betrachtet, dessen „Reinheit und Heiligkeit“ es zu wahren gilt. Egal, wie man es dreht und wendet, die erste Assoziation des Begriffes „Entweltlichung“ ist „das einer klaren Trennung von Kirche und Welt.“²⁵²

Der derzeitige Pontifex Franziskus I. wird bezüglich seiner Deutung eines Verhältnisses der Kirche zur Welt im apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ sehr deutlich.

1.3 „Evangelii gaudium“ – zur Aktualität der Kirche der Armen

Mit „Evangelii gaudium“ wird Kirche darin klar *in* der Welt verankert. Er ist nicht nur der erste Papst, der aus Lateinamerika kommt und somit die Realität der Armut und den Kontext, aus dem sich Medellín und Puebla speisen, kennt, sondern auch der erste Franziskus und Jesuit in diesem Amt.

Mit der Wahl seines Namens bezieht er seine Theologie und das Programm seines Pontifikats auf Franz von Assisi und damit auf die Realität der Armut.

Franziskus I. stellt sich und seine Anliegen in diesem Schreiben vor, welches am 24. November 2013 promulgiert wurde. Er setzt sich mit den aktuellen Herausforderungen der Welt auseinander und bezieht Stellung. Mit Titeln wie „Nein zur neuen Vergötterung des Geldes“ und „Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt“, lässt er bereits in den Überschriften erkennen, dass er zu aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen einen klaren Standpunkt einnimmt. Er erteilt den neu geschaffenen Götzen eine klare Absage (vgl. Evangelii gaudium 55) und trifft in Konfrontation mit diesen Themen eine klare Option. Im Kapitel, das er „Nein zur sozialen Ungerechtigkeit, die Gewalt hervorbringt“ nennt, stellt er sich deutlich auf die Seite der Armen.

251 Prüller- Jagenteufel: „In der Welt“, aber nicht „von der Welt“, 127.

252 Vgl. ebd., 128f.

„Die Armen und die ärmsten Bevölkerungen werden der Gewalt beschuldigt, aber ohne Chancengleichheit finden die verschiedenen Formen von Aggression und Krieg einen fruchtbaren Boden, der früher oder später die Explosion verursacht.“²⁵³

Im vierten Kapitel des Schreibens „Die soziale Dimension der Evangelisierung“ widmet er sich in einem eigenen Unterkapitel dem Thema „Die gesellschaftliche Eingliederung der Armen“. In diesem erläutert er eine Rückbesinnung der Kirche auf die Option für die Armen und die Rückbindung dieses Programms auf die Nachfolge Jesu Christi.

„Aus unserem Glauben an Christus, der arm geworden und den Armen und Ausgeschlossenen immer nahe ist, ergibt sich die Sorge um die ganzheitliche Entwicklung der am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft.“²⁵⁴

Er fordert eine Kirche, die den „Schrei der Armen“ hört und sich mit ihnen solidarisiert. Diesem „Schrei gegenüber taub zu bleiben“ hätte eine Entfernung zu Gott und seinem Heilsplan zur Folge. Dass Franziskus I. diese Verlautbarungen nicht nur als öffentliche Linie der Kirche proklamiert, sondern von jedem Christ und jeder Christin fordert, wird deutlich, wenn er schreibt, dass „jeder Christ und jede Gemeinschaft“ berufen ist „Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein“. Solidarität definiert er als „neue Mentalität“, die eine strukturelle Umwandlung zur Folge hat, wenn sie „in Fleisch und Blut übergegangen ist“.²⁵⁵

Nicht nur durch das klare Statement durch die Wahl seines Namens, sondern vor allem durch dieses apostolische Schreiben lässt Franziskus I. einen neuen Geist in der Welt der Amtskirche durchscheinen. Es wirkt so, als leuchte das Zweite Vatikanische Konzil und die Dokumente der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in diesem aktuellen Schreiben auf erneuerte Weise durch. Der Papst weckt die Hoffnung auf einen neuen Weg der Nachfolge der Kirche, die den Menschen wieder näher kommt, indem sie ihre Lebensrealitäten ernst nimmt. Darüber hinaus sieht sie die Charismen der Verkündigung nicht nur auf die kirchlichen Ämter beschränkt, sondern überträgt sie auf jeden gläubigen Christenmenschen, insbesondere auf die Armen. Diese Evangelisierung durch die Armen soll im nächsten Kapitel erläutert werden.

253 Evangelii gaudium 59.

254 Evangelii gaudium 186.

255 Vgl. ebd. 187-189.

2. Nachfolge – Bringen der guten Nachricht für die Armen

Franziskus I. spricht in einem weiteren Punkt des Schreibens den Armen den „bevorzugten Platz im Volk Gottes“ zu. Dies verbindet er damit, dass sich Gott selbst in Jesus Christus als Armer in diese Welt hinein begibt.²⁵⁶ Nicht in einem Tempel wurde er geboren, sondern in einem Stall, nicht Kind reicher Diplomaten, sondern das einfacher Handwerker war er. Im vierten Kapitel des Lukasevangeliums stellt Jesus seinen Auftrag vor mit den Worten:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4, 18-19)

Damit lässt Gott in seiner Manifestation in Jesus Christus keinen Zweifel an seiner vorrangigen Liebe zu den Armen und seiner guten Nachricht an sie. Franziskus I. nimmt diese Option für die Nachfolge der Gemeinschaft der Kirche ernst, wenn er schreibt: „Diese göttliche Vorliebe hat Konsequenzen im Glaubensleben aller Christen, die ja dazu berufen sind, so gesinnt zu sein wie Jesus (vgl. Phil 2,5).“²⁵⁷ Wenn Jesus seine Verkündigung als „gute Nachricht“ für die Armen bezeichnet und Franziskus I. eine Auswirkung dieser Nachricht im Glauben fordert, bedeutet dies, dass diese große Liebe Gottes zu den Armen im Glaubensleben des einzelnen gläubigen Menschen genauso sichtbar werden soll und muss, wie in der Versammlung dieser in der Gemeinschaft der Kirche. Dies bekräftigt der Papst mit der Aussage:

„Aus diesem Grund wünsche ich mir eine arme Kirche für die Armen. Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei*, sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.“²⁵⁸

Eine Kirche, die beansprucht eine gute Nachricht zu verkünden, muss sich vom Licht des Lebens derer durchwalten lassen, für die die Verkündigung Jesu eine Frohbotschaft

256 Vgl. ebd. 197.

257 Evangelii Gaudium 198.

258 Ebd.

sein soll. Auch in der Forderung „Wortführer ihrer Interessen“ zu sein, klingt der Gedanke Sobrinos und anderer Befreiungstheologen und -theologinnen an, den Armen, deren Anliegen niemand hört, eine Stimme zu geben. Erst durch das Leben der Armen erhält die christliche Botschaft ihre Bestimmung, weil sich Gott durch seinen Sohn hindurch mit ihnen solidarisiert und in Liebe verbunden weiß. Erst aus ihnen bekommt die biblische Nachricht ihren Sinn, ihren Maßstab und ihre Erfüllung, weil sich aus ihrem Leiden heraus in unvergleichlicher Weise zeigt, was es bedeutet, dass uns Jesus Christus von jeglichem Leid befreit hat. Erst in ihnen wird die Dimension der unermesslichen Freude deutlich. Dies hat aber eben auch zur Folge, dass sich in ihrem Leben erweist, ob die Nachricht in der Art ihrer Verkündigung wirklich Freude bereitet und in diesem Sinne Frohbotschaft ist. Wenn sich die Kirche als reich, triumphal und weltabgewandt präsentiert, wird darin die frohe und befreiende Kraft für die Armen nicht sichtbar werden. Stellt sie aber die Armen in die Mitte als Ausgangspunkt und vorrangige Adressaten der Frohbotschaft, wie es die bereits erwähnten kirchlichen Dokumente, sowie alle Vertreter/innen einer Theologie der Befreiung fordern, hat sie – auch im Sinne Franziskus I. – ihre Ausrichtung, mit der sie dem göttlichen Heilsplan Stück für Stück näher kommt. Stellt die Kirche, die in diesem Sinn eine der Armen sein will, die Forderung, dass die durch sie vermittelte Botschaft eine befreiende und gute Nachricht ist, wird deutlich, dass solidarischer Beistand allein nicht mehr genügt. Dies unterstreicht Erwin Kräutler, Bischof vom Xingu in Brasilien, der sich seit 1980 für die Rechte der örtlichen indigenen Bevölkerung engagiert:

„Vielmehr soll die „Kirche der Armen“ gemeinsam gegen ungerechte und menschenunwürdige Strukturen auftreten und sich aus Unterdrückung und Not befreien. Das bedeutet eine wesentliche Umorientierung in Wort und Tat. Es geht darum, Verantwortliche für Ungerechtigkeiten anzuprangern, todbringende Mechanismen beim Namen zu nennen und für das Leben einzutreten. Die Armen sind aufgefordert, ihr Leben aus dem Glauben an den befreienden Gott zu gestalten. Inspiriert von diesem Glauben, werden sie ihre Rechte einklagen. Dieser Entwurf der „Kirche der Armen“ hatte als Folge eine „Kirche der Märtyrer“.²⁵⁹

Glaube und Handlung in der Nachfolge Christi lassen sich weder im persönlichen noch im gesellschaftlichen Bereich trennen. Man könnte sagen, dass im Christentum der Anspruch des Handelns leiblich wird. Dass, wie Bischof Erwin Kräutler schreibt, die

²⁵⁹ Kräutler: Macht die Türen auf! Kirche in der Welt von heute, 6.

Konsequenz dieses Handelns im Martyrium münden kann, soll nun in einem abschließenden Punkt, erläutert werden.

3. Nachfolge bis ins Martyrium im Kontext Lateinamerikas

Im Johannesevangelium heißt es: „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“(Joh 15,13) Was steckt hinter diesem johanneischen Wort von der Liebe, die in letzter Konsequenz den Tod bzw. in Bezug auf die Nachfolge Christi das Martyrium hat? An dieser Stelle soll noch einmal an das Zitat Romeros „Man tötet den, der stört“, erinnert werden, da die Bedeutung dieser Aussage im Licht des Martyriums kulminiert.

Die Theologie der Befreiung hat, wie bereits mehrfach erwähnt, ihren Ursprung in einem bestimmten Kontext. In eben diesem soll die Bedeutung des Martyriums für diese Arbeit erschlossen werden. Nach der systematischen Darlegung einer Christologie der Befreiung bei Jon Sobrino und ihrer Geltung in verschiedenen Dimensionen der Nachfolge, stellt das Martyrium die letzte Konsequenz in diesem Spannungsbogen dar. Weder die Person Sobrino, noch seine Christologie, aus der Realität El Salvadors schreibend, sind ohne die verschiedenen Ebenen des Martyriums im Kontext Lateinamerikas zu begreifen.

Dies liegt daran, dass das Martyrium eine der wesentlichsten Realitäten der Kirche dieses Kontinents darstellt.²⁶⁰ Es geht dabei aber nicht um ein Verständnis von Kirche oder Nachfolge, die das Martyrium verherrlicht, denn die Aktanten haben als Ziel ja nicht das Martyrium, sondern das Leben und die Befreiung der Armen. Im Kontext Lateinamerikas zeigt sich aber auf unvergleichliche Weise, was es bedeutet, wenn im Sinne Kräutlers eine „Kirche der Armen“ zur „Kirche des Martyriums“ wird.

Was der Begriff des Martyriums im Hinblick auf seine kontextuelle Erläuterung in Lateinamerika heute zu sagen hat, und inwiefern es der Kulminationspunkt der Nachfolge Christi sein kann, soll in diesem abschließenden Kapitel erläutert werden.²⁶¹

²⁶⁰ Vgl. Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 199.

²⁶¹ Dass speziell auf den Kontext Lateinamerikas eingegangen wird, resultiert aus der Systematik der Arbeit. Es soll aber nicht unerwähnt bleiben, dass das Martyrium in anderen Kontexten, genauso präsent ist. Man denke hier an Martin Luther King, Mahatma Gandhi, Dietrich Bonhoeffer oder

3.1 Zur Aktualisierung des Begriffes „Martyrium“

Karl Rahner wies bereits darauf hin, dass in der Theologie das Martyrium nicht präsent sei. Heute kann sie aber nicht anders, als sich einer Aktualisierung dieses Begriffes zu stellen, weil dieses Phänomen unübersehbar geworden ist.²⁶² Selbst im Zweiten Vatikanum wird nicht näher auf das Martyrium eingegangen. Puebla wiederum spricht bereits über verfolgte Christ/innen, jedoch ohne den Begriff „Martyrium“ zu verwenden.²⁶³

Ein umfassendes erneuertes Verständnis eines Martyriumsbegriffes präsentiert sich aber in der Theologie der Befreiung und bei einigen wenigen europäischen Theologen (Moltmann, Metz, Rahner, etc.). Eine Aktualisierung des Begriffes ist nicht zuletzt deshalb von großer Dringlichkeit, weil es eines der wesentlichen Phänomene im lateinamerikanischen Kontext darstellt. Es ist, um mit Sobrino zu sprechen, im konziliaren Sinn ein „flammendes Zeichen der Zeit“, das „von der Theologie nicht wirklich ernst genommen wird“.²⁶⁴ Bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde das Martyrium als Sterben für die „Wahrheit des Glaubens“ gedeutet.²⁶⁵ Obwohl diese Deutung im Neuen Testament bereits vorherrschte, bekam es durch das johanneische Wort in 15,13 eine Umdeutung und Neuausrichtung auf die Liebe als formales Element des Martyriums, auf das ich später noch eingehen werde.²⁶⁶ Durch die Verfolgungen, die Christ/innen bereits in der Zeit des Urchristentums erlitten, kam es zu einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Martyrium, wo es als Folge der „Konfliktträchtigkeit“ des christlichen Glaubens und in diesem Sinne fast schon als logische Konsequenz betrachtet wurde. Sobrino erinnert an dieser Stelle an den Brief des Paulus an die Thessalonicher, wo es heißt: „Ihr wisst, dass dies unser Schicksal ist. (...) Wir müssen uns auf die Verfolgung einstellen“ (1 Thess 3,2ff) Er gibt in Auseinandersetzung mit mehreren neutestamentlichen Stellen den Grund für das

Franz Jägerstätter, die außerhalb des lateinamerikanischen Kontextes die Folgen des Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit mit ihrem Leben bezahlten.

262 Vgl. Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, 84. Er bezieht sich auf K. Rahner: Zur Theologie des Todes, 73.

263 Vgl. Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 200.

264 Vgl. ebd., 201f.

265 Vgl. ebd., 202f. Sobrino verweist hier auf T. Baumeister: *Mártires y perseguidos en el cristianismo primitivo*, 312-320.

266 Vgl. dazu S. 94f.

Konfliktpotential im Christentum an: Dass Gläubige nicht mehreren Herren dienen wollen, sondern einzig und allein Jesus Christus (vgl. Mt 6,24; 1 Kor 8,6). Das Martyrium wurde aufgrund seines geschichtlichen Kontextes verstanden als Teilhabe am Los Christi und als „höchste Form der Liebe zu Gott und den Menschen“. So wie diese Definition nach Sobrino in seinen historischen Zusammenhängen gesehen werden muss, gilt dasselbe für die kanonische Definition, die sich im Katechismus der Katholischen Kirche findet.²⁶⁷ Dort legt der Märtyrer „Zeugnis ab für Christus“, er stirbt also „in odium fidei“.²⁶⁸ Obwohl Sobrino diese Definition verständlich erscheint, plädiert er, gerade im Blick auf den Kontext Lateinamerikas, wo unzählige Christ/innen unfreiwillig sterben, für eine Erneuerung bzw. Erweiterung dieser Definition. Dies begründet er damit, dass der Faktor des „Glaubenszeugnisses“ allein nicht mehr reicht, sondern um den Faktor der Konsequenz von „moralischem Verhalten“ erweitert werden muss.²⁶⁹ An dieser Stelle erklärt Sobrino nicht ausführlicher, inwiefern sich das Zeugnisablegen *für* Christus vom moralischen Verhalten unterscheidet. Es ist aber aus dem Zusammenhang des Textes davon auszugehen, dass die Unterscheidung darin liegt, dass im einen Fall Glaubenswahrheiten ipso facto bezeugt werden und im anderen Fall das Handeln und das aktive Engagement das Ausschlaggebende für den Tod ist. Diese Unterscheidung soll folgend noch näher erläutert werden.

3.2 Das individuelle Martyrium

Dieser allgemeine und historische Zusammenhang ist nach Sobrino wichtig, um auch die Erneuerung im Licht des Kontextes Lateinamerikas zu begreifen. In Lateinamerika haben die Menschen „eine Lebensweise und vor allem eine Praxis wie Jesus übernommen“. In gläubiger Vermittlung des Reiches Gottes und daraus resultierendem prophetischen Anklagen des „Gegenreiches“ haben sie sich dem „Leben Jesu angeglichen“. Dies war und ist der Grund für ihre Kreuzigung. Sie sterben also nicht, weil sie Christus bezeugen inmitten anderer vorherrschender Denkmuster oder „religiösen Glaubensweisen“, wie das in Zeiten der Urkirche der Fall war, sondern

267 Vgl. ebd., 203.

268 Vgl. ebd. 204. Der Katechismus der Katholischen Kirche ist zu finden unter http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P8P.HTM, der zitierte Abschnitt ist unter der Nummer 2473 zu finden.

269 Vgl. ebd.

aufgrund ihres moralischen Verhaltens.²⁷⁰ Darüber hinaus begegnet uns in Lateinamerika ein Martyrium, wo Gläubige inmitten eines christlich geprägten Umfeldes getötet werden. Der springende Punkt ist, dass sie von Menschen getötet werden, die den Glauben dazu benutzen, unterdrückende Strukturen aufrecht zu erhalten und die Menschen eliminieren wollen, die den Glauben „authentisch zu machen versuchen“, indem sie in der Nachfolge Jesu und in Solidarität mit den Armen diese Strukturen als sündhaft enthüllen.²⁷¹ Es „sind diejenigen, die heute Christen in Lateinamerika ermorden, Getaufte, sie betrachten sich als Christen, ja manchmal rechtfertigen sie ihre Morde als Verteidigung des christlichen Glaubens“²⁷². Das Neue am Martyriumsbegriff ist also, dass Christ/innen nicht mehr *für* Christus sterben, sondern *wie* Jesus, im Sinne eines Abbildes seines Lebens und Sterbens.²⁷³

„Diejenigen, die ihr Leben hingegeben haben, (...) erinnern an Jesus. Sie haben in ihrem Leben die Armen geliebt und verteidigt - das sagt Puebla über Gott selbst aus (Nr. 1142) – und das haben sie bis zum Ende, bis zum Tod, getan, und ohne dabei Gewalt anzuwenden. Und wir behaupten, dass die Präzisierung „sie haben sie verteidigt“ entscheidend ist, um das Martyrium heute zu verstehen, denn die Armen – z.B. im Sinne von Werken der Barmherzigkeit – nur zu lieben, ohne sie gegen ihre Henker zu verteidigen, führt nicht zur Konfrontation, sondern manchmal zu Lob und Schmeichelei.“²⁷⁴

Dies beschreibt noch einmal auf eindruckliche Weise, wenn eine Solidarität mit den Armen im Sinne eines reinen Beistandes nicht mehr reicht, sondern sich die „Kirche der Armen“ vor allem in der Verteidigung der Rechte der Ausgegrenzten zeigt und dadurch zu einer „Kirche des Martyriums“ wird.²⁷⁵

Die Märtyrer, die aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit Jesus sterben, nennt Sobrino „jesuanische Märtyrer“. Dieser Begriff des Martyriums ist für Sobrino nicht rein kontextuell oder historisch zu sehen, sondern hat einen Ursprung „theologischer Natur“ in: „Jesus Christus, – Ursakrament des Martyriums“.²⁷⁶ Das bedeutet, dass überall, wo Menschen wegen ihrer Ähnlichkeit zum Leben und Sterben Jesu ermordet werden, sich dieses „jesuanische Martyrium“ fortlaufend ereignet. Sie bezeugen aber

270 Vgl. ebd., 205.

271 Vgl. Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, 1130.

272 Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 205.; vgl. dazu auch Sobrinos Beitrag „Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid“ in: Concilium 39, 8.

273 Vgl. ebd., 206.

274 Sobrino: Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid, in: Concilium 39, 10.

275 Vgl. dazu auch S. 86

276 Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 206. Das Zitat nimmt er von Leonardo Boff. Es findet sich in: Boff: Systematische Reflexion über das Martyrium, in: Concilium 183, 326.

nicht nur Jesus Christus, sondern durch ihn hindurch den Gott des Lebens. Den, der den „Schwachen und Armen zum Recht verhalf“ (vgl. Jer 22,16; Hos 6,6), der sich gegen die „Todesgötzen“ stellt, die sich in struktureller Ungerechtigkeit, „Machtgebrauch und repressiver Gewalt“ äußern. In diesem Sinne verbindet sich die „christologische Dimension“ mit einer „theologischen“. ²⁷⁷ Der Grund des Martyriums ist nicht mehr vom „odium fidei“ gekennzeichnet, sondern durch das „odium justitiae“ hindurch, im Einsatz für Gerechtigkeit, die sich nach dem Handeln Jesu richtet, bis hin zum „odium misericordiae“. Der Grund des Martyriums im Sinne der Barmherzigkeit, die die „Wirklichkeit Jesu und Gottes auf tiefere Weise“ ausdrückt, beschreibt das neue Martyrium im Sinne des Johannesevangeliums, als das „von der „größten Liebe““. (vgl. Joh 15,13) ²⁷⁸

Freunde Jon Sobrinos und gleichgesinnte Theologen und Theologinnen wurden für die Gedanken und Handlungen verfolgt, gefoltert und umgebracht, für die auch er unermüdlich eintritt. Sie traten wagemutig und furchtlos für die Entlarvung der sündhaften Strukturen ein. So nahmen sie oft vorausahnend und bewusst den Tod in Kauf in der Hoffnung, dass der Gott des Lebens größer ist als der Götze des Todes, der sich in diesem Kontext als repressiver Machthaber zeigt, und dass dieser lebendige Gott größer ist als das individuelle Schicksal. Einige Namen dürfen an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben: Es sind u.a. die Martyrien Oscar Romeros, Ignacio Ellacurías und der fünf Mitbrüder, deren Haushälterin und ihrer Tochter, die Sobrinos Sicht auf das Martyrium als in seinem Sinne „jesuanisches“ prägten.

3.2.1 Oscar Romero und die sechs Jesuiten als Beispiel des jesuanischen Martyriums

Oscar Romero war Anfang der 70er Jahre als konservativer, vom Opus Dei beeinflusster Mann bekannt, der engen Kontakt zur Oberschicht pflegte. Mit der Wahl seiner Person zum Erzbischof am 3. Februar 1977 glaubte die Kirche wie die vorherrschende Politik einen Mann einzusetzen, der eindeutig auf der Seite der Mächtigen zu stehen schien. Auch Jon Sobrino kannte ihn als Theologen, der sich gegen die Priester und Bischöfe stellte, die den Grundsätzen Medellíns folgten. Die Zeit seiner Ernennung war sowohl kirchen- als auch landespolitisch eine höchst brisante Zeit. Kirchlich standen sich zwei

²⁷⁷ Vgl. Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 206f.

²⁷⁸ Vgl. Sobrino: Unsere Welt – Grausamkeit und Mitleid, in: Concilium 39, 11.

Seiten gegenüber: auf der einen Seite die, die die Linie Medellín verfolgten und die Option für die Armen umsetzten, und auf der anderen jene, die darin eine „Politisierung der Kirche“ sahen und sich dagegen stellten. Romero gehörte damals eindeutig zur zweiten Gruppe. Auch politisch war das Land nach dem Scheitern der Agrarreform 1976 von Repression gegen die Landbevölkerung gekennzeichnet.

Romeros Einstellung zur Kirche und ihrer Stellung zur totalitären Politik änderte sich durch die Ermordung seines Freundes Rutilio Grande am 12. März 1977. Romero kritisierte bis zu diesem Zeitpunkt die pastoralen Tätigkeiten seines Freundes, der sich für die Rechte der Landarbeiter einsetzte und sie in der Verkündigung eines befreienden Gottes zur Einforderung dieser Rechte animierte. Dieses Ereignis löste eine Wandlung im Bewusstsein Romeros aus, was zur Folge hatte, dass er sich auf die Seite des Volkes stellte. Er selbst wählte ein Leben in Armut, verwendete die Dokumente von Medellín als Grundlage seiner Predigten und suchte unermüdlich die Begegnung mit den Menschen.²⁷⁹

Romero erkannte, dass sich durch reine Wohltätigkeit die Probleme des Volkes nicht ändern würden. Auch die „Zivilisation der Liebe“, die Papst Johannes Paul II. damals als Leitwort seines Pontifikats betrachtete, musste sich nach Romero mit Gerechtigkeit verbinden. Denn eine solche Zivilisation, die glaubte, mit Almosen abdecken zu können, was „man aus Gründen der Gerechtigkeit schuldig ist“, sei eine „Karikatur der Liebe“. Romero forderte in diesem Sinne eine Liebe, die sich mit dem Engagement für Gerechtigkeit verbinden müsse. Sein Kampf gegen das ungerechte System im Land führte zu verstärkter Repression gegen Kirche und Volk. „Umgebracht wird, wer stört“, sagte Romero einmal, im Bewusstsein, dass er massiv störte und interpretierte im Sinne der Kirche.²⁸⁰

„Die Kirche wird verfolgt, weil sie in Wahrheit die Kirche Jesu Christi sein will. Solange die Kirche jenseitige Erlösung verkündet, ohne selbst in die realen Probleme dieser Welt einzutauchen, wird sie geachtet und gepriesen und sogar mit Privilegien überschüttet. Wenn sie aber ihrer Sendung treu ist und auf die Sünde hinweist, die so viele ins Elend stürzt, wenn sie die Hoffnung auf eine gerechtere und menschlichere Welt verkündet, dann wird sie verfolgt und verleumdet, wird subversiv und kommunistisch genannt.“²⁸¹

279 Vgl. Maier: Oscar Romero, 42-51.

280 Vgl. Maier: Oscar Romero, 55f.

281 Ebd. 57.

Romero wurde nach mehreren Todesdrohungen am 24. März 1980 während der Feier einer Messe in der Krankenhauskapelle am Altar erschossen. Im Zusammenhang der Verfolgung der Kirche in El Salvador steht auch das Massaker an den sechs Jesuiten und den zwei Frauen vom 16. November 1989 an der Universidad Centroamericana in San Salvador, das vom Batallón Atlácatl ausgeführt wurde. Jon Sobrino entkam diesem Anschlag, da er einen Lehrauftrag in Asien hatte. Unter den Ermordeten war auch Ignacio Ellacuría, der eines der Hauptziele des Anschlags war. Sowohl ihm, als auch Sobrino und den Jesuiten, die in El Salvador wirkten, wurde eine politisierende Theologie vorgeworfen, die mit kommunistischen Ansichten das Volk infiltrieren würde. Auch sie „störten“, weil sie sich im Glauben an einen befreienden Gott und Christus für Gerechtigkeit einsetzten und die Mechanismen der Unterdrückung prophetisch enthüllten. Romero so wie die ermordeten Jesuiten sahen sich als Vertreter und Exponenten all der Menschen, die in Armut und repressiver Bedrängnis lebten, bzw. der vielen Opfer, die im Kampf für Gerechtigkeit ihr Leben ließen. Auch, wenn im Laufe meiner Untersuchung zum Martyrium immer wieder die Rede von der „größten Liebe“ (Joh 15,13) in der Lebenshingabe ist, zeigt sich sowohl im Leben Romeros, als auch in dem der Märtyrer, eine Liebe zu den Armen, die ihr Sein durchzogen hat und in Folge auch deren Ermordung herbeigeführt hat.

„An der Last der Wirklichkeit zu tragen war für die Märtyrer kein Masochismus und keine bloß mystische Sehnsucht, sich mit dem gekreuzigten Christus zu identifizieren, sondern vielmehr die Konsequenz aus der Nachfolge dieses Christus. Diese Nachfolge bedeutet, die Barmherzigkeit bis zum Ende zu üben, konsequent, ohne Konflikten und Gefahren aus dem Weg zu gehen.“²⁸²

3.2.2 Die Liebe als formales Element des Martyriums

Wenn Hans Küng die Liebe als Quintessenz und „entscheidendes Regulativ“²⁸³ für christliches Handeln bestimmt und im johanneischen Wort aus 15,13 die Liebe als neues formales Prinzip des Martyriums erscheint, muss gefragt werden, welche Art von Liebe hier gemeint sein kann. Für Romero muss sich, wie bereits erwähnt, die Liebe mit dem Einsatz für Gerechtigkeit verbinden, um wahrhaftig zu sein.

282 Sobrino: Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche, 128.

283 Vgl. Küng: Christ sein, 551.

Javier Jiménez Limón weist auf, dass eben in einer Liebe, die sich geschichtlich, engagiert, „affektiv und effektiv“ gestaltet, die christliche Solidarität zu einer wird, die sich mit „Leiden, Tod und Kreuz“ verbunden weiß. Dies begründet er damit, dass sich die solidarische Liebe konkretisiert, in dem man sich das Leid der Menschen aneignet, also in „Solidarität mit den Opfern“.²⁸⁴

„Die christliche Solidarität entfaltet die geschichtlichen und praktischen Dimensionen dessen, was das Neue Testament *agape* und *koinonia* nennt. Daher ist sie unteilbar affektive Solidarität gegenüber dem Nächsten und der Vielzahl der Menschen und effektive Solidarität mit dem Ziel, geschichtlich und praktisch wirkliche Gemeinschaft unter den Menschen zu verwirklichen.“²⁸⁵

Die Grundlegung der mitfühlenden Liebe und beständigen Suche nach solidarischer Gemeinschaft ist „radikal christologisch“. Dies wurde bereits in der systematischen Darlegung der Christologie der Befreiung bei Jon Sobrino erläutert. Was an dieser Stelle noch einmal in Erinnerung gerufen werden soll ist die mitfühlende Liebe, die sich als christliche Quintessenz in solidarischem Handeln zeigt, das Ungerechtigkeit anprangert und Verantwortliche anklagt, ebenso wie es Jesus Zeit seines Lebens tat. Ein Mensch, der an die Frohbotschaft Christi für alle Menschen und seine Option für die Armen glaubt, kann nicht anders als sich zu engagieren. In Konsequenz dieses Bewusstseins nennt Limón drei Imperative, die „verändernde Solidarität tragen“:²⁸⁶

„Sei solidarisch; sei wirksam solidarisch; fürchte dich nicht. Sei hauptsächlich mit den Verelendeten und Letzten solidarisch; geh wirksam die Ursachen der Unterdrückung und Marginalisierung an; fürchte nicht die Mächtigen, die dich vielleicht marginalisieren und unterdrücken können, wenn du die Ursachen der Unterdrückung beim Namen nennst.“²⁸⁷

In dieser Solidarität mit den Opfern, die selbst leidvoll sein kann und Repression hervorruft, wird die bedingungslose Liebe sichtbar, die „in sich die unerschütterliche Hoffnung auf den Sieg der Liebe trägt“.²⁸⁸ Warum aber kann liebende Solidarität Repression entfachen? An dieser Stelle soll noch einmal an die historische Dimension des Kreuzestodes Jesu erinnert werden. Jesu Praxis in Solidarität mit den Armen führte ihn zum politischen Tod am Kreuz, das er in Liebe und Hoffnung auf den Sieg Gottes

284 Vgl. Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, 1119f.

285 Ebd., 1120.

286 Vgl. ebd., 1121.

287 Ebd., 1121.

288 Ebd., 1125.

über den Tod hinnahm. Weil seine Solidarität eine war, die auf Veränderung der „götzendienerischen“ Situation abzielte, rief sie, durch die Kräfte und Mächte, die auf der Wahrung ihrer unterjochenden Interessen beharrten, Verfolgung hervor.²⁸⁹ Repression ist also Teil einer strukturellen Gewalt, die das Bestehen ungerechter Strukturen nur durch extreme Gewaltausübung aufrechterhalten kann. Dies kann bedeuten, dass sie bereits einschreitet, wenn Menschen beginnen, sich gegen diese Strukturen aufzulehnen bis hin zur Vernichtung der Opfer, wenn repressive Machthaber aus Hilflosigkeit keinen anderen Weg mehr erkennen ihre Position zu sichern.²⁹⁰ Durch die Kraft Gottes, die Anfangs -u. Endpunkt seiner Sendung war, war Jesus zur bedingungslosen liebenden Annahme des Kreuzestodes befähigt. Darum wird auch in der Nachfolge Christi in der „Übernahme der Sache der Armen als der Sache Christi“ „das Schicksal der Armen und Verfolgten als das Kreuz Christi selbst erlitten.“²⁹¹ Das bedeutet, dass in der Nachfolge Jesu diese Liebe und Hoffnung in der Annahme des Schicksals ein Vorbild dafür sind, sich nicht den Drohungen der Gewalt ausübenden Instanzen zu beugen, sondern bis in die letzte Konsequenz am Gott des Lebens festzuhalten.

Unter keinen Umständen will die Theologie der Befreiung durch das Martyrium oder durch eine andere Vermittlung ihrer Anliegen den Eindruck erwecken, dass sie Hass und Gewalt schüren will, um eine transformierende, in diesem Sinne revolutionäre Kraft voranzutreiben. Im Gegenteil, sie antwortet auf die repressiven Mächte des Hasses mit Liebe. Und zwar mit der Liebe, die überzeugt und festhaltend am Glauben an den befreienden Gott sich für die Demaskierung dieser hasserfüllten Gewalt einsetzt.

3.3 Das Martyrium der Mehrheit

Wenn in Bezug auf das einzelne Schicksal der Begriff „Märtyrer“ verwendet wurde, so bediente man sich dabei einer traditionellen Bezeichnung, die erneuert wurde. Geht es jedoch um die Mehrheit der Menschen, die in Massakern umgebracht werden, oder den langsamen schleichenden Tod der Armut sterben, griff man auf die biblische

289 Vgl. ebd. 1128

290 Vgl. Ellacuría: Eine Kirche der Armen, 116.

291 Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium, 1128.

Bezeichnung des „Gottesknechtes“ zurück.²⁹² Nannte Oscar Romero sie den „vorübergehenden Christus“ und Ellacuría „das gekreuzigte Volk“, so drückt sich nach Sobrino darin eine „Erhabenheit“ aus, die über den Begriff des Martyriums hinaus auf besondere Weise ausdrückt, dass in ihnen Jesus auf neue Weise sichtbar wird. Darüber hinaus findet sich in der Theologie der Befreiung die Bezeichnung dieser Mehrheit im Begriff des „leidenden Gottesknechtes“. Dies geschieht auf Basis der Gottesknechtslieder Jesajas (Jes 42,1–4.(7); 49,1–6; 50,4–9; 52,13). Den Zusammenhang zwischen den Menschen, die massenhaft und namenlos sterben und dem Gottesknecht aus dem Buch Jesaja beschreibt Ellacuría so:²⁹³

„Dieses gekreuzigte Volk ist die historische Fortsetzung des Gottesknechtes, dem die Sünde der Welt jede menschliche Gestalt nimmt, dem die Mächtigen dieser Welt alles wegnehmen, dem sie das Leben, vor allem das Leben entreißen.“²⁹⁴

Exegetisch gab es lange Zeit Diskussionen, ob sich im Gottesknecht repräsentativ das Volk in seinem Leiden widerspiegelt, oder Jesus Christus vorangekündigt wurde. Aus christlicher Perspektive ist der Deutung vom „geliebten Sohn“ der Vorzug zu geben. Dennoch ereignet sich in der Verbindung der messianischen Deutung der Gottesknechtslieder und der Benennung des Martyriums der Mehrheit als „leidender Gottesknecht“ ein einzigartiger Schritt. Sobrino sieht darin den „qualitativen Sprung“ in der neuen Deutung des Martyriums, weil sich in dieser Bezeichnung die Liebe Gottes auf unvergleichliche Weise ausdrückt.²⁹⁵ Die vielen Namenlosen werden mit dieser Benennung aus theologischer Sicht von ihrer Anonymität in eine primäre Stellung in der Beziehung zu Gott gehoben.

Die Gottesknechtslieder sind in unvergleichlicher Ähnlichkeit mit dem Schicksal der gekreuzigten Völker verwoben. Dies zeigt z.B. Jes 53,3, wo vom „Mann voller Schmerzen, mit Krankheit vertraut“ die Rede ist, der „verachtet und von den Menschen gemieden“ wird, was die Lebensrealität dieser Völker beschreibt. Ferner wird die Unschuld des Gottesknechtes ausgesagt: „Er hat kein Unrecht getan, und kein trügerisches Wort kam aus seinem Mund“ (Jes 53,9). Darin zeigt sich vielleicht am Eindrück-

292 Vgl ebd. 9.

293 Vgl. Sobrino: Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid, 9.

294 Sobrino: Unsere Welt - Grausamkeit und Mitleid, 9.

295 Vgl. ebd., 10f.

lichsten die Parallele des Gottesknechtes mit dem gekreuzigten Volk. Denn, um mit Sobrino zu sprechen:²⁹⁶

„Welche Sünden haben die Indios in Guatemala begangen, die in der Kirche von San Francisco in Huehuetenango bei lebendigem Leib verbrannt wurden? Was haben die ermordeten Bauern von El Mozote getan [ein Massaker während des Bürgerkriegs in El Salvador], was die hungernden und sterbenden Kinder in Afrika?“²⁹⁷

In der Namensgebung dieser anonymen Mehrheiten soll auf die Schande geantwortet werden, dass der Opfer der reichen Länder gedacht wird (man erinnere sich an den 11. September in New York), derer in armen Ländern jedoch nicht (hier erinnert Sobrino an den 7. Oktober, dem Beginn der Bombardements auf Afghanistan). Es ist der Versuch einer „Wiedergutmachung“ aus einem „Glaubensakt“ heraus und darüber hinaus das Zusprechen einer „Heilsfunktion“ dieser anonymen Massen, weil sie auf einzigartige Weise die Notwendigkeit zur Umkehr sichtbar machen. Sie verdeutlichen in theologaler Hinsicht, dass Gott nicht nur einmal im Kreuzesgeschehen Christi gegenwärtig war, sondern in den Kreuzen dieser Menschen gegenwärtig bleibt.²⁹⁸ Darum sind die gekreuzigten Völker im Hinblick auf den Glauben auch der geeignetste Ort der Erkenntnis Gottes und der Ausgangspunkt der Nachfolge Christi.

Der Unterschied zwischen beiden Martyrien ist also, dass die „jesuanischen Märtyrer“ wegen prophetischer Anklage und Verteidigung der Armen sterben, die Mehrheiten jedoch schutzlos und unschuldig umgebracht werden, weil sie als „hinderlich“ betrachtet werden. In beiden Arten eines „gewaltsamen und ungerechten Todes“ bedeutet dies für alle Gläubigen nach Sobrino:²⁹⁹

„Über das Martyrium neu nachzudenken heißt ganz gewiss, über unsere Welt neu nachzudenken und uns zu fragen, ob der Schrei des gekreuzigten Volkes zu uns gedrungen ist und ob uns die jesuanischen Märtyrer zu Mitleid ermutigen.“³⁰⁰

296 Vgl. ebd. 12.

297 Ebd.

298 Vgl. ebd. 12f.

299 Vgl. ebd. 14; und Sobrino: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, 209.

300 Ebd., 14.

V. Conclusio

Die Theologie der Befreiung ist eine Theologie des Handelns im Hier und Jetzt. Dabei ist sie niemals als reiner Aktionismus oder politisierende Ideologie zu verstehen. Sie ist vielmehr eine Theologie, die im Glauben an einen befreienden, parteilichen und liebenden Gott zur Umkehr aufruft. Durch diesen Gott bekommt ihr theologisch-ethisches Handeln seine Ausrichtung.

Die Armen als eines der wichtigsten „Zeichen der Zeit“ (GS 4) sind der wesentliche Ort der Erkenntnis der „Absicht Gottes“ (GS 11). In ihren Kreuzen des Hungers, der Unterdrückung und Marginalisierung ist das Kreuz Jesu Christi sichtbar. Sie in ihrem geschichtlichen Kontext sowie jede historische Wirklichkeit als Ort der Präsenz Christi zu erkennen, verleiht der Welt sakramentalen Charakter.

Die Christologie der Befreiung geht nicht von einem absoluten und jenseitigen Christus aus. Für sie steht der historische Jesus Christus im Mittelpunkt, da dessen konkrete Handlungsweisen den Christ/innen in der Nachfolge Anhaltspunkt und Vorbild sein können. In seinem Leben wird die Kraft Gottes einsehbar und diese in seinen Handlungen geschichtlich transparent. Aus der Praxis Jesu lassen sich also Grundmaximen des Handelns ableiten, die durch alle Zeiten hindurch gelten und sich auf alle Kontexte übertragen lassen.

In der Nachfolge sind wir dazu aufgerufen, den Anbruch des Reiches Gottes fortdauernd zu bezeugen. Jener wurde in den Handlungen Jesu sichtbar und wirkt als immanente Hoffnung in die menschliche Wirklichkeit hinein. Das Reich Gottes verheißt eine Befreiung, die sich schon im Hier und Jetzt konkretisieren soll. Obwohl wir an dessen Mitgestaltung beteiligt sind, bleibt die letzte Vollendung bei Gott.

Dies bedeutet eine Frohbotschaft im doppelten Sinne: Einerseits bedeutet es eine Zusage, dass die Hoffnung auf eine befreiende und gerechte Wirklichkeit schon in unsere historische Realität hineinleuchtet, andererseits liegt die letzte Vollendung nicht in unseren Händen. So wird auch die Auferstehung als Festhalten am Sieg der Gerechtigkeit Gottes selbst in Situationen der Ungerechtigkeit und vermeintlichen Hoffnungslosigkeit gedeutet. Nach dem politischen und zu Unrecht verübten Tod Jesu am Kreuz, wird im eschatologischen Geschehen der Auferstehung die göttliche

Verheißung des Reiches Gottes in der menschlichen Immanenz sichtbar. Wenn wir an den Sieg Jesu Christi über den Tod glauben, sind wir als Christ/innen dazu aufgerufen, durch unsere Nachfolge diesen in der Geschichte zu bezeugen. Entgegen jeglicher Hoffnungslosigkeit und Resignation, jeder medial vermittelten Negativität und Weltuntergangsprophezeiung, dürfen wir aus einer Perspektive heraus leben, in der wir uns als mitschöpfende Wesen in dieser Welt begreifen. Würden wir uns alle in der Resignation verlieren, wäre die Bedeutung der Auferstehung und die Verheißung auf ein Reich Gottes ad absurdum geführt.

In Kontinuität zu den Dokumenten der Lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Medellín und Puebla und unter Bezugnahme auf das aktuelle apostolische Schreiben „*Evangelii gaudium*“ von Papst Franziskus I. zeigt sich, dass es die Armen und Unterdrückten dieser Welt sind, die den entscheidende Ausgangspunkt einer christlichen Nachfolge bilden. Dies wird durchwegs durch die Worte aus Lk 4,18 argumentiert. Gott verkündet durch Jesus seine Liebe zu den Armen und seine gute Nachricht an sie. In den Kreuzen dieser bleibt Gott auch nach dem Kreuzesgeschehen Jesu in der Geschichte präsent. Sie sind die Realität, von der die Theologie durchdrungen werden soll und befragt wird, ob die Welt auf die Ungerechtigkeit ihrer Lebensrealitäten angemessen reagiert. Als Christ/innen in der Nachfolge bleibt der stetige Aufruf an uns, sich für eine Welt einzusetzen, in der Gottes Verheißung schon heute sichtbar und spürbar wird.

Ich möchte diese Arbeit mit einem Lied aus der *misa salvadoreña*, den populären salvadorianischen Messgesängen, schließen, die durch die Worte Bischof Romero inspiriert sind. Es bringt die Anliegen der Theologie und Christologie der Befreiung auf den Punkt. Es heißt „*Vamos todos al banquete*“, was bedeutet „Wir gehen alle zu dem Festmahl“:³⁰¹

301 http://www.hymnary.org/tune/vamos_todos_al_banquete_cuellar (Stand: 20.2.2014); Übersetzung durch die Verfasserin

Vamos todos al banquete,
a la mesa de la creación,
cada cual con su taburete,
tiene un puesto y una misión.

Hoy me levanto muy temprano,
ya me espera la comunidad,
voy subiendo alegre la cuesta,
voy en busca de tu amistad.

Dios invita a todos los pobres,
a esta mesa común por la fe,
donde no hay acaparadores,
y a nadie le falta un con que.

Dios nos manda hacer de este mundo,
una mesa de fraternidad,
trabajando y luchando juntos,
compartiendo la propiedad.

Wir gehen alle zu dem Festmahl,
an den Tisch der Schöpfung,
jede/r mit seinem/ihrer Hocker
hat einen Platz und einen Auftrag

Heute stehe ich sehr früh auf,
mich erwartet bereits die Gemeinschaft,
ich gehe vergnügt den Berg hinauf,
auf der Suche nach deiner Freundschaft

Gott lädt alle Armen ein.
zu diesem gemeinsamen Tisch,
an dem alle im Glauben vereint sind,
und wo es niemanden gibt,
der zu Unrecht erntet
und niemandem etwas fehlt

Gott sendet uns, um aus dieser Welt einen
Tisch der Geschwisterlichkeit zu errichten,
um gemeinsam zu arbeiten und zu
kämpfen, und alle Güter zu teilen

VI. Literaturverzeichnis

1. Quellen und Primärliteratur

Dokumente von Medellín: Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Sämtliche Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (24.8.-6.9.1968). Hrsg. von der Bischöflichen Aktion Adveniat (Dokumente/Prospekte, 1-3); Essen 1970

Dokumente von Puebla: Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates (26.1.-13.2.1979). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Stimmen der Weltkirche, 8). Bonn 1979.

Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“

http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20131124_evangelii_gaudium_ge.html#2. Die_gesellschaftliche_Eingliederung_der_Armen (Stand: 3.2.2014)

Katechismus der Katholischen Kirche

http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_P8P.HTM (Stand: 8.2.2014)

Alle Texte zum Zweiten Vatikanischen Konzil

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html (Stand: 15.2.2014)

Informationen zur Lateinamerikanischen Bischofskonferenz

www.celam.org (Stand: 21.1.2014)

Vatikanische Notifikation zu Jon Sobrinos „Christologie der Befreiung“ und „Der Glaube an Jesus Christus“:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_ge.html (Stand: 15.1.2014)

Boff, Leonardo: Gott erfahren. Die Transparenz aller Dinge, Düsseldorf 2002

Boff, Leonardo: Jesus, Christus der Befreier 3, Freiburg im Breisgau; Basel; Wien 1986

Boff, Leonardo: Systematische Reflexion über das Martyrium. In: Concilium 183, Internationale Zeitschrift für Theologie, 1983, 326.

Boff, Clodovis/ Boff Leonardo: Wie treibt man Theologie der Befreiung?, Düsseldorf 1986

- Comblin, José: Reflections on the Notification Sent to Jon Sobrino. In: Vigil, José M. (Hg.): Getting the Poor Down from the Cross. Christology of Liberation, o.O. 2007, 71-78
- Ellacuría, Ignacio: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg im Breisgau 2011
- Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung, Bd. I, Luzern 1995
- Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. II, Luzern 1996
- Gutiérrez, Gustavo: Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung. In: Delgado, Mariano (Hg.) Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 10, Freiburg Schweiz; Stuttgart 2009
- Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption. In: Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. I Luzern 1995, 293-311.
- Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, München-Mainz 1973
- Jiménez Limón, Javier: Leiden und Tod, Kreuz und Martyrium. In: Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. II Luzern 1996, 1115-1131.
- Segundo, Jorge Luis: El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret, II/I, Madrid 1982
- Sobrino, Jon: Christologie der Befreiung, 2. Auflage, Ostfildern 2008
- Sobrino, Jon: Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer, Ostfildern 2008
- Sobrino, Jon: Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie. In: Ollig Hans-Ludwig/ Wiertz Oliver J., Reflektierter Glaube, Egelsbach/Frankfurt am Main/ München 1999, 199-215
- Sobrino, Jon: Die Märtyrer: eine Herausforderung für die Kirche. In: Concilium 39, Internationale Zeitschrift für Theologie, 2003, 121- 132
- Sobrino, Jon: Theologie der Befreiung als *intellectus amoris*. In: König, Otto/ Larcher, Gerhard (Hg.): Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, Graz; Budapest 1992, 10-22

Sobrino, Jon: Theologie und Menschenrechte aus der Sicht der gekreuzigten Völker. In: König, Otto/ Larcher, Gerhard (Hg.): Theologie der gekreuzigten Völker. Jon Sobrino im Disput, Graz; Budapest 1992, 117-128

Sobrino, Jon: Unsere Welt- Grausamkeit und Mitleid. In: Concilium 39, Internationale Zeitschrift für Theologie, 2003, 6-14

Tamayo, Juan José: La Teología de la liberación. En el nuevo escenario político y religioso, Valencia 2009

Trigo, Pedro: Schöpfung und materielle Welt, in: Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. II, Luzern 1996, 637-677

2. Sekundärliteratur

Baumeister, Theofried: Märtyrer und Verfolgte im Urchristentum. In: Concilium 183, Internationale Zeitschrift für Theologie, 1983, 312-320

Bravo, Carlos: *Jesus, el hombre en conflicto*, Santander 1986

Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie*. In: H.-W. Bartsch (Hg.) *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1967, 44-47

Busch, Alexander: *Wirtschaftsmacht Brasilien*, München 2011

Bussmann, Claus: *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, München 1980

Durrwell Francois- Xavier: *Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch-theologische Untersuchung*, Salzburg 1958.

Dussel, Enrique D.: *Theologie der Befreiung und Marxismus*. In: Ellacuría, Ignacio/ Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe einer Theologie der Befreiung*, Bd. I, Luzern 1995, 99-130

Erbacher, Jürgen (Hg.): *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, Freiburg im Breisgau 2012

Glück, Alois: *Konsequent Kirche in der Welt sein*. In: Erbacher, Jürgen (Hg.), *Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes*, 38-47

González Faus, José Ignacio: *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander 1984

- Kasper, Walter: Kirche - in der Welt, nicht von der Welt. In: Erbacher, Jürgen (Hg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, 34-38
- Kessler, Hans: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985
- Kräutler, Erwin, Macht die Türen auf! Kirche in der Welt von heute, Vortrag von Bischof Erwin Kräutler, 3. Dezember 2013, Haus der Begegnung, Innsbruck
- Küng, Hans: Christ sein, 4. Auflage, München 2006
- Maier, Martin: Oscar Romero. Kämpfer für Glaube und Gerechtigkeit, Freiburg im Breisgau 2001
- Marxsen, Willi: Auferstehung Jesu von Nazareth, Gütersloh 1968
- Moltmann, Jürgen: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen, München 1989
- Pannenberg, Wolfhart: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1972
- Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, in: Kerygma und Dogma 14 1968, 105-118
- Prüller-Jagenteufel, Gunter: „In der Welt“, aber nicht „von der Welt“, Die Kirche im Spannungsfeld von „Entweltlichung“ (Benedikt XVI.) und „tiefer Diesseitigkeit“ (Dietrich Bonhoeffer). In: ET- Studies 4 (2013), 125-144
- Rahner, Karl: Grundlinien einer systematischen Christologie. In: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg 1972, 35-50
- Rahner, Karl: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964,
- Rahner, Karl: Zur Theologie des Todes, Freiburg 1958
- Romero, Oscar Arnulfo: Predigt am 24.2. 1980. In: Su pensamiento VIII, San Salvador 1980- 1988, S. 266, zitiert nach: Jon Sobrino: Der Glaube an Jesus Christus, S.40f
- Schnackenburg, Rudolf: Biblische Sprachbarrieren, in: Bibel und Leben 14 (1973), 223-231
- Stålsett, Sturla J.: The crucified and the Crucified. A Study in the Liberation Christology of Jon Sobrino. In: Friedli, Richard/ Jongeneel, Jan A.B. (u.a.)(Hg.), Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 127, Bern 2003

VII. Abstract

1. Deutsch

Im westeuropäischen Kontext wird das Christentum immer mehr als anachronistische und beengende Religion gesehen. Gleichzeitig beansprucht die Kirche die fortdauernde Gültigkeit des Christlichen. Wie aber lässt sich die heutige Lebenswirklichkeit mit Anschauungen vereinbaren, die sich scheinbar seit 2000 Jahren nicht verändert haben? Diese Arbeit beschäftigt sich damit, in welcher Form sich die Christologie der Befreiung, die auf diese Fragestellungen zu antworten versucht, auf christliche Nachfolge auswirkt. Ausgehend von einer Verortung in der kontextuell verankerten Theologie der Befreiung, wird anhand des Ansatzes des spanisch-salvadorianischen Theologen Jon Sobrino die Systematik der Christologie der Befreiung untersucht. Außerdem wird das Bild eines „befreienden“ Jesus Christus in Abgrenzung zu anderen Ansichten vorgestellt, sowie die Termini „Reich Gottes“ und „Auferstehung“ auf neue Weise beleuchtet. Auf dieser Basis wird Christologie der Befreiung in der Nachfolge in drei spezifischen Bereichen geprüft: Einerseits in der Verpflichtung der Kirche auf die Armen in den lehramtlichen Beschlüssen der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979), sowie im apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ (2014) von Papst Franziskus I. Andererseits in der Auswirkung der befreiungstheologischen Christologie auf die Verkündigung des Evangeliums als Frohbotschaft für die Armen erörtert. Abschließend in der Veränderung des traditionellen Begriffes vom Martyrium durch die Beispiele lateinamerikanischer Märtyrer.

Anhand dieser Darlegungen wird bestätigt, dass sich in der Christologie der Befreiung ein Weg zeigt, in der Gegenwart authentische Nachfolge Christi zu leben.

2. Englisch

In the western European context Christianity is increasingly seen as an anachronistic religion. At the same time the Church claims the continuous validity of Christian life. But how is it possible to arrange today's everyday reality with perceptions which seemingly haven't changed for 2000 years? This paper examines, in what way the Liberation Theology, which tries to find answers to these questions, effects Christian succession. Starting from a localization of the contextually rooted Liberation Theology, its systematic will then be investigated on the basis of Jon Sobrino's approach, a Spanish-Salvadorian theologian. Furthermore, the image of a "liberating" Jesus Christ is introduced in distinction to other beliefs and the terms "kingdom of God" and "resurrection" are viewed from a different perspective. On this basis the Liberation Theology is subsequently tested in three specific areas: Firstly, the obligation of the Church for the poor in the resolutions of the Latin American Episcopal conference in Medellin (1968) and Puebla (1979), and in the apostolic writing "Evangelii gaudium" (2014) by Pope Francis I. Secondly, the consequences of a Liberation Theology based Christianity on the propagation of the Gospel as good news for the poor. Finally, in the change of the traditional concept of martyrdom by examples of Latin American martyrs.

All the findings lead to the conclusion that the Liberation Theology is a possibility to live authentic Christianity in the world of today.

VIII. Lebenslauf

Zu meiner Person:

Name: Edith-Carmen Speiser

Geburtsdatum: 09.05.1987

Ausbildung:

1993- 1996	Volksschule Neidling/NÖ
1997-2001	Gymnasium der Englischen Fräulein St.Pölten/NÖ
2001-2005	BORG St.Pölten mit musikalischem Schwerpunkt/NÖ
2005-2006	Studium der Musikwissenschaft in Wien
2006-2012	Diplomstudium Jazzgesang bei Eva Maria Valenta am Vienna Konservatorium
2006-2014	Diplomstudium der Katholischen Religionspädagogik an der Universität Wien

Theologische und pädagogische Zusatzausbildungen:

Je einmonatige Studienzeit und sozialer Einsatz in El Salvador (2009) und auf den Philippinen (2011) zur sog. „Theologie der Armen“

Zertifizierte Orientierungstagleiterin für Schulklassen und Jugendgruppen

Zertifikate über Absolvierung in Kursen der Persönlichkeitsentwicklung und Selbsterfahrung

Ausbildung zur Kranken- und Pflegeheimseelsorgerin mit 6 monatigem Praktikum am Wiener Wilhelminenspital

Praktika als AHS und BHS und Pflichtschul- Lehrerin für Religion

Praktikum als Pfarrassistentin am Akkonplatz