

MODELLE CHRISTLICHER SOTERIOLOGIE IN AUSSEREUROPÄISCHEM KONTEXT

von Hans Waldenfels

1. Vorüberlegungen

Die Frage nach der christlichen Soteriologie ist wesentlich von zwei Ansätzen her bestimmt. Aus der traditionellen Sicht des christlichen Glaubens hat sie einmal auf die Frage nach der Bedeutsamkeit Jesu Christi zu antworten. Hier berührt sie sich insofern mit der Frage nach der Christologie im engeren Sinne, als aus dem jeweiligen Verständnis der Person Jesu und seiner Rolle in der Geschichte der Welt sich auch seine Bedeutsamkeit für die Menschheitsgeschichte ergibt. Sodann aber hat die Frage der Soteriologie es auch immer mit den konkreten Situationen des Menschen zu tun. Diese wiederum können negativ erfahren und beschrieben werden als Unheil, Unfreiheit, Ungeborgenheit, Angst, Leid, Einsamkeit, Orientierungslosigkeit, Schuld, Sünde u. ä. oder auch positiver als Sinnsuche, Heilsverlangen, Ruf nach Harmonie, wahrer Erfüllung, Ganzheit, Ewigkeit, Unsterblichkeit u. ä.

Nun gehört es zu den Zeichen unserer Zeit, daß der Mensch immer weniger als einzelner gleichsam zeit- und raumlos in unseren Blick kommt und statt dessen seine Heillosigkeit im Zusammenhang mit der konkreten Welt, in der er lebt, gesehen wird. Man kann daher sagen, daß die Heillosigkeit aus der Erfahrung des konkreten Lebensraums der Menschen heraus formuliert wird, aus der Erfahrung der sozio-ökonomisch-politischen Verhältnisse und Systeme, der geistes- und ideengeschichtlichen Entwicklungen, der Weltanschauungen, Philosophien und Religionen, – anders gesagt: aus der Erfahrung der verschiedenen kulturellen Situationen heraus.

Dieses vorausgesetzt ist es erst sinnvoll, die Frage nach der christlichen Soteriologie im außereuropäischen Kontext zu stellen. Das kann freilich nur auf recht selektive und vorläufige Weise geschehen. Denn einmal müßte eine umfassende Darstellung der außereuropäischen Christologien vorausgesetzt werden, die, selbst wenn sie geleistet werden könnte, unvollständig und vorläufig wäre, da die Christologien sich immer noch weiterentwickeln.¹ Sodann setzt der vorgegebene Rahmen angesichts der Fülle von bedenkenswerten Gesichtspunkten eine natürliche Grenze.

Aus diesem Grunde werden wir zunächst schwerpunktmäßig für Lateinamerika, Afrika und Asien nach den Kontexten des Unheils fragen, sodann in den genannten Kontinenten das christologische Interesse zu beschreiben suchen, schließlich im letzten Teil je ein soteriologisches Modell vorstellen. Wir werden dabei Australien auslassen, weil die Theologie dort sich weithin an der westlichen orientiert, aber auch Ozeanien, obwohl die verschiedenen Formen biokosmischer Religionen angesichts des erneuerten Interesses an der mikrokosmischen Religiösität im soteriologischen Fragekontext unsere Aufmerksamkeit verdienen würden.²

2.1 Lateinamerika

Die Soteriologie Lateinamerikas, die im Zeichen der Theologie der Befreiung seit Jahren diskutiert wird, hat ihren gesellschaftlichen Kontext in der Erfahrung der Unfreiheit und Unterdrückung. In seinem inzwischen auch ins Deutsche übersetzten Werk *Jesus Christus, der Befreier* hat LEONARDO BOFF den Ort seiner Theologie nachdrücklich so beschrieben:

„Die christologischen Texte, die im vorliegenden Band zusammengetragen sind, wurden geschrieben, als in Lateinamerika und Brasilien Entführung, Folter und Mord herrschten. Sie entstanden ab 1971. In dieser Zeit war es in Brasilien aufgrund einer Verordnung des Ministers für das Kommunikationswesen verboten, das Wort ‚Befreiung‘ zu verwenden. Selbst die Weihnachtsansprache Papst Pauls VI. 1973, die das Fernsehen direkt aus Rom übertrug, wurde zensiert. Jedesmal wenn der Papst das Wort ‚Befreiung‘ aussprach, hieß es in der Übersetzung ‚Erlösung‘, und wenn er ‚Jesus Christus, der Befreier‘ sagte, fiel ‚Befreier‘ weg.

In solch einem Kontext der Repression wagte ich es 1971, das Buch *Jesus Christus, der Befreier* zu veröffentlichen. Aus Angst vor der politischen Polizei hielt ich mich eine Woche versteckt. Diese konkreten Umstände erklären, weshalb in den Haupttexten des Bandes eine eingehendere Analyse der Unterentwicklung und des Elends fehlt, die wir seit Jahrhunderten zu tragen haben.“⁴³

Der in die Theologie aufgenommene Kontext Lateinamerikas ist also vornehmlich gesellschaftspolitisch bestimmt. Dabei wird zugleich eine Umschichtung in der geistesgeschichtlichen Orientierung und in der Einstellung zum Religiösen sichtbar. Das Denkgefälle führt von den sozio-ökonomisch-politischen Daten über die geistesgeschichtlichen Konsequenzen zur Neueinschätzung der Relevanz des Religiösen.⁴ In ausdrücklicher Anlehnung an GUSTAVO GUTIÉRREZ hat JOSEPH RATZINGER die Ausgangsposition der Theologie der Befreiung zustimmend folgendermaßen umschrieben:

„Wenn Menschen hungern und verhungern, wenn ihre Armut und ihre Machtlosigkeit auch Rechtlosigkeit ist, wenn Kinder in eine Zukunft ohne Hoffnung hineingeboren werden, dann fällt es schwer zu behaupten, daß sie ‚erlöst‘ seien. Auf diesem Hintergrund ist die Theologie der Befreiung zu verstehen: Theologie *darf* von Erlösung reden, das sollte ihre Größe sein; Theologie *muß* von Erlösung reden – das kann ihre Last werden. Wie soll man mitten in der Zerstörung des elementar Menschlichen dem Wort Erlösung noch einen Sinn beilegen? Die Überlegung drängt sich auf, daß derart offenkundige Unerlöstheit ein soziales und ökonomisches Phänomen sei, daß aber wiederum die Gestaltung der sozialen und ökonomischen Dinge von der Politik abhängt. Wenn aber Erlösung zumindest *auch* an die Politik geknüpft und Theologie Erlösungslehre ist, dann muß Theologie, um ihrem Gegenstand zu genügen, politisch werden: Das ist die Logik, die hier unausweichlich scheint. Damit ist in aller Kürze der Ausgangspunkt der

Theologie der Befreiung umschrieben; es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß die Problemstellung als solche nicht nur berechtigt, sondern notwendig ist.⁴⁵

2.2 Afrika

Der afrikanische Kontext erscheint weniger homogen als der lateinamerikanische. Zwar wird die Frage der Befreiung heute weltweit gestellt. Es ist daher kein Wunder, daß sich Theologen aus den verschiedenen Teilen der Dritten Welt im Zeichen der Befreiung zusammengeschlossen haben.⁶ Dennoch sind die Fesseln, in denen der Afrikaner sein Unheil fühlt, nicht einfachhin die Erfahrung der Armut, die Wirtschaftsstrukturen, die Ausbeutung. Als wichtige Momente kommen in nachkolonialistischer Zeit die Suche nach der afrikanischen Identität hinzu, die Frage der schwarzen Rasse, in Südafrika bis heute ausgespielt im Gegenüber zur Privilegierung der weißen Rasse, in anderen jungen Staaten und Kirchen ausgetragen als Ruf nach den verschütteten Werten des schwarzen Menschen.⁷ Es geht um die „Afrikanität“ des Afrikaners, um seine Identität als Afrikaner⁸, theologisch „um eine andere Art und Weise des Theologietreibens“.⁹ Dabei spielt die mündliche Überlieferung, damit der Mangel an schriftlicher Dokumentation insofern eine wichtige Rolle, als sich schriftbegabte Kulturen der scheinbar „ärmeren“ Kulturen bemächtigt und ihnen mit fremden Sprachen auch fremde Denk- und Lebensgewohnheiten vermittelt, sie aber dafür der einheimischen Werte beraubt haben. Zur afrikanischen Theologie der Befreiung gesellt sich somit die schwarze Theologie, die nach einem Erlöser ruft, der gerade den schwarzen Menschen als schwarzen befreit und ihm seine schwarze Seele, die nicht an einer weißen gemessen und dann für verloren erklärt wird, zurückgibt.

Dabei ist noch ein weiteres zu beachten: Der afrikanische Mensch ist sich auf seine Weise der vielfältigen Bedrohungen seiner Existenz durch Krankheiten und Katastrophen sehr wohl bewußt. Er hat ein ausgeprägtes Bewußtsein des Bösen in der Welt und bemüht sich auf vielerlei Weise, es zu bekämpfen.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist schon deshalb auf die traditionellen Systeme der afrikanischen Heilsvermittlung, auf das Schamanentum und Zauberwesen, auf die Medizinmänner und Regenmacher, die Wahrsager und Propheten, auf die Rolle der Stammeshäuptlinge und Herrscher u. v. m. zu achten,¹¹ weil deren Einfluß sich heute auf neue Weise bis in unsere Welt hinein nachweisen läßt.

2.3 Asien

Noch weniger als Afrika und Lateinamerika lassen sich die unterschiedlichen Kulturgebiete Asiens – der indische Raum, Malaysia, Indonesien, die Philippinen, China, Korea und Japan, um nur die größeren zu nennen –, unter einem bestimmten Gesichtspunkt versammeln. Wir finden in Asien Armut, Bevölkerungsexplosionen, Arbeitslosigkeit, im Vergleich zu anderen Lebensstandards Unterentwicklung, aber in Japan zugleich eine der führenden Industrienächte der Welt. Es gibt funktionierende Demokratien und

autoritäre Systeme, in denen Menschen die grundlegenden Rechte auf freie Meinungsäußerung, politische Versammlungsfreiheit, Religionsfreiheit, internationale Kontakte u. ä. abgesprochen werden. Neben Ländern mit starken Spuren und Schichten einer anhaltenden Kolonialgeschichte in politischer, kultureller und religiöser Hinsicht gibt es die fernöstlichen Kulturen, die sich der christlichen Botschaft bislang nachdrücklich verweigert haben, während die Philippinen starke Berührungspunkte mit lateinamerikanischen Verhältnissen aufweisen. Die im Westen vielfach als Ideal vorgestellte Toleranz asiatischer Religionen konkurriert mit der religiösen Intoleranz islamisch beherrschter Völker, in denen die religiösen Minderheiten schweigend leiden, um größeres Unheil zu verhindern. Das Christentum aber erscheint mit seiner Heilsbotschaft gerade in Asien vielerorts als abendländische Importreligion, nicht zuletzt dort, wo es den traditionellen Hochreligionen Asiens begegnet, dem Hinduismus als dem Religionssystem Indiens und dem Mutterboden der Religion des Buddha, dem Taoismus und Konfuzianismus, die je auf ihre Weise sich selbst als Soteriologien darbieten.¹² Nirgends in der Welt erscheint das Christentum so relativiert wie in Asien. Vermutlich wird die Konkurrenz mit den nichtchristlichen asiatischen Soteriologien dem Christentum in Zukunft keinen geringeren Einsatz abverlangen als die auch in Asien um sich greifende Religionskritik westlicher Wissenschaftlichkeit, Technik und Säkularisierung.

Gerade Asien beweist aber heute zugleich auf eindrucksvolle Weise, wie sehr bei aller Betonung nationaler, kultureller und religiös-weltanschaulicher Eigenständigkeiten die Welt als ganze doch inzwischen von einem Prozeß internationaler, interkultureller und interreligiöser Verflechtung geprägt ist. Das aber erlaubt es keinem Teil der Welt mehr, sich als beherrschenden Zuschauer des Weltgeschehens zu gebärden, wo doch alle inzwischen an dem einen Welttheater mitspielen. Es zwingt foglich auch uns Christen, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die uns erfüllt“ (1 Petr 3,15). Diese Frage aber ist letztlich keine andere als die Frage in Mt 16,13, die Jesus selbst an seine Jünger gerichtet hat: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?“

3. Das christologische Interesse

Bei der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung Jesu zeigt sich, daß der Lebensort des Antwortenden zunächst hinter die Einstellung zu Jesus, d. h. hinter die Frage, wo und wie ich ihm begegne, auf welche Weise ich mir die Frage nach Jesus beantworte oder beantworten lasse, zurücktritt. Wer von Jesus spricht, steht in der Überlieferungsgeschichte des Mannes aus Nazaret oder tritt in sie ein. Insofern als sich diese Geschichte als „die Geschichte von einem Lebenden“¹³ erweist, gewinnt die Frage nach der Bedeutung Jesu dann Aktualität für das Hier und Heute.

3.1 Umgang mit der Tradition

Verständlicherweise spiegelt sich in der außereuropäischen Theologie zunächst einmal das breite Spektrum abendländischer Theologie, soweit

diese in den verbreiteteren westlichen Sprachen, zumal im Englischen, aber auch im Spanischen und Französischen, zugänglich ist. Für den Bereich unserer Fragestellung heißt das: Die Diskussion spielt sich ab in den Spannungsfeldern

Christologie	-----	Soteriologie
Christologische Dogmen	-----	biblische Zugänge
Christologie von oben	-----	Christologie von unten.

Anders gesagt, die Frage nach dem christologischen Interesse sieht sich katholischerseits bestimmt von der Verkündigung Jesu als des Erlösers der Welt, wobei die Verkündigung dann ihre Richtschnur in der Christologie des Konzils von Chalkedon findet. Für das heutige Verstehen ergibt sich damit die Aufgabe eines mehrfachen Brückenschlags. Brücken sind zu schlagen zwischen

Jesu Zeit und unserer Zeit,
Jesu Zeit und Chalkedon,
Chalkedon und unserer Zeit.

Eine solche Aufreihung von Brückenschlägen provoziert aber sofort die Frage, ob bzw. warum der Brückenschlag zwischen Jesu und unserer Zeit, zwischen Jesus und uns nicht ausreicht, bzw. ob sich die Vermittlung über Chalkedon nicht erübrige, zumal Chalkedon für seine Zeit denselben Brückenschlag zu leisten hatte, den wir für unsere Zeit zu leisten haben.

Ohne auf die Frage nach dem Verhältnis von Dogmatik und Exegese, von kirchlichem Christusglauben und Jesus Christus als dem Erstkriterium der Christologie näher einzugehen,¹⁴ läßt sich jedoch feststellen, daß die Frage nach der Bedeutung des traditionellen kirchlichen Christusglaubens wie auch die Frage nach den biblischen Zugängen zu Jesus dem Christus auch in den außereuropäischen Theologien behandelt werden.¹⁵ Soweit aber die Rückfrage nach dem historischen Jesus ihrerseits unter dem Leitmotiv steht, das Einzigartige an Jesus von Nazaret zu erfassen, und sich im Ergebnis dann jede Christologie als zu kurzfristig erweist, die nicht soteriologisch beim Einsatz Gottes selbst zu unserem Heil endet, sind die beiden genannten Fragen am Ende doch im Zusammenhang zu sehen. Freilich ergeben sich, wie sich zeigen wird, je nach dem gewählten Ansatz und der Bedeutung, die im Zusammenhang damit der authentischen Lehre der Kirche zuerkannt wird, u. U. auch Einseitigkeiten und Verkürzungen der christologisch-soteriologischen Grund-auffassungen.

3.2 Relativierung des universalen Heilsanspruchs

„Es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden“ als der Name JESUS, heißt es in Apg 4,12. In einem detaillierten Überblicksartikel hat FELIPE GOMEZ gezeigt, wie vor allem im Kontext eines religiösen Pluralismus der christliche Anspruch, universales Heil zu verkünden, in Frage gestellt und relativiert wird.¹⁶ Wenn nicht alles täuscht, sind es aber auch hier nochmals zunächst westliche Theologen, die zu Vorreitern einer Relativierung des in Christus begründeten universalen Heilsanspruchs werden. F. GOMEZ schreibt:¹⁷

„Die Begegnung mit anderen Religionen ist ein privilegierter Ausgangspunkt für eine Relativierung Jesu Christi. Troeltschs Ansicht über ein relativiertes Christentum fand weite Beachtung und führte dahin, daß andere Religionen in gleicher Weise als gültig angesehen wurden. Von einem relativierten Christentum, das man noch verständlich finden mag, gehen einige zu einer Relativierung Christi über, was eine völlig andere Frage ist. Beeindruckt von Radhakrishnans Kritik am christlichen ‚Absolutismus‘ als einem Rest des semitischen Begriffs von einem ‚eifersüchtigen Gott‘, hat John Hick, Birmingham, sich für eine ‚kopernikanische Wende‘ ausgesprochen, indem er die Christen auffordert, Christus als absolut nur für uns anzuerkennen, während andere ihre eigenen ‚Söhne Gottes‘ haben könnten. Einige Asiaten sind freilich nicht davon überzeugt, daß seine Argumente der Wirklichkeit der großen Religionen gerecht werden. Katholischerseits läßt Paul F. Knitter Hans Küng wie einen Konservativen erscheinen: Die ‚Exklusivität‘ des Christentums, so argumentiert er, ist nicht der Kern, sondern die Schale des Evangeliums, das Ergebnis jüdischer kultureller Kurzsichtigkeit.“

Wenn STANLEY J. SAMARTHA in der Verlängerung des erläuterten Gedankenganges schreibt:¹⁸ „Es gibt keinen Grund für die Behauptung, daß die Religion, die sich in der Wüste um den Berg Sinai entwickelte, der Religion, die sich an den Ufern des Ganges entwickelte, überlegen ist“, führt das letztendlich über die Relativierung des christlichen Anspruchs hinaus zu seiner Abschaffung. Von hier aus stellt sich für die Zukunft die Frage nach der universalen Bedeutung des in Jesus Christus gewirkten Heils bzw. nach dem Zusammenhang von Universalität und kultureller Begrenztheit und Bedingtheit neu. Gelöst ist diese Frage freilich nicht dadurch, daß man den christlichen Anspruch seines Inhaltes entleert und ihn auch ohne die Inkarnation Christi schon überall in der Geschichte der Welt verwirklicht sieht.

3.3 Das Christusprinzip

Eine andere Form der Aushöhlung des christlichen Heilsanspruchs ist die trennende Unterscheidung von Christus und Jesus von Nazaret, in der aus dem „Christus“ ein in vielen menschlichen Gestalten sich verwirklichendes Prinzip oder Symbol der Erlösung, der Befreiung oder der befreienden Erkenntnis des Menschen wird. So schreibt RAIMONDO PANIKKAR in der Neuauflage seines Buches *Der unbekannte Christus im Hinduismus*:¹⁹

„Der Christ kann . . . philosophisch gesprochen nicht sagen, ‚Christus ist nur Jesus‘, da das Wörtchen ‚ist‘ nicht ‚ist nur‘ bedeuten muß, und theologisch gesehen ist in der Tat der auferstandene Jesus mehr als (aliud, nicht alius) nur der Jesus von Nazareth, was nur eine praktische *Identifikation* ist, die sich von der persönlichen *Identität* unterscheidet. Der Christ kann ferner nicht behaupten, ‚der Herr ist nur Christus‘, da unsere Erkenntnis des Herrn begrenzt ist“ (23).

„Zunächst habe ich den Namen ‚Christus‘ gewählt, gerade wegen der Bürde der Geschichte. Symbole entstehen nicht willkürlich, noch werden sie

von einzelnen Individuen geschaffen. Christus war und ist noch immer eines der lebendigsten Symbole der Menschheit, wenn auch ambivalent und vielumstritten . . ." (34).

Panikkar hat „keinen anderen Namen gewählt, weil die Bemühungen dieser Studie sich auf die Vertiefung und Erweiterung dieses besonderen Symbols und nicht auf ein anderes Symbol richten. . . . In diesem Buch steht Christus stellvertretend für das Zentrum der Wirklichkeit, den Kristallisationspunkt, um den herum das Menschliche, das Göttliche und das Materielle wachsen kann. Rama mag auch solch ein Name sein oder Krishna oder (wie ich glaube) Isvara oder Purusha oder gar Mensch“ (35).²⁰

„Christus“ wird hier zu einem Symbol der den Menschen zu seinem Wesen befreienden Erkenntnis. Ähnlich wie bei vielen hinduistischen Denkern fällt auf,²¹ welch geringe Bedeutung dem historischen Jesus, zumal seinem Kreuzestod zugemessen wird. Wird aber dann wirklich noch „Christus als der Gekreuzigte“ (1 Kor 1,23) verkündigt? Ist hier wirklich noch im Kreuz das Heil?

In diesem Zusammenhang sind auch Formeln wie „das Urfaktum ‚Immanuel‘“ bei KATSUMI TAKIZAWA oder der „Buddha-Christus“ bei FRITZ BURI zu prüfen. Auf der Suche nach einer Verständigung zwischen dem Buddhismus, wie er ihn zen- und amidabuddhistisch bei KITARO NISHIDA, SHIN'ICHI HISAMATSU u. a. kennengelernt hat, und dem bei KARL BARTH gelernten Christentum hat der japanische Philosoph lange um das Verständnis des Satzes „Jesus ist Christus“ gerungen.²² Dabei vertritt er den Standpunkt, daß K. BARTH mit seiner Rede vom „Namen Jesus Christus“ letztlich auf „das ursprüngliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch, das ‚Urfaktum Immanuel‘ selbst, das weder ein hörbares Tun, noch ein sichtbares Symbol ist“, hingewiesen hat.²³ Allerdings hat BARTH seiner Meinung nach nicht streng genug zwischen diesem Urfaktum und dem „Namen Jesus Christus“, sofern dieser den in dieser Welt erscheinenden „Ausdruck“ des Urfaktums bezeichnet, unterschieden:²⁴

„Daß es uns Christen absolut unmöglich ist, daß es unnötig und unerlaubt ist, den Heiland Christus in die Mauern der Kirche einzusperren, daß es dem Menschen wohl möglich ist, Christus, dem wahren Heil, ohne die Vermittlung durch die christliche Kirche und Liebe zu begegnen und das Heil für sich aus der Bibel direkt anzunehmen, daß wir Christen nie gegen andere Menschen, selbst gegen entschiedene Buddhisten und andere offensichtlichen ‚Heiden‘ mit dem Vorurteil auftreten dürfen, sie hätten bezüglich des wahren Gottes und seines Heils sicher weniger Verständnis als wir getauften Christen, daß wir vielmehr Gott von Herzen Dank sagen sollen, wenn wir dem umgekehrten Fall begegnen – alle diese Vorstellungen, die man bei keinem traditionellen Theologen im Westen findet, hat er in seiner ‚Kirchlichen Dogmatik‘ sehr vorsichtig, doch auch deutlich genug niedergeschrieben. Trotz alledem aber ist für ihn bekanntlich der entscheidend wichtige Name Jesus Christus bis zu seinem Tode kein Wort, das wie z. B. ‚Gnade‘ auch ein ‚allgemeiner‘ Begriff sein kann, sondern eben ein Eigenname.“

Zweifellos hat TAKIZAWA die von K. BARTH nicht überschrittene Grenze deutlich erkannt. Daß er diese Grenze von seiner buddhistischen Herkunft her für problematisch hielt, ist ebenfalls nicht zu übersehen. Ob er nicht am Ende aber doch der genuin christlichen Position naheblieb, können wir offenlassen.²⁵ Jedenfalls dürfte sein Ringen der Grund dafür sein, daß F. BURI TAKIZAWAS Denken „verworren“ anmutete.²⁶

Für F. BURI sind sowohl der Buddha wie der Christus Symbole für die wahre „Sinnoffenbarung des Geheimnisses des Seins“, so daß er die beiden Symbole ineinssetzen kann²⁷:

„Eine solche Zusammenschau des Buddha- und des Christus-Symbols könnte das Christentum von seiner im Widerspruch zu seiner geschichtlichen Problematik stehenden, exklusiven In-Anspruchnahme seiner zentralen Figur als Symbol eines falsch verstandenen Heilsuniversalismus bewahren. Aber sie könnte auch den Buddhismus davon abhalten, Buddha schlechthin mit dem Nichts zu identifizieren und auch das Selbst im Nichts aufgehen zu lassen. Der Buddha-Christus würde dann als eine besondere Größe unterschieden, sowohl vom Nichts bzw. dem Geheimnis des Seins als auch vom wahren Selbst, gewissermaßen in der Mitte zwischen beiden stehen als der Vermittler des besonderen Offenbarwerdens des unfaßbaren Geheimnisses des Daseins überhaupt als des Sinnes des Selbstwerden-Könnens des Menschen.“

In diesem Zusammenhang kommt BURI am Ende auf das Schweigen des Buddha und das Kreuz Jesu Christi zu sprechen.²⁸ Im Sinne seines Symbolverständnisses meint er die beiden „Symbole des Schweigens Buddhas und des Kreuzes Christi als normative Aussagen über Sinn und Ziel der Geschichte verstehen zu können“, insofern als die Geschichte buddhistisch im Nirvāṇa als dem Aufhören der samsarischen Wiedergeburt, christlich im Reiche Gottes als dem Ende der Dämonenherrschaft des gegenwärtigen Äons ihr Ziel erreicht. Deutlicher vielleicht als in einem hinduistischen Kontext geht es im buddhistischen Kontext um eine soteriologische Sinnspitze.

Hier ist nur zu bemerken, daß mit der Rede vom Christusprinzip oder Christussymbol einerseits die Universalität des christlich erhobenen Heilsanspruchs nicht in Frage gestellt werden soll, andererseits aber doch in dem Maße, als die im Bekenntnis zu Jesus dem Christus ausgesprochene Identität zwischen dem Grund unseres und der ganzen Welt Heil und Jesus von Nazaret aufgelöst wird, auch das eigentümlich christliche Bekenntnis aufgelöst wird. Das Eigentümlich-Christliche ist in der einzigartigen Mittlerstellung des Jesus von Nazareth verankert.²⁹ Klarsichtig schreibt der chinesische Theologe CHOAN-SENG SONG:³⁰

„Wenn ich ein wenig abschweifen darf, dann möchte ich auf die Tatsache hinweisen, daß die meisten Apologeten der Religionen des Ostens immer versuchen, Universalität für ihre religiösen Lehren zu beanspruchen, aber niemals darauf aus sind, universale Geltung für ihre religiösen Gründergestalten zu fordern. Daher wenden sie auch die gleiche Betrachtungsweise auf das Christentum an, indem sie die Lehren Jesu als etwas anerkennen, dem sie zustimmen und das sie befolgen, andererseits weigern sie sich aber, mit dieser Zustimmung in diesem Jesus eine universale Geltung anzuerkennen,

die ihn über die Kategorie des Menschen stellt. Gemäß ihrer religiösen Lehre und Erfahrungen ist das, was sie zu erstreben haben, die Verschmelzung des Besonderen mit dem Universalen. Ihre Religionen bieten also die Möglichkeit, daß jedes Besondere, theoretisch gesehen, zum Universalen werden kann.“

3.4. *Der Gekreuzigte*

Gleichsam auf der Gegenseite stehen all jene Theologen, die beim irdischen Jesus ansetzen und ihn sehen, wie er „sympathisch“ in die Leidensgeschichten der Menschen und der Völker eintaucht und seine eigene Leidensgeschichte am Kreuz vollendet. Wer beim irdischen Leben Jesu ansetzt, muß dessen Geschichte bis zu seinem Tod erzählen. Hierbei ist es dann zunächst gleichgültig, ob die biblische Orientierung oder die Aktualität gegenwärtiger Leidenserfahrung den Blick auf Jesus richten läßt.

Die Gestalt des Gekreuzigten ist aus den Christologien der Theologie der Befreiung nicht wegzudenken. Wo sie im österlichen Lichte ihre Deutung findet, wird das Kreuz wie immer wieder in der Geschichte der Kirche zum Zeichen umfassenden Heils, – freilich eines Heils, das sich nicht in der passiven Hinnahme irdischen Leidens und irdischer Zustände erschöpft, sondern zu einem heilsentsprechenden, weltverändernden Handeln anstößt. Die Wirksamkeit dieser Mitte christlichen Lebens ist aber nicht nur nachweisbar für Lateinamerika, sondern auch dort, wo die lateinamerikanische Theologie der Befreiung in Afrika und Asien Furchen zieht, in Südkorea, in den Philippinen.³¹

Die Spur, die durch Jesu Leben zum Kreuzestod führt, ist aber, wie nicht zuletzt im Anschluß an K. BARTH und andere Vertreter einer reformatorischen Kreuzestheologie deutlich wird, zugleich die Spur, die vom „Schmerz Gottes“ zur Menschheit führt. In diesem Sinne hat der japanische Theologe KAZOH KITAMORI bereits 1958 seine Theologie unter das Stichwort des „Schmerzes Gottes“ gestellt.³² Diesen „Schmerz Gottes“ denkt er als japanischer Christ, also aus seiner Verankerung in der christlichen Glaubenstradition heraus in seiner heimischen Kultur nach. Dabei wird ihm das japanische Verständnis des Schmerzes zu einem Weg, die göttliche Liebe als eine Liebe zu erkennen, die den trifft, der die Liebe nicht verdient hat und für den er dennoch seinen einzigen geliebten Sohn in den Tod gibt. Der Schmerz Gottes ist es, der den Menschen in der „Analogie des Schmerzes“ (Gottes) zur Wahrhaftigkeit eigenen Schmerzes führt und damit in die Ernsthaftigkeit ethischen Verhaltens einweist.³³ Für KITAMORI zeigt sich in Jesu Kreuzestod die Unvergleichlichkeit des an Jesus Christus offenbar werdenden Schmerzes Gottes, der den Menschen im Heilsereignis des Kreuzes zu einem verantwortungsbewußten Handeln in der Welt befähigt und befreit.

Rund 20 Jahre später hat ein anderer Japaner, KOSUKE KOYAMA, mit dem Titel seines Buches *Das Kreuz hat keinen Handgriff* auf seine Weise die Unvergleichlichkeit des Kreuzes zum Ausdruck gebracht. Anschaulich beschreibt er seinen kreuztragenden Jesus:³⁴

„Das Bild etwa eines Jesus, der ein Kreuz so trägt wie ein amerikanischer Geschäftsmann in Hongkong sein Aktenköfferchen, ist theologisch steril und missionarisch abstoßend. Wir können Jesus bartlos darstellen. Wir können ihm eine Krawatte umbinden, ihm eine Brille aufsetzen und ein Transistorradio in die Hand drücken. Wir können ihn sogar eine farbige Diners-Club-Karte in der Hand halten lassen. Aber versieht man sein Kreuz mit einem Griff, so daß er es tragen kann wie ein Geschäftsmann sein Köfferchen, dann hat der christliche Glaube den Boden unter den Füßen verloren; dann ist die Theologie paralytisch und die christliche Ethik ihrer inneren Inspiration verlustig gegangen. Ein solcher Jesus, der sein Kreuz trägt wie ein anderer sein Köfferchen – letztlich weist das auf einen Gott hin, der die Welt ebenso wie ein Mensch sein Köfferchen trägt –, bedeutet den Herzinfarkt des Glaubens. Wie gründlich, wie faszinierend, effekt- und kraftvoll die an einen solchen Jesus anknüpfende Theologie auch immer sein mag: Sie kann der rettenden Botschaft selbst und dem Weg, auf dem nach biblischer Überlieferung unsere Rettung geschieht, nicht gerecht werden. In der Bibel hat das Kreuz keinen Griff.“

Hier ist nun auch die mit der im Anschluß an Phil 2,7 („ekenösen“) kenotisch genannten Christologie verbundene Soteriologie zu erwähnen. Sie ist einmal wirksam, wo die „Selbstentäußerung“ Gottes in Jesus Christus diesen zum radikal armen Jesus auf der Seite der Armen und Kleinen, der Sünder und Zöllner, m. a. W. auf der Seite des armen „Volkes“ werden läßt,³⁵ sodann aber auch, wo es in Asien zur Begegnung mit den buddhistischen Grundverständnissen von *anātman* = Nicht-Ich, Ich-/Selbstlosigkeit und *sūnyatā* = Leere kommt, in denen die radikale Selbstentäußerung und Selbstverleugnung ihren Ausdruck finden.³⁶ Sowohl in den befreiungstheologischen Christologien wie in der vom Umfeld des Buddhismus geprägten Christologie hat die Rede von Gott, der in Jesus Christus in das Andere seiner selbst, in das Menschsein als das Nicht-Gott-Sein, sich selbst entäußernd eintritt, starke Resonanz. Das ist schon deshalb der Fall, weil das Eintauchen Gottes in die Gott entfremdete, von Gott abgekehrte Welt diese dadurch, daß Gott sich auf ihre Seite stellt, erneut auf die Seite Gottes zieht. Höhepunkt dieses Ereignisses ist die Stunde des Todes Jesu, die Stunde seines Todesschreies (Mk 15,37f.).³⁷ Dieser Schrei ist paradox: Einerseits ist Gott fern, ohnmächtig, gleichsam nicht existent, *ver-nicht-et*. Andererseits hält der Schrei Jesu die *An-sprache* dieses *ver-nicht-eten* Gottes durch: Indem Jesus ihn anruft, setzt er den abwesenden Gott in ganz neuer Weise gegenwärtig. Die am menschlichen Schicksal Jesu, letztlich an seinem Tod orientierte Soteriologie verliert dort nicht ihre Höhe und Tiefe, wo das menschliche Schicksal an seinen Gott und Vater gebunden bleibt. Entsprechend muß sich jede wahre Jesusnachfolge im Horizont der bleibenden Gottverbundenheit Jesu vollziehen.

4. Soteriologische Modelle

In einem abschließenden Teil wollen wir in einer gewissen regionalen Ausrichtung drei Modelle christologischer Soteriologie vorstellen. Für den lateinamerikanischen Raum wählen wir im Anschluß an sein Buch *Jesus*

Christus, der Befreier L. BOFF, für den afrikanischen Raum CHARLES NYAMITI und seine Ahnentheologie als Ansatz einer neuen Christologie, für Asien ALOYSIUS PIERIS und sein Ringen um die christliche Soteriologie inmitten der Konkurrenz andersreligiöser Soteriologien. In allen drei Fällen geht es darum, bipolar das Verhältnis zwischen der heilsbedürftigen Situation der Welt und dem Heilswerk Jesu Christi zu bestimmen. Insofern als die Heilsbedürftigkeit bzw. das Unheil in christlicher Sicht kein konstitutives Merkmal der Welt ist, sondern in der Konkretheit der Geschichte Gestalt annimmt, reicht es nicht aus, von der menschlichen Heilsbedürftigkeit nur in zeitloser Abstraktheit zu sprechen, sondern ist diese in Raum und Zeit immer neu zu bestimmen. Freilich bleibt dann das an den historischen Jesus von Nazaret und seinen Tod gebundene Heil christlich ein Fixpunkt, dessen Vermittlungsweg und -prozeß zwar reflektiert und diskutiert, das aber in der Identität von Jesus und Christus – „Jesus ist der Christus“ – nicht in Frage gestellt werden kann. Das bleibt gültig, auch wenn die heute vielgebrauchte Formel „concretum universale“ als Ausdruck der seit der europäischen Neuzeit in der abendländischen Theologie mit Nachdruck verhandelten Fragestellung auf ihre Weise überall wiederkehrt, wo Jesus der Christus als der konkrete Heilsbringer der Welt vorgestellt und bezeugt wird. Wie sich aber in der genannten Bipolarität die Gewichte verschoben, läßt sich an den konkreten Modellen deutlicher erläutern. Sie dürften im übrigen eine Prognose bestätigen, die ich voll mit EUGEN BISER teile.³⁸

„Vermutlich ist die so heftig umstrittene ‚Befreiungstheologie‘ lediglich eine erste Stimme, mit der sich bisher stumme Bereiche kollektiver Glaubenserfahrung zu Wort melden. Und es liegt auf der Hand, daß sich der Dialog mit ihr noch vergleichsweise einfach gestalten wird, verglichen mit den Sprachbarrieren, die im Disput mit den Glaubensformen negroider und asiatischer Herkunft zu überbrücken sind.“

4.1. Heil in der Nachfolge Jesu: Jesus Christus der Befreier

Eine gute Bestätigung der Biserschen Vermutung bietet BOFFS Behandlung der Christologie und Soteriologie. Sie zeigt, daß die lateinamerikanische Theologie der Befreiung allen scheinbar widersprechenden Stellungnahmen zum Trotz sich zunächst einmal in hohem Maße der abendländischen Tradition christlicher Verkündigung und Theologie verpflichtet weiß. In der deutschen Veröffentlichung hat L. BOFF drei ursprünglich unabhängige Bücher sowie Teile eines vierten Buches neugeordnet und zusammengefaßt, so daß es in den drei Teilen um Jesus Christus den Befreier, um das Leiden Christi und das Leiden der Welt und um die Auferstehung Christi und unsere Auferstehung im Tod geht. Gerade weil der konkrete befreiungstheologische Situationsansatz, auch wenn er nicht völlig ausgeblendet ist, aus von L. BOFF selbst genannten Gründen³⁹ sehr stark zurückgenommen ist, treten die „klassischen“ Fragestellungen der verhandelten Traktate um so stärker in Erscheinung. In den drei Teilen des Boffschen Werkes finden wir bei aller zugestandenen Originalität, die sich aber – wie gesagt – nur bedingt als

typisch lateinamerikanische Originalität erweist, die traditionellerweise behandelten Fragen:

– Was wollte Jesus Christus? (43) Wer war er eigentlich? (101) – die Geschichte der Geschichte Jesu (185); das hermeneutische Problem (205).

– Die Bedeutung des Todes Jesu (76). Wie könnte Jesus seinen eigenen Tod interpretiert haben? (270) – Interpretationen des Todes Jesu in den urchristlichen Gemeinden (296), in der theologischen Tradition (313) – die Theologie des Kreuzes und des Todes Jesu vor dem Horizont heutiger Theologie (331).

– Die Auferstehung als der letzte Sinn des Todes Jesu (193) – Interpretationen des Glaubens an die Auferstehung (375) – die Ergebnisse der kritischen Exegese der Auferstehungstexte (388) – Auferstehung: Eine Utopie des Menschen ist Wirklichkeit geworden (89).

Einen neuen Akzent erhält die vorliegende deutsche Ausgabe des Boffschen Christusbuches dadurch, daß die ursprünglichen Eingangskapitel über die „Geschichte der Geschichte Jesu“ und über das hermeneutische Problem zum Anhang des ersten Teils wurden und ein neues Kapitel „Jesus Christus, der Befreier: Zentrum des Glaubens an der Peripherie der Welt“ an den Anfang gesetzt wurde. In diesem Kapitel reflektiert Boff auf die theologische Methodik, die nach ihm von zwei Daten bestimmt ist: dem Gewicht der konkreten lateinamerikanischen gesellschaftlich-politischen Konstellation und dem gesellschaftlichen Ort, von dem die theologische Reflexion ihren Ausgang nimmt (vgl. 21–24). Für die Soteriologie führt das zur Frage:

„Wie muß man Jesus Christus angesichts der Forderungen einer bestimmten Situation denken, predigen und leben, damit er als das vermittelt wird, was der Glaube von ihm verkündet, das heißt als Erlöser?“ (21).

BOFF kommt hier zu jener Bipolarität, von der zu Beginn dieses Kapitels die Rede war. Allerdings richtet er den Blick an dieser Stelle weniger auf die Abläufe der Theologiegeschichte als auf die theologisierenden Subjekte und ihren gesellschaftlichen Ort. Boff unterscheidet zwischen dem „epistemologischen“ und dem „sozialen“ Ort der Theologie (vgl. 23); im Vordergrund steht für ihn hier der zweite. So formuliert er im Hinblick auf seine eigene Theologie:

„Die Christologie, die Jesus Christus als Befreier verkündet, will sich für die wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Befreiung der unterdrückten und beherrschten Völker einsetzen. Sie stellt darauf ab, die theologische Relevanz zu erfassen, die in der geschichtlichen Befreiung der großen Mehrheit unseres Erdteils liegt, und sie sagt: das also müssen wir denken; das ist der Weg, auf dem wir die Praxis anregen müssen. Sie will den Inhalt der Christologie auf eine solche Weise artikulieren und einen solchen Stil schaffen, daß die befreienden Dimensionen im historischen Weg Jesu hervortreten.

Mit anderen Worten: Gerade der Kontext von Unterdrückung und Abhängigkeit auf allen Ebenen, der ja auch sein Gegenteil – die Befreiung – um so eindringlicher macht, ermöglicht es der Christologie in Lateinamerika, Jesus Christus als Befreier zu denken und zu lieben“ (22).

Der Bezugspunkt dieser Theologie ist klar: Er „ist nicht das ‚moderne Ich‘, sondern der ‚arme andere“.⁴⁰ Anders gesagt: Die Frage nach dem Heil wird nicht in der Perspektive des selbstgewissen abendländisch-neuzeitlichen Ich – „Rette deine Seele!“ –, sondern von den Marginalisierten an der gesellschaftlichen Peripherie her – „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25,40) – gestellt. Das aber führt dahin, daß Jesus selbst neu gesehen wird, seine irdische Existenz, seine Lebenspraxis als befreiender Umgang mit den Armen und Sündern, den Anstoßerregenden, Trinkern, Aussätzigen und Dirnen (vgl. 33 u. ö.), sein Tod an der Seite der Sünder als Preis für die Befreiung durch Gott, – mehr noch, daß Gott von Jesus her und in Jesus – „ein menschlicher Gott und ein göttlicher Mensch“ (126) – neu gesehen wird (vgl. 126–144. 170f., 175ff. u. ö.) und daß christliches Verhalten in der Nachfolge Jesu „eine verantwortliche Antwort auf ein vorgegebenes Wort“ – Gottes Wort – (178) wird. Damit ist der *Christus praesens* kein Erkenntnisobjekt, sondern er lebt in der Nachfolge der Jünger:

„Christologische Rede darf nie ein Reden über Jesus sein. Es gibt keine höhere Instanz, von der aus wir objektiv und unparteiisch über ihn reden könnten. Nur über Sachen kann man reden, nie aber über Menschen und über Gott. Wer wirklich Theologe ist, kann nur *ausgehend* von Jesus sprechen, das heißt aus einer Betroffenheit von seiner Gestalt, so wie er sie in Glaube und Liebe erfährt. Nur so, das heißt: Wenn er sich auf sein Leben einläßt, wird ihm seine Bedeutung aufgehen, und er wird beginnen, im Menschen Gott und in Gott den Menschen zu sehen“ (128).

Entsprechend gilt: „Das Kreuz soll nicht verstanden werden: Der Christ soll es als ein Ärgernis auf sich nehmen“ (338). Es „ist der Tod aller Systeme, denn es läßt sich in kein System integrieren“ (344). Und doch: „Auch wenn es absurd ist, ist das Kreuz der Weg zu einer großen Befreiung, vorausgesetzt, du nimmst es in Freiheit und in Liebe auf dich. Denn dann nimmst du dem Kreuz seine Absurdität und befreist du auch dich selbst.“ (Ebd.). Und nochmals: „Das Kreuz ist nicht da, um verstanden zu werden. Es ist da, damit der Mensch es auf sich nehme und den Weg des Menschensohnes gehe, der auch dieses Kreuz auf sich genommen und uns dadurch erlöst hat“ (345).

Betroffenheit von der Unheilssituation des Volkes und Betroffenheit von der Gestalt Jesu, Wille zur Befreiung des Volkes und Wille zur Nachfolge Jesu, theologische Reflexion, gesellschaftliche Praxis und spirituelle Verbundenheit mit Jesus bilden hier eine eindrucksvolle Einheit. Die Theologie der Befreiung und Jesus Christus der Befreier sind aber dann für Boff auch „der schmerzvolle Aufschrei unterdrückter Christen, die an die Tür ihrer reichen Brüder und Schwestern klopfen und um alles oder um nichts bitten. Was sie wollen, ist nur: Mensch sein, als Person akzeptiert werden, und daß man sie kämpfen läßt, um ihre eingesperrte Freiheit zurückzubekommen“ (41f.).

4.2. Heil aus der Blutsverwandtschaft mit Jesus: Jesus Christus der Urahn

Auch wenn es in Afrika noch kein den Christologien L. BOFFS oder JON SOBRINOS vergleichbares Werk gibt, sind gewisse Desiderate und Grundlinien einer zu entwickelnden Christologie und Soteriologie doch deutlich erkenn-

bar. Sie haben als gemeinsamen Konzentrationspunkt die Tatsache, daß eine überzeugende afrikanische Soteriologie den schwarzen Menschen als solchen in das Heilswerk Christi einbeziehen muß. Aus diesem Grunde ist die Rede vom „schwarzen Christus“,⁴¹ von Christus dem „Proto-Ahn“,⁴² dem Ahnen oder Urahn.⁴³ Hierbei kommt es zu einer Zusammenführung von christlichem Glauben an die das Menschengeschlecht erlösend-heilende Inkarnation Gottes in Jesus Christus und Grundideen der afrikanischen Anthropologie. Es ist aber gerade die Blutsverwandtschaft Jesu mit dem Menschengeschlecht, die für den Afrikaner zum Ansatz einer Christologie wird, die ihn als Afrikaner besonders betrifft.⁴⁴

Wir erläutern die afrikanische Position von C. NYAMITI her, der seine Christologie ausdrücklich im Zeichen der Ahnentheologie entworfen hat. Zu den Ahnen gehören alle toten Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe, die von den Lebenden kultisch eine ähnliche Verehrung erfahren wie die toten Eltern, so daß zwischen Eltern-Ahnen und Geschwister-(Bruder- oder Schwester-)Ahnen zu unterscheiden ist (1981: 9f.). Christus läßt sich insofern als Bruder-Ahn ansprechen, als er zur adamitischen Menschheit gehört. Im Blick auf das afrikanische Selbstverständnis ergeben sich hier zunächst folgende Ähnlichkeiten:

(a) Wie der tote Bruder ist Christus aufgrund seiner Blutsverwandtschaft von Adam her mit uns verwandt. In Tod und Auferstehung bindet er schon aufgrund seines Menschseins auch seine Verwandten näher an Gott.

(b) Der „übernatürliche“ Status der Ahnen verleiht auch Jesus als Menschen „übernatürliche“ Kräfte der Vermittlung zwischen Gott dem Vater und den menschlichen Geschwistern.

(c) Wie die Ahnen, die als Erwachsene sterben, ist auch Christus sowohl ein Vorbild menschlichen Verhaltens als auch die Quelle gemeinsamer Tradition und Stabilität.

(d) Wie im Falle der Ahnen gibt es eine regelmäßige Kommunikation zwischen Christus und seinen Jüngern, in Gebet und Opfer, wobei Christus seinerseits zeitliche und ewige Güter vermittelt.

(e) Eine Vernachlässigung des Kontakts von seiten der Christen ist eine Beleidigung Christi, die sich in körperlichem und seelischem Unglück auswirken, aus denen sich aber der Mensch in der Umkehr des Herzens befreien kann.

(f) Christus „besucht“ die lebenden Christen durch andere, mit denen er sich auf „mystische Weise“ identifiziert. Er ist ihnen nahe in den Sakramenten, zumal in der Eucharistie.

(g) Wie die Lebenden und ihre Bruder-Ahnen gemeinsame Eltern haben, so ist die erste Person der Trinität „der gemeinsame und unmittelbare Vater und Mutter Christi und seiner irdischen Glieder“ (1981: 11f.).

Die aus der afrikanischen Anthropologie entwickelten Ähnlichkeiten im Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern betreffen zunächst Jesu Menschsein. Sie dürfen nach NYAMITI allerdings nicht dahin führen, daß die Unterschiede zur afrikanischen Ahnensicht übersehen werden (vgl. 1981: 12–15). Deutlicher Maßstab der Unterscheidung ist für NYAMITI der Glaube an Jesus als wahren

Gott und waren Menschen. Mit diesem Maßstab kann NYAMITI auf Unterschiede zum afrikanischen Denkansatz aufmerksam machen. Nun ist Jesu Blutsverwandtschaft mit der Menschheit, wie gesagt, an seine adamitische Herkunft gebunden. Damit transzendiert Jesus aber wie Adam schon in seiner menschlichen Abkünftigkeit alle Grenzen des Clans, der Stämme und Rassen. Insofern aber als er aufgrund seiner hypostatischen Union als Gott und Mensch alle Grenzen der Blutsverwandtschaft übersteigt, ist Jesus grundsätzlich Bruder und Mittler aller menschlichen Wesen, gleichgültig, ob diese adamitisch sind oder nicht, weil der letzte Ursprung des Urahen Jesus nicht menschlicher, sondern göttlicher Natur ist.

Wie aber Jesu Bindung an seinen Vater einzigartig ist, so ist es dann auch sein Heilswirken bzw. seine Heilsvermittlung. Das wird für NYAMITI zum Anlaß, die zuvor aufgeführten Ähnlichkeiten im Lichte der Göttlichkeit Jesu erneut zu bedenken und sie auf ihren tiefsten Sinn hin auszuleuchten. Hier aber zeigt sich: Nichts von dem, was an menschlicher Ahnenbindung, wie sie die Afrikaner kennen, positiv ist, ist für das Verhältnis Jesu zu den Menschen zu leugnen. Wohl aber überwindet die christliche Sicht alle Fehlformen der Ahnenverehrung. So befreit sie den Menschen von der abergläubischen Überzeugung, daß sich die Ahnen durch Tiere mitteilen, von äußerlichem, magisch wirksamem Ritual. Sie läßt den Menschen über die natürliche Blutsverwandtschaft hinaus in eine frei gewählte Brüderlichkeit hineinwachsen.

Die doppelte Verankerung bzw. Sinndeutung des Ahnen Jesus Christus zeigt sich auch im doppelten Definitionsversuch NYAMITIS. Einmal ist die Definition des Bruder-Ahns auf Jesus anwendbar:

„Ein Bruder-Ahn ist der Verwandte einer Person, mit der er ein gemeinsames Elternteil hat, für die er Mittler zu Gott und Archetyp des Verhaltens ist und mit der er – dank seines im Tod erlangten übernatürlichen Status – regelmäßige heilige Kommunikation pflegen kann“ (1981: 16).

Aus der trinitarischen Verankerung aber ist die Ahnenschaft Jesu zu sehen „als die immanente Beziehung zu seinem göttlichen Ahnen mit der durch Inkarnation und Erlösung angenommenen Menschheit; sie ist m. a. W. der erlösende Abstieg des menschengewordenen Logos“ (1981: 27). Hier unterscheidet NYAMITI nochmals zwischen der „prinzipiellen“ und der „faktischen“ Ahnenschaft. Die „prinzipielle“ bezeichnet den gerade beschriebenen erlösenden Abstieg des Logos, die zweite diesen „Abstieg, insofern er unmittelbar (direkt) mit unserer aktuellen Heiligung durch die habituelle Gnade verbunden ist“ (1981: 28).

Die Beschreibung des Ansatzes von C. NYAMITI zeigt, wie ein von der Tradition christlichen Denkens geprägter Theologe sich bemüht, einerseits dieser Tradition gerecht zu werden, andererseits aber jenen Ansatzpunkt in der einheimischen Anthropologie und Religiosität zu finden, die das Erlösungswerk Christi als das afrikanische Selbstverständnis in seinem Wesen zu sich selbst befreiende, es reinigende, heilende und erhöhende Heil anbietet.

4.3 Heil aus der Teilhabe an Jesu Selbstentäußerung im Jordan und auf Golgota:

Jesus Christus der Religionen

Der vergleichsweise stärksten Herausforderung begegnet die christliche Heilsvkündigung dort, wo ihr extensiv und intensiv ein gleicher Heilsanspruch entgegengesetzt wird. Das ist da der Fall, wo die Bewährung des christlichen Heils nicht allein in innerweltlichen Unheilsituationen und angesichts des Rufs nach regional-kultureller Identität gefordert ist, sondern ihm Soteriologien begegnen, die wie die christliche keine Begrenzungen in Raum und Zeit, durch Stammes-, Kasten- und Klassengrenzen oder Zugehörigkeit zu bestimmten Kulturtraditionen kennen, sondern sie als *Weltreligionen* transzendieren. Kontinent der Begegnung von Weltreligionen ist vorrangig Asien. Von dort her stellen wir abschließend ein drittes Modell vor, das der in Sri Lanka gebürtige A. PIERIS umrißhaft gezeichnet hat.⁴⁵

PIERIS entwickelt seine Vorstellungen vor einem gesellschaftlichen Hintergrund, der weniger nach „Inkulturation“ als nach „Inreligionisation“ ruft (vgl. 81). Nach PIERIS ergibt in Asien die Herauslösung der Religion aus der Kultur bzw. der Religion aus der Philosophie wenig Sinn. Kultur und Religion sind „überlappende Facetten einer unteilbaren Soteriologie, die gleichzeitig eine Lebensauffassung und einen Erlösungsweg darstellt; es handelt sich um eine Philosophie, die im Grunde eine religiöse Weltanschauung ist, wie auch um eine Religion, die eine Lebensphilosophie ist“ (88f., vgl. 156).⁴⁶

Innerhalb dieser unteilbaren Soteriologie unterscheidet PIERIS dann mit Hilfe seiner Unterscheidung von kosmischen und metakosmischen Religionen eine „zweidimensionale Soteriologie“ (vgl. 84ff.135.139). Als kosmisch bezeichnet er die bislang weithin abwertend als „Animismus“ bezeichnete Stammesreligiosität, als metakosmisch jene Religionen, „welche die Existenz einer Realität jenseits der Erscheinungen postulieren, die jedoch im Kosmos immanent wirksam und der menschlichen Person über einen Erlösungsweg zugänglich ist, entweder durch *Agape* (erlösende Liebe) oder durch *Gnosis* (erlösende Erkenntnis)“ (84). In Asien ist der kosmische Religionstyp weithin in eine der drei metakosmischen Religionen, Hinduismus, Buddhismus und Taoismus integriert –, jedoch so, daß sich beide Typen gegenseitig ergänzen und eine „zweidimensionale Soteriologie“ bilden, „die zwischen dem kosmischen *Jetzt* und dem metakosmischen *Jenseits* eine gesunde Spannung aufrechterhält“ (85).

In diese Situation hinein stellt *Pieris* die Frage nach Jesus, genauer: seine Aufforderung zur „Rückkehr zu Jesus“ (117). Diese ist für ihn keine Rückkehr zu einem „Christusprinzip“, sondern Hinwendung zu dem, „was absolut und einzigartig ist, ... was alle größeren Religionen, die einen in theistischer, andere in nichttheistischer Formulierung, seit Jahrhunderten verkünden als das Mysterium der Erlösung, das sich zumindest in dreifacher (wenn nicht trinitarischer) Form kundtut:

1. Erlösung als *erlösungswirkendes ‚Jenseits‘*, das für den Menschen zum *erlösungswirkenden ‚Innen‘* wird (z. B. Jahwe, Allah, Tao, Nirwana, Tathata, Brahman-Atman),

2. dank einer *erlösungswirkenden Vermittlung*, die ihrem Charakter nach zugleich Offenbarung ist (z. B. Tao, Marga, Dharma, Dabar, Ebenbild) und

3. eine (gegebene) menschliche *Erlösungsfähigkeit* und/oder *Erlösungskraft*, die paradoxerweise der menschlichen Person innewohnt (purusa, citta, atman usw.) obwohl sie reines ‚Nichts‘, bloßer ‚Staub‘, ‚seelenlos‘ (anatman), Teil einer geschaffenen ‚Illusion‘ (maya), eingesenkt in dieses kosmische ‚Tal der Tränen‘ (samsara) ist, aus dem heraus man sich nach vollkommener Erlösung sehnt“ (117).

Auf der Suche nach der „Entdeckung der *empfindsamen und ansprechbaren Stelle im asiatischen Herzen*, an der Jesus, wenn er uns seine Geschichte nacherzählen läßt, die richtige Sprache findet“ (ebd.), vertritt PIERIS seine These, „daß Jesus sein Selbstverständnis und seine Selbstoffenbarung durch sein ‚baptismales Eintauchen‘ in die Realität Asiens entwickelte“ (118).

Die Taufe Jesu deutet PIERIS von den zwei Polen im Leben Jesu her, seiner Taufe im Jordan und seiner Selbstentäußerung (Kenose, vgl. 18–22.158f.) am Kreuz auf Kalvaria (vgl. 71–78.118ff.158ff.). Ekklesiologisch fortgeschrieben, besagt die Nachfolge Jesu heute ein Eintauchen in den „Jordan der asiatischen Religiosität“ (71) und eine Selbstentäußerung auf dem „Kalvaria der asiatischen Armut“ (75). Bei der Taufe im Jordan steht Jesus dort, wo die beiden Spiritualitätsströme sich treffen und zusammenfließen (vgl. 72):

„Als er in den Jordan hineinschritt, um sich mit den religiösen Armen auf dem Land zu identifizieren, als er die Initiation unter diesem großen asiatischen Guru (d. h. Johannes; H. W.) suchte, da offenbarte er dem Volk seine eigene erlösende Rolle als Lamm/Knecht Gottes, als geliebter Sohn (Gottes), als Wort, das man hören soll, als Geber des Geistes . . . wie es die zeitgenössische Kultur formulierte. Indem er in den soteriologischen Kern seiner Kultur eintrat, offenbarte er seine Erlösersendung.

Doch der Jordan war nur der Anfang von Golgota. Die erste Taufe sollte bald zu der zweiten führen. Kann es eine echte Religiosität geben ohne die schmerzliche Teilnahme an den Konflikten der Armen? Eine Abba-Erfahrung ohne Kampf gegen den Mammon? Praktisch konspirierte die vom Geld befleckte Religiosität seiner Zeit mit der fremden Kolonialmacht – jene eingefleischte Allianz zwischen Religion und Mammon, die bis zum heutigen Tag in Asien fort dauert –, um das Kreuz aufzurichten, an dem allein Jesus seine wahre Identität offenbaren konnte: ‚Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn‘ (Mk 15,39)“ (118).

Auf die heutige Situation übertragen, plädiert PIERIS gegen die verschiedenen Formen eines „kolonialistischen Christus“ zugunsten eines Christus, den er „Christus der Religionen“ nennt (vgl. 80.113f.164–176). Im Sinne der Jordantaufe Jesu ist nach PIERIS die einzige Tür, die Jesus in Asien einlassen kann, der soteriologische bzw. befreiende Kern der Religionen, die den Kulturen Asiens Gestalt und Festigkeit gegeben haben (vgl. 113). Hier bedarf es dann einer völlig neuen Verständigung über den vielgebrauchten Begriff einer „Taufe der Kulturen“ (vgl. 159.230). Danach bedürfen nicht die Kulturen der Taufe, sondern die Kirche bedarf der Taufe im „Jordan der asiatischen Religiosität“ (71). Freilich bringt diese dann jene Unterscheidung der Geister mit sich, die in Asien heute in der Nachfolge Jesu zu üben ist (vgl. 71,113).

Sosehr Momente der „gnostischen Soteriologie“ des Buddhismus eine Herausforderung für ein Christentum darstellen, das die gültigen Grundelemente einer solchen Soteriologie in seiner Geschichte vergessen hat (vgl. 87–91.122–130.158f. u. ö.), sosehr bedarf aber doch eine Theologie, die nach dem Christus der Religionen ruft – Ansätze dazu sind für PIERIS der „gnostische Christus“ im 19. Jahrhundert, der „ashramitische“ und der „universale Christus“ in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts (vgl. das Schaubild 171) –, einer fundamentalen Öffnung für das Problem der Armut und der Befreiung aus der Armut. Pieris geht soweit zu sagen, daß der einzige Berührungspunkt zwischen gnostischer und agapeischer Spiritualität die Überzeugung sei, daß die freiwillig gewählte Armut eine Heilserfahrung sei (vgl. 129). In diesem Sinne wird „Jesus als Gottes Selbstentäußerung (Kenosis)“ zur Bestätigung der buddhistischen Askese des Verzichtes (ebd.). Vor dem Kreuz Jesu, der auf der Seite der Armen steht (vgl. 29–42.75–78.114ff. u. ö.), gilt aber dann:

„Eines ist gewiß: Wenn die Offenbarungs- und Mittlerdimension des Erlösungsmysteriums (das niemals aufgehört hat, wie eine nicht untergehende Sonne am soteriologischen Horizont zu leuchten) sich unzweideutig in dem menschlichen Jesus-Ereignis kundtun sollte, dann ist dieses Ereignis vorrangig die Brücke, die *heute* den Jordan der Religionen Asiens mit dem Golgota der Armut Asiens verbindet. Hier werden die asiatischen Kulturen ihren Schatz an Titel, Symbolen und Formeln öffnen, um ihrer neuen Entdeckung Ausdruck zu verleihen. Dann wird die Kirche Asiens ihrem Bräutigam und Herrn nicht einen, sondern tausend neue Gesänge singen“ (118f.).

PIERIS ist davon überzeugt, daß dieser Prozeß bereits begonnen hat und daß die Geschichte Jesu inzwischen neu erzählt wird von asiatischen Christen, „die gewagt haben, „den Weg Jesu vom Jordan bis nach Golgota zu durchmessen“ (120).

Zweifellos ist die von A. PIERIS entworfene Soteriologie das kühnste unter den vorgestellten Modellen. Sie lädt gewiß zu Nachfragen ein. Kühnheit liegt aber bereits im Gedanken, daß Gott um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. Wie aber kann es anders sein, als daß da, wo die Fähigkeit wächst, „die Länge und Breite, die Höhe und Tiefe zu ermessen und die Liebe Christi zu verstehen, die alle Erkenntnis übersteigt“ (Eph 3,18f.), der Mensch auch heute über Gottes unergründliche Entscheidungen und unerforschliche Wege staunt (vgl. Röm 8,33) und in der Nachfolge des Herrn den Armen die Frohbotschaft vom Heil verkündet?

SUMMARY

Since Christian soteriology is determined a) by christology and its teaching about the importance and meaning of the life and death of Christ and b) by the concrete human experiences of craving for liberation, salvation and fulfilment, the appraisal of

Christian soteriologies built on various cultural ambients has to deal with both questions. The article tries, first, to survey the need and call of salvation in non-European continents such as Latin America, Africa and Asia. Then, we question the various christological interests as they become manifest in the use of traditional arguments, in relativizing the universal Christian claim of salvation, in distinguishing or separating Jesus of Nazareth from Christ and making Christ a principle rather than dealing with him as a human person, in concentrating on Jesus crucified, the redeemer and example („kenotic christology“). Finally, three models of non-European Christian soteriologies are introduced: Jesus Christ the liberator and salvation in following him (L. BOFF); Jesus Christ the great ancestor and salvation in consanguinity with him (C. NYAMITI); Jesus Christ in the religions and salvation by participating in Christ's self-abandonment in the Jordan river and on Golgotha.

¹ Für erste Zugänge und Überblicke seien folgende Hinweise gegeben:

a) Lateinamerika: J. SOBRINO, *Christology at the Cross-roads. A Latin American Approach*. Maryknoll, N. Y. 1976; O. E. COSTAS, *Christ outside the Gate. Mission beyond Christendom*. Maryknoll, N. Y. 1982; J. M. BONINO (ed.), *Faces of Jesus. Latin American Christologies*. Maryknoll, N. Y. 1984; L. BOFF, *Jesus Christus, der Befreier*. Freiburg 1986; J. VAN NIEUWENHOVE (éd.), *Jésus et la Libération en Amérique Latine*. Paris 1986.

b) Afrika: J. S. MBITI, *Afrikanische Beiträge zur Christologie*: P. BEYERHAUS u. a. (Hg.), *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika III*. München 1968, 72–85; TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Christus der schwarze Befreier*. Erlangen 1973; E. J. M. DE CARVALHO, *Who is Jesus Christ for Africa today?*: Africa Theol. Journal 10/1 (1981) 27–36; id., *What do the Africans say that Jesus Christ is?*: Africa Theol. Journal 10/2 (1981) 17–25; Journal of Theology for Southern Africa 35 (June 1981): Themenheft: *Cross Currents in Contemporary Christology* (Beiträge von J. HICK, J. MOULDER, B. ENGELBRECHT, S. DWANE, J. A. NXUMALO, M. PROZESKY, G. HUNNINGS); C. BOSHOFF, *Christ in Black Theology*: Missionalia 9/3 (1981) 107–125; P. STADLER, *Approches Christologique en Afrique*: Bull. de Theol. Africaine V/9 (1983) 35–49.

c) Asien: H. BETTSCHIEDER (Hg.), *Das asiatische Gesicht Christi*. St. Augustin 1976; CHOAN-SENG SONG, *Die Bedeutung der Christologie in der christlichen Begegnung mit den östlichen Religionen*: P. BEYERHAUS u. a. (Hg.) III 86–111; DERS., *Die Maßgeblichkeit Christi*: D. J. ELWOOD (Hg.), *Wie Christen in Asien denken*. Frankfurt 1979, 147–168; K. KOYAMA, *Waterbuffalo Theology*. Maryknoll, N. Y. 2. ed. 1976; DERS., *Das Kreuz hat keinen Handgriff*. Asiatische Meditationen. Göttingen 1978; F. GOMEZ, *The Uniqueness and Universality of Christ*: East Asian Pastoral Review XX/1 (1983) 4–30; A. PIERIS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Freiburg 1986;

– Indien (zum Thema „Jesus der Hindus“ vgl. die Hinweise in H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn 1985, 220–225); J. NEUNER, *Das Christus-Mysterium und die indische Lehre von den Avatars*: A. GRILLMEIER / H. BACHT (Hg.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*. Würzburg 1954, III 785–824; K. KLOSTERMAIER, *Kristvidya. A Sketch of an Indian Christology*. Bangalore 1967; S. KAPPEN, *Jesus and Freedom*. Maryknoll, N. Y. 1977; B. J. TYRRELL, *Christotherapy. Healing through Enlightenment*. Bangalore 1978; C. DURAISINGH, *World Religion and the Christian Claim for the Uniqueness of Jesus Christ*: The Indian Journal of Theology 30/3 + 4 (1981) 168–186; O. V. JATHANNA, *Jesus Christ – The Life of the World: An Indian Christian Understanding*: The Indian Journal of Theology 31/2 (1982) 75–88; G. M. SOARES-PRABHU (Hg.), *Wir werden bei ihm wohnen. Das Johannesevangelium in indischer Deutung*. Freiburg 1984; J. VAN LIN, *Christology and Christologies in India – An Introduction*: Exchange XIV/42 (1985). 15–19; R. PANIKKAR, *Der unbekanntene Christus im Hinduismus*. Mainz ²1986;

- Philippinen: P. C. SEVILLA, *Problems and Orientations for Contemporary Christology*: Diwa VI/1 (1981) 59–74;
- Korea: KIM CHI HA, *The Gold-Crowned Jesus and Other Writings*. Maryknoll, N. Y. 1978; B. AHN, *Jesus und das Minjung im Markusevangelium*: J. MOLTMANN (Hg.), *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen 1984, 110–132;
- Japan: K. KITAMORI, *Theologie des Schmerzes Gottes*. Göttingen 1972; Y. KUMAZAWA, *Confessing Christ in the Context of Japanese Culture: The Northeast Asia Journal of Theology* March/Sept. 1979, 1–14; K. TAKIZAWA, *Reflexionen über die universale Grundlage von Buddhismus und Christentum*. Frankfurt 1980.
- ² Vgl. Art. *Traditionelle Religionen* 4 (E. MANTOVANI): H. WALDENFELS (Hg.), *Lexikon der Religionen*. Freiburg 1987.
- ³ L. BOFF, *Jesus* 5; vgl. 19f.
- ⁴ Vgl. dazu HANS WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* 449f., 451–464.
- ⁵ J. RATZINGER, *Politik und Erlösung* (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 279). Opladen 1986, 7; vgl. auch 21: „Nicht die Beziehung als solche steht zur Debatte, sondern die Art und Weise des Zusammenhangs...“
- ⁶ Vgl. *Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976–1983*. Freiburg 1983; H. WALDENFELS (Hg.), *Theologen der Dritten Welt*. München 1982.
- ⁷ Vgl. B. MOORE (Hg.), *Schwarze Theologie in Afrika. Dokumente einer Bewegung*. Göttingen 1973.
- ⁸ Vgl. O. BIMWENYI-KWESHI, *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie*. Freiburg 1982, 30–73.
- ⁹ Ebd. 173.
- ¹⁰ Vgl. J. S. MBITI, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*. Berlin 1974, 259–275.
- ¹¹ Vgl. ebd. 209–259.
- ¹² Vgl. dazu ausführlicher A. PIERIS, *Theologie der Befreiung*, 80f., 84–87, 112–121, 135–151 u. ö.
- ¹³ So der Untertitel des Jesusbuches von E. SCHILLEBEECKX. Freiburg 1975.
- ¹⁴ Vgl. dazu W. KASPER, *Jesus der Christus*. Mainz 1974, 13–30; zur Frage des Erst- und Zweitkriteriums der Christologie ebd. 30.
- ¹⁵ Chalkedon war eines der Themen auf der südafrikanischen Konferenz über „Cross Currents in Contemporary Christology“ am 25./26. Juli 1980; vgl. die Dokumentation in *Journal of Theology for Southern Africa* 35 (June 1981). Zur Frage der Grundorientierung vgl. auch P. C. SEVILLA (Anm. 1a), zur hermeneutisch-biblischen Fragestellung z. B. J. SOBRINO (Anm. 1a) 1–40; J. COMBLIN, *Quelques grands thèmes de la christologie latino-américaine*: Au cœur de l’Afrique XIX no. 3 (1979) 79–106; M. VELLANICKAL, *Hermeneutical Problem in Christology Today*: Bible Bhashyam 1/1980, 5–17; G. E. OKEKE, *The Mission of Jesus and Man’s Sonship with God: the Setting of the Problem*: Africa Theological Journal 9/3 (1980) 9–17; P. STADLER (Anm. 1b); L. BOFF (Anm. 1a) 21–42, 185–218.
- ¹⁶ Vgl. F. GOMEZ (Anm. 1c).
- ¹⁷ Ebd. 11. Außer der dort genannten Literatur vgl. von J. HICK: *Gott und seine vielen Namen*. Altenberge 1985; *General Introduction: Christology in an Age of Religious Pluralism*: *Journal of Theology for Southern Africa* 35 (June 1981) 4–9; von P. KNITTER: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll, N. Y. 1985. F. Gomez zitiert sogar folgenden Satz eines Theologen im Hinblick auf das jüdische Nein zu Christus: „As Christians we must come to view the Jewish ‘NO’ to Jesus as a positive contribution to the ultimate salvation of human kind.“
- ¹⁸ G. H. ANDERSON / Th. F. STRANSKY (ed.), *Christ’s Lordship and Religious Pluralism*. Maryknoll, N. Y. 1981, 31f.
- ¹⁹ Mainz 1986. Wir zitieren mit der Seitenangabe im Text.

²⁰ Ähnliche Aussagen vgl. ebd. 35ff., 55–66, 84ff., 150–162.

²¹ Vgl. dazu ausführlicher (mit Lit.) H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Anm. 1c), 220–225.

²² Vgl. K. TAKIZAWA (Anm. 1c) vor allem 66–98.

²³ Ebd. 78.

²⁴ Ebd. 86f.

²⁵ Erst nach Fertigstellung dieser Arbeit erhielt ich K. TAKIZAWA, *Das Heil im Heute*. Göttingen 1987. Der Titel dieses posthum von TH. SUNDERMEIER herausgegebenen Buches ist freilich insofern irreführend, als er die Deutung der Theologie TAKIZAWAS durch den Herausgeber dieser „Texte einer japanischen Theologie“ (so der Untertitel) widerspiegelt. Die bisher weithin nur als Manuskript verbreiteten Texte führen aber im Grunde nicht über die Aussagen der hier benutzten Aufsatzsammlung hinaus und behandeln das im Titel genannte Thema höchstens indirekt. Die beiden kurzen Briefwechsel mit J. MOLTMANN und H. GOLLWITZER bestätigen aber die hier vorgebrachten Anfragen. Das tut im übrigen auch TH. SUNDERMEIER selbst, wenn er in seinem einführenden Versuch nach Zitat eines zenbuddhistischen Satzes: „Für ewig geschieden / doch keinen Augenblick getrennt / den ganzen Tag zusammen / doch keinen Augenblick in eins. / Dieser Logos wohnt bei jedem Menschen!“ schreibt: „Der theologisch geschulte Christ wird dabei an die altkirchliche Formel erinnert, die die zwei Naturen Christi beschreibt: Unvermischt und ungetrennt. Das Neue an Takizawas Theologie ist nun, daß er diese Formel gleichsam demokratisiert. Sie gilt für jeden Menschen! In jedem Menschen ist Gottes Nähe präsent, wie bei Jesus“ (12f.). Was SUNDERMEIER auf die fragwürdige Formel einer „Demokratisierung“ bringt, bleibt am Ende doch nur die halbe Wahrheit dessen, was Chalkedon von Jesus von Nazareth gesagt hat und nimmt diesem zunächst einmal seine Eigentümlichkeit. Es geht bei TAKIZAWA nicht nur um sein Verständnis und Verhältnis zu K. BARTH, wie ich wiederholt in öffentlichen und privaten Gesprächen mit ihm bemerkt habe, sondern immer auch um seinen Versuch eines Brückenschlags zwischen Christentum und Buddhismus, der in den Reflexionsteilen des neuen Bandes fast völlig außer acht gelassen wird.

²⁶ Vgl. F. BURI, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum*. Bern/Stuttgart 1982, 389.

²⁷ Vgl. ebd. 401; das folgende Zitat dort 401f.

²⁸ Vgl. ebd. 414–431; folgendes Zitat: 429.

²⁹ Vgl. dazu ausführlicher im Sachregister von H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, die Stichworte „Identität, Gekreuzigter – Auferstandener“, „Jesus, Mittler/Weg“, „proprium Christianum“.

³⁰ CHOAN-SENG SONG, *Die Bedeutung der Christologie* (Anm. 1c) 91; vgl. DERS., *Die Maßgeblichkeit Christi* (Anm. 1c).

³¹ Vgl. TH. SUNDERMEIER, *Das Kreuz als Befreiung. Kreuzesinterpretationen in Asien und Afrika*. München 1985 (im Anschluß an Texte von BYUNG-MU AHN (vgl. auch Anm. 1c), G. SETILOANE und S. ENDO); auch KIM CHI HA, *The Gold-Crowned Jesus* (Anm. 1c).

³² Vgl. Anm. 1c; dazu auch C. MICHALSON, *Japanische Theologie in der Gegenwart*. Gütersloh 1962; K. OGAWA, *Die Aufgabe der neueren evangelischen Theologie in Japan*. Basel 1965; B. OGURO-OPITZ, *Analyse und Auseinandersetzung mit der Theologie des Schmerzes Gottes von Kazoh Kitamori*. Frankfurt u. a. 1980.

³³ Vgl. dazu die zugleich Japan und die Welt betreffenden kritischen Bemerkungen KITAMORIS in seinem Werk 137f.

³⁴ K. KOYAMA, *Das Kreuz* (Anm. 1c) 13f.

³⁵ Vgl. u. a. L. BOFF, *Zeugen Gottes in der Welt*. Zürich u. a. 1985, 131–157; G. GUTIÉRREZ, *Aus der eigenen Quelle trinken*. München/Mainz 1986; auch J. VAN NIEUWENHOVE (éd.), *Jésus*

(Anm. 1a) (Beiträge von G. GUTIÉRREZ, D. IRRARAZÁVAL, J. S. CROATTO, L. BOFF); BYUNG-MU AHN (Anm. 1c). Stark geprägt vom Gedanken, daß Jesus schwach mit den Schwachen war, sind die Jesusbücher des japanischen Schriftstellers S. ENDO; vgl. Y. KUMAZAWA (Anm. 1c) 8f.; H. WALDENFELS, *Faszination des Buddhismus*. Mainz 1982, 138ff.

³⁶ Dazu habe ich ausführlicher gehandelt in meinen Büchern: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg 3. A. 1980, 197–207f.; *Faszination* (Anm. 34) 129–134, 138–151; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*. Zürich 1983.

³⁷ Vgl. dazu H. WALDENFELS, *Wort und Schweigen. Ein Vergleich von Buddhismus und Christentum*. R. SESTERHENN (Hg.), *Das Schweigen und die Religionen*. München/Zürich 1983, 11–31, bes. 26ff. Über die Bedeutung des Todesschreies Jesu für die heutige Theologie vgl. auch die Hinweise bei E. BISER, *Die glaubensgeschichtliche Wende*. Graz 1986, 102–110, 184f., 214, 259f.

³⁸ E. BISER, *Wende* (Anm. 37) 298.

³⁹ Vgl. dazu Anm. 3. Die im Text folgenden Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf das Boffsche Christusbuch.

⁴⁰ Vgl. J. B. LIBAÑO, *Europäische und lateinamerikanische Theologie: Unterschiedliche Perspektiven*: LebZeug 40 (1985) 40–55; Zitat: 48; M. SIEVERNICH, „Theologie der Befreiung“ im interkulturellen Gespräch: ThPh 61 (1986) 336–358, bes. 338–342.

⁴¹ Vgl. TH. SUNDERMEIER (Hg.), *Christus* (Anm. 1b) 21ff.; C. BOSHOFF (Anm. 1b); E. J. M. DE CARVALHO (Anm. 1b) 18–22; auch B. MOORE, *Schwarze Theologie* (Anm. 1b) sowie J. H. CONE, *Schwarze Theologie*. München/Mainz 1971.

⁴² Vgl. B. BUJO, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*. Düsseldorf 1986, 79–98.

⁴³ Vgl. C. NYAMITI, *Christ our Ancestor. Christology from an African Perspective*: TAPRI – Pastoral Orientation Service No. 5 (1981) 8–29; No. 4–6 (1982) 1–20. Wir zitieren diesen Beitrag im Text mit Jahreszahl: Seitenzahl in Klammern.

⁴⁴ Vgl. dazu auch J. S. POBEE, *Grundlinien einer afrikanischen Theologie*. Göttingen 1981, 78–96.

⁴⁵ Wir zitieren auch sein Buch *Theologie der Befreiung in Asien* im Text mit der Seitenzahl in Klammern.

⁴⁶ Vgl. dazu auch J. VAN BRAGT, *Begegnung von Ost und West. Buddhismus und Christentum*: H. WALDENFELS / TH. IMMOOS (Hg.), *Fernöstliche Weisheit und christlicher Glaube*. Mainz 1985, 268–288; H. WALDENFELS, *Interkulturelle Religionsphilosophie*: A. HALDER U. A., *Religionsphilosophie heute* (in Vorbereitung).