

# Interkulturelle Christologie als konstruktiver Konflikt

Thomas Fornet-Ponse

## Abstract

In view of the discussion about the declaration *Fiducia Supplicans* that opens the possibility for a blessing of same-sex couples, the question arises of how to deal with contextual differences in the universal church. This is discussed on the basis of various Christological approaches, as the tension between universality and particularity is evident in Jesus Christ as a concrete person having universal significance. Furthermore, the various Christological dogmas contain statements that are regarded as having a universal normative character, even if the conditionality of the concrete form of expression is conceded at the same time.

This is particularly evident in Christological approaches from Africa, Asia or Latin America, which explicitly deal with the question of the normativity of the Greek or Latin formulae of faith and their significance for their context. In a first step, these will be analysed with regard to the similarities in this question. Subsequently, some differences between them can be analysed and with them the potential for conflict in an interculturally operating Christology.

## Key-Words

Christology, Conflict, Contextual Theology, Intercultural Theology, Mercy Amba Oduyoye, Aloysius Pieris, Jon Sobrino

Als der Vatikan am 18.12.2023 die Erklärung *Fiducia supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen veröffentlichte und mit ihr das universalkirchliche Lehramt eine Segnung von Paaren in „irregulären Situationen“ und von gleichgeschlechtlichen Paaren ermöglicht, „ohne deren Status offiziell zu konvalidieren oder die beständige Lehre der Kirche über die Ehe in irgendeiner Weise zu verändern“ (*Fiducia Supplicans*, Präsentation), wurde dies sehr kontrovers aufgenommen. Während die Erklärung von vielen deutschen Stellen entweder begrüßt oder als ein Rückschritt gegenüber der zuweilen geübten pastoralen Praxis wahrgenommen wurde, stieß sie

in anderen lokalen Kirchen auf vehemente Kritik. Besonders prominent ist der Brief des Verbands afrikanischer Bischofskonferenzen (SECAM) vom 11. Januar 2024, indem diese erlaubten Segnungen als für Afrika nicht angemessen und nicht ohne Skandal umsetzbar abgelehnt werden, „da dies in unserem Kontext Verwirrung stiften würde und in direktem Widerspruch zur kulturellen Ethik der afrikanischen Gemeinschaften stehen würde“ (Ambongo 2024). Zugleich bekräftigen sie ihre Gemeinschaft mit dem Papst und verweisen darauf, Papst Franziskus wende sich „vehement gegen jede Form der kulturellen Kolonisierung“ (Ambongo 2024).

Dieser Brief ist in formaler Hinsicht sehr bemerkenswert, wird doch unter Rekurs auf den lokalen Kontext und die unverändert bleibende kirchliche Lehre eine vatikanische Erklärung kritisiert und als für diesen nicht relevant zurückgewiesen, ohne zugleich die kirchliche Gemeinschaft als gefährdet zu sehen. Während in Deutschland und großen Teilen Westeuropas eine Spannung zwischen der kirchlichen Tradition und dem eigenen Kontext gesehen wird, die mit der vatikanischen Erklärung und der durch sie lehramtlich ermöglichten Segnung produktiv bearbeitet werden kann, besteht diese Spannung in den Augen vieler afrikanischer Bischöfe für ihren Kontext nicht. Vielmehr entspreche die kirchliche Lehre über die christliche Ehe und Sexualität den Werten der afrikanischen Gemeinschaften.<sup>1</sup>

Die Position der afrikanischen Bischofskonferenzen impliziert ein Verständnis kirchlicher Gemeinschaft, das solche kontextuellen Unterschiede zulassen kann – und behandelt faktisch die römische Erklärung als einen Vorschlag, der auf die Eignung für den jeweiligen Kontext geprüft werden muss. Da es sich bei *Fiducia supplicans* nicht um eine lehramtliche Erklärung mit sehr hohem Verbindlichkeitsgrad handelt und sowohl die Erklärung als auch die afrikanischen Bischofskonferenzen betonen, die kirchliche Lehre zur Ehe verändere sich dadurch nicht, stellt sich die Frage, wie weit diese Position verallgemeinert und ob sie auch auf solche Lehrfra-

---

1 Anders verhält es sich beispielsweise beim Thema Polygamie, das im Rahmen der Wertsynode diskutiert wurde und zu dem es im Synthesebericht zur ersten Sitzung heißt: „Das SECAM (Symposium der Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar) wird ermutigt, eine theologische und pastorale Unterscheidung zum Thema Polygamie und die Begleitung von Menschen in polygamen Partnerschaften, die zum Glauben kommen, zu fördern“ (16q). Eine ähnliche Spannung besteht zwischen dem Zölibat und der hohen Bedeutung, die in vielen afrikanischen Gemeinschaften der Weitergabe des Lebens zukommt. Dies kann die Autorität eines zölibatär lebenden Priesters beeinträchtigen.

gen, die gewöhnlich zum Kern des christlichen Glaubens gezählt werden, angewandt werden kann.<sup>2</sup>

Sie soll im Folgenden anhand verschiedener christologischer Ansätze diskutiert werden, zeigt sich in diesen doch das Spannungsverhältnis von Universalität und Partikularität in doppelter Weise: Zum einen, weil von der konkreten Person Jesus von Nazareth – als dem „universale concretum“ (Faber 2000) – eine universale Bedeutung als Heil für alle Menschen aller Zeiten ausgesagt wird. Zum anderen, weil es mit den verschiedenen christologischen Dogmen Aussagen gibt, denen ein universaler normativer Charakter zugesprochen wird, auch wenn die Bedingtheit der konkreten Ausdrucksform zugestanden wird. Beide Aspekte lassen sich nicht voneinander trennen, da in den christologischen Ansätzen die universale Bedeutung Jesu von Nazareth kontextadäquat formuliert und reflektiert werden soll.

Dies zeigt sich besonders deutlich bei christologischen Ansätzen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika, die sich explizit mit der Frage der Normativität der griechisch oder lateinisch formulierten Glaubensformeln und deren Bedeutung für ihren Kontext auseinandersetzen. Da ich diese im Rahmen dieses Beitrags nicht ausführlich diskutieren kann, beschränke ich mich in einem ersten Schritt auf die Gemeinsamkeiten in dieser Frage. Anschließend können einige Unterschiede und mit ihnen das Konfliktpotential einer interkulturell operierenden Christologie in den Blick genommen werden.

### 1. Bezweifelte Normativität

Die Frage nach der Normativität der lehramtlichen christologischen Formulierungen und insbesondere der christologischen Dogmen der frühkirchlichen Konzilien wird nicht nur von Theolog:innen aus Afrika, Asien oder Lateinamerika gestellt. Ein prominentes Beispiel aus Europa ist Edward Schillebeeckx, der diese Frage nicht nur in seinen christologischen

---

2 Ohne in diesem Kontext weiter darauf eingehen zu können, sei darauf hingewiesen, dass auch die in der Diskussion um *Fiducia Supplicans* erörterte Frage der Segnung von Menschen in homosexuellen Partnerschaften Fragen der Lehre betrifft. Darüber hinaus wird von Befürworter:innen auch menschenrechtlich argumentiert und damit ein Menschenrechtsethos mit universaler Geltung vorausgesetzt, das mit Blick auf die kulturellen und kontextuellen Unterschiede innerhalb der Glaubensgemeinschaft der katholischen Kirche jedoch nicht allgemeiner Konsens ist.

Schriften ausführlich diskutierte, sondern bei dem sie im Zentrum eines seiner Konflikte mit der römischen Glaubenskongregation stand (Fornet-Ponse 2021a: 107-231). Er ist von der Geschichtlichkeit und damit Veränderbarkeit lehramtlicher Formulierungen überzeugt und sucht nach einer Glaubenssprache, die für seine Zeitgenoss:innen im säkularisierten Westeuropa verständlich und nachvollziehbar ist. Dementsprechend bestreitet er nicht die Normativität der überlieferten Formulierungen, betont aber, sie seien in einem anderen Verstehenshorizont nicht (mehr) verständlich, weshalb andere Formulierungen entwickelt werden müssen. Diese müssten in der Lage sein, eine „kritische Interrelation bzw. Korrelation“ zwischen den heutigen Erfahrungen der Menschen und den bisherigen Erfahrungen aus der christlichen Tradition und ihrem (normativen) Ausdruck herzustellen. Dies ermöglicht es, die gegenwärtige Erfahrung vor dem Horizont der Tradition zu verstehen und die gegenwärtige Bedeutung der Tradition angemessen zu formulieren (Schillebeeckx 1979: 62-76). Schillebeeckx wendet die Unterscheidung der französischen Annales-Schule zwischen Tatschengeschichte, Konjunkturgeschichte und Strukturgeschichte auf die menschliche Denkgeschichte an. Demnach drückt sich in den sich konjunkturrell verändernden Verstehens- und Erfahrungshorizonten die Grundstruktur des menschlichen Denkens aus. Diese ermöglicht uns in einem anderen Verstehenshorizont „z. B. das biblische Denken zu begreifen oder auch den Verstehenshorizont, in dem das Konzil von Chalcedon seine Dogmadesignation hat formulieren können“ (Schillebeeckx 1975: 512). Er kann somit bei seinen Bemühungen um eine für seine Zeitgenoss:innen verständliche Sprache zwar nicht die Kenntnis der verwendeten philosophischen Begriffe wie Person oder Hypostase voraussetzen, bewegt sich jedoch innerhalb der europäischen geistesgeschichtlichen Tradition.

Dies unterscheidet ihn von Theolog:innen wie dem Jesuiten Aloysius Pieris aus Sri Lanka oder der ghanaischen Methodistin Mercy Amba Oduyoye und ihren Christologien (Fornet-Ponse 2021b). Beide verweisen weniger auf die geschichtliche Veränderung von Verstehenshorizonten, sondern auf die kulturellen und kontextuellen Unterschiede, die in ihrem Kontext ein Verständnis der überlieferten Formulierungen der christologischen Dogmen erschweren bis verunmöglichen.

Pieris setzt in seiner Kritik beim Verständnis eines Dogmas ein. Denn die Botschaft könne nicht in einer unveränderlichen Lehrformel festgehalten werden, sondern sei immer neu entsprechend der konkreten Situation und vor allem der Armen zu entwerfen (Pieris 2000: 206). Damit wehrt er sich gegen ein legalistisches Verständnis, wonach ein Dogma eine mit höchster

Autorität vorgetragene und bindende Lehre sei, die zu bejahen sei, wenn man orthodox sein wolle. Dies sei zwar für eine Glaubensgemeinschaft wichtig, unterbelichte aber die Soteriologie. Um dies zu beheben, plädiert er dafür, die Hauptintention eines Dogmas sei, „to serve the believing community as a safe guide and a practical aid to foster and fructify our *faith* and *hope* in God who is *love*“ (Pieris 2000: 190f.). Diese soteriologische Stoßrichtung sei eine Gemeinsamkeit zu den Sutras im asiatischen Kontext, die als kurze und prägnante Formulierungen dazu dienen sollen, grundlegende Wahrheiten zu erinnern und zu reflektieren. Für den asiatischen Kontext sei daher eine Christologie in Form von „Christus-Sutras“ bzw. einer „Jesus-Formel“ geeigneter als die traditionellen dogmatischen Formulierungen.

Pieris kritisiert die konkrete christologische Formel von Chalkedon, da ihr Anliegen, das Göttliche und das Menschliche in Christus weder zu trennen noch zu vermischen, zwar berechtigt sei, sie drücke aber die Verbindung zwischen Jesus und dem Wort Gottes, das die Liebe zu Gott und dem Nächsten hervorruft, zu wenig aus. Das genaue Verhältnis der beiden Naturen bleibe soteriologisch folgenlos und entziehe sich der menschlichen Erklärung, weshalb es nicht zum Kriterium der Orthodoxie werden könne. Daher bleibe die Formel irrelevant und abseitig, mehr noch: „The second problem is that the Conciliar doctrine is not only *irrelevant* but even *misleading* from the point of view of the Asian context“ (Pieris 2000: 194). Da sie partikular und kulturell beschränkt sei, könne sie sogar das Gegenteil des Gemeinten aussagen, wenn sie in eine asiatische Sprache übertragen werde und dann Christus als Gottmensch, als Inkarnation einer von vielen kosmischen Mächten, vorgestellt würde.

Eine wirklich authentische Christologie solle hingegen bei der zentralen Lehre Jesu ansetzen, also der von ihm verkörperten Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Dies führt ihn zu einer Art Kurzformel des Glaubens:

Love which is our salvation is not only God's *name*, (i. e., the *reality* which the word ‚God‘ signifies), but also God's *Word of Promise*, namely ‚Love God and your neighbour and I shall give you eternal life.‘ This Word of Promise inviting us to express our *hope* through *salvific action manifesting our love* is *Jesus* who also embodies, i. e., constitutes that action (Pieris 2000: 192).

Dieses Grundverständnis bestimmt er näher mit drei Christus-Sutras, von denen das erste den Glauben thematisiert; das zweite den christologischen Inhalt des ersten genauer fasst und die Verbindung zwischen Jesus und dem

Wort, das Liebe hervorruft, betont; während das dritte in zwei Teilen die Einzigkeit Jesus mit dem zweifachen Gebot der Liebe erläutert:

1. Love is God's own *Self* as well as God's own *Word* to us.
2. God's Word to us is *Jesus* both eliciting and embodying our love for *God and neighbour*.
3. a) Jesus is God's Two-edged Word in *Conflict* with Mammon.  
b) Jesus is God's Covenantal Word of *Promise* to the poor (Pieris 2000: 192, 193, 217).

Mit diesen Überlegungen bestreitet Pieris zwar nicht die Normativität der Formulierungen frühkirchlicher Konzilien, relativiert jedoch ihre Verständlichkeit und Relevanz auf ihren (geistes)geschichtlichen und kulturellen Kontext hin. Dies gilt vor allem für die vom römischen Lehramt betonte ontologische Lesart der chaledonischen Formel.

Während sich Pieris explizit mit traditionellen lehramtlichen Formulierungen auseinandersetzt, diese als möglicherweise irreführend kritisiert und eine Alternative vorschlägt, betont Oduyoye deren Irrelevanz für ihren Kontext. Sie will in ihrer Theologie vom afrikanischen Leben ausgehen und besonders die Realität afrikanischer Frauen ansprechen. Daher diskutiert sie keine metaphysischen Überlegungen zum Verhältnis der beiden Naturen, sondern die „*Funktion*, die Jesus in Bezug auf die menschliche Gemeinschaft und speziell in Bezug auf die afrikanische Gemeinschaft und die afrikanischen Frauen zukommt“ (Strahm 1997: 211). Vor diesem Hintergrund sei die westliche dogmatische Christologie (einschließlich der traditionellen Formulierungen) in bestimmten konkreten Situationen fast bedeutungslos. Denn der Christus der Theologie habe wenig mit dem Christus gemeinsam, der die Menschen ermächtigt und sie anregt, die Welt wahrzunehmen und auf Ereignisse zu reagieren (Oduyoye 1989: 198). Diese Diskrepanz zwischen metaphysisch-dogmatischer Reflexion und der Bedeutung für das Leben der Menschen resultiert nach Oduyoye vor allem aus der verwendeten, heute und selbst bei Übersetzungsversuchen unverständlichen Sprache. „Diese Worte haben keine einzige Beziehung zu den religiösen Erfahrungen meines Volkes; wenn ich sie zum Leitfaden für meine theologische Reflexion auswähle, bin ich auf der völlig falschen Spur“ (Oduyoye 1991: 21, meine Übersetzung).

In ihrer Christologie untersucht sie die gelebte Glaubenspraxis afrikanischer Frauen und deren Ausdrücke ihres Glaubens an Jesus Christus. Dabei zeigt sich ein Fokus auf Jesus und den biblischen Christologien, die vom Leben, Wirken und den Worten Jesu sprechen und nicht abstrakt von „Per-

sonen“ oder „Naturen“. Mit der lebensgebenden und lebensrettenden Kraft Jesu wird der Glaube an dessen inklusive Sendung als Sohn Gottes, der die Menschheit erlösen soll, betont. „Jesus accomplishes God’s mission by setting women free from sexism, oppression, and marginalization through his death and resurrection, and both women and men are made members of God’s household and of the same royal priesthood as men“ (Oduyoye 2010: 172).

Oduyoyes Christologie besitzt einen soteriologischen Schwerpunkt, da sie sich mit den verschiedenen Dimensionen beschäftigt, in denen Jesus rettet und Heil bringt. Für die afrikanische Realität mit ihren materiellen und geistlichen Anforderungen sei ein Christus nötig, der die Gesamtheit des Lebens adressiert. Eine solche Christologie erkläre, „wie alle relevanten Anliegen des gesamten Afrikas auch die Angelegenheiten Christi sind“ (Amoah/Oduyoye 1992: 74). Mit dem leidenden Jesus als Gefährten oder der Vorstellung von Christus als Heiler stehe Christus auf der Seite des Lebens und der Seite Gottes.

Dies bezieht sie vor dem Hintergrund der Perspektive afrikanischer Frauen auch darauf, dass Christus das Leiden der Frauen kennt und mit ihnen leidet. Indem sein Wirken als Diener und Lehrer betont wird, können sich Frauen ihm als Gefährten nähern. Sie wissen um die Wirklichkeit des Bösen und erfahren die Leben zerstörenden Mächte täglich, weshalb sie den siegreichen Christus anbeten, der diesen Kräften widersteht. Mit seiner Fürsorge und seinem Mitleid hat er alle ernährt und auf diese Weise die Fülle des Frauseins offenbart. Daher verstehen ihn afrikanische Frauen als „Frauenkind“: „Jesus ist der Christus: wahrhaftig und voll Frau (Mensch) und wahrhaftig göttlich, denn nur Gott ist der, die voll mitfühlen und mitleiden kann“ (Amoah/Oduyoye 1992: 83). Darüber hinaus habe er einen nicht-patriarchalischen Lebensstil gelebt und könne gegen Vorstellungen eines patriarchalischen Gottes angeführt werden.

Mit dieser Orientierung am gelebten Glauben und der Ausrichtung auf Befreiung und Ermächtigung von Frauen legt Oduyoye den Akzent auf das Menschsein Jesu und seine Praxis. Indem sie wie Pieris die fehlende Verständlichkeit oder Bedeutung der dogmatischen Formulierungen für ihren konkreten Kontext herausstellt, bestreitet sie deren Normativität zwar nicht explizit, macht aber deutlich, dass sie de facto keine solche Funktion ausüben. Ihr geht es vielmehr um die Bedeutung des Wesens und Wirkens Jesu für die Menschen und darum, die Realität afrikanischer Frauen mit dem ermächtigenden und inklusiven Handeln Jesu in Beziehung zu setzen.

Wiederum etwas anders gelagert ist die Kritik des Jesuiten Jon Sobrino aus El Salvador an den frühkirchlichen Formulierungen. Angesichts von Armut und Unterdrückung erfüllten diese Formeln nicht den Sinn, den sie mit Blick auf die Bedeutung Jesu eigentlich haben sollten. Auch er betont die Zeitabhängigkeit jeder Christologie und die Möglichkeit ihrer Instrumentalisierung, weshalb er Grenzen und Gefahren aufzeigen will. Als Grundlage sieht er

Jesu Option für die Armen, seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, seine Auseinandersetzung mit den Mächtigen und – aufgrund all dessen – die Verfolgung und sein [...] Tod; aber auch die verkündete Auferstehung. Vor allem aber den Auftrag, ihm nachzufolgen (Sobrino 1998: 17).

Sein Fokus liegt auf dem geschichtlichen Jesus mit dem erkenntnisleitenden Interesse seiner Nachfolge und der Orthopraxie. Daher sind die dogmatischen konziliaren Formulierungen kein geeigneter Ausgangspunkt für seine Christologie. Stattdessen beginnt er mit historisch-theologischen Untersuchungen und legt die Schwerpunkte auf Jesu Dienst am Reich Gottes, seine Beziehung zum Vater und seinen Kreuzestod, womit der befreiende Charakter seiner Person und seiner Sendung deutlich wird.

Erst auf dieser Grundlage diskutiert er die konziliare Christologie, als deren Höhepunkt er zwar auch die Formel von Chalkedon ansieht, zugleich aber auch deren Schwächen benennt: Sie sei nicht konkret genug, ihr fehle es an Historizität und Zusammenhängen. So spreche sie unkonkret davon, das Menschliche sei durch das Göttliche angenommen worden, gehe aber nicht auf den Gott des Exodus oder des Reiches Gottes ein. Um diesen Schwächen zu begegnen, sei die Konkretheit der hypostatischen Union zu nennen, christologisch an die Geschichte Jesu zu erinnern und theologisch seine Beziehung zum Vater und zum Reich Gottes als konstitutiv herauszustellen. Als positiv und weiterhin hilfreich an der Formel sieht Sobrino an, dass sie inhaltlich festhält, „*was* man historisch konkretisieren muss: das Göttliche und das Menschliche, und *wie* man es tun soll: die vier Adverbien respektieren, die besagen, was man nicht tun soll“ (Sobrino 2008: 467) – dass Christus „in zwei Naturen unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen“ (Wohlmuth 2002: 84) ist.

Neben diesem regulativen Verständnis der chalkedonischen Formel schlägt Sobrino zwei weitere Lesarten vor, die über rein christologische Fragestellungen hinausgehen. Werde sie „formal“ gelesen, zeige sie, welches Verständnis der Wirklichkeit und ihrer Struktur vorausgesetzt werde, nämlich deren ganzheitlichen Charakter als radikaler Einheit (Sobrino 2008:



479). Zum anderen erlaube eine epistemologische und doxologische Lektüre, die Rede von Jesus Christus als Gott-an-sich als ihren Inhalt im Glauben zu erfassen und die Wirklichkeit Jesus Christi festzuhalten. „Diese Epistemologie umfasst im Wesentlichen zwei Elemente: den Weg der Erkenntnis, der mit einer historischen Wirklichkeit begann, und die Hingabe der Vernunft am Ende des Prozesses“ (Sobrinó 2008: 481). In der Nachfolge Jesu ist dieser Weg sowohl begrifflich-theoretisch als auch praktisch. Durch die Nachfolge erkennen wir sein So-Sein besser.

Die Kritik Sobrinós an der chaledonischen Formel bezieht sich auf ihre ontologische Bedeutung, nicht aber auf ihre regulative oder die von ihm vorgeschlagenen Alternativen. Ähnlich wie Pieris bestreitet er nicht ihre grundlegende Normativität, betont aber deren Irrelevanz für seinen Kontext, die mit dem Verlust der geschichtlichen Konkretheit und der Dynamik des Neuen Testaments zu tun hat. Die Sorge um die Orthodoxie habe die Orthopraxis verdrängt.

An diesen kurzen Skizzen lassen sich zwei christologische Konfliktlinien erkennen: Zum einen die inhaltliche Auseinandersetzung mit den überlieferten Glaubensformulierungen, deren Normativität zwar anerkannt, aber deren Bedeutung für die konkreten Fragestellungen der Menschen heute bestritten wird – was faktisch auch ihre Normativität untergräbt. Zum anderen – insbesondere für katholische Theolog:innen – die Auseinandersetzung mit einem universalkirchlichen Lehramt um die Bedeutung der Formulierungen. Diese hat in den Fällen von Schillebeeckx und Sobrinó zu Notifikationen gegenüber ihren christologischen Werken geführt, da sie die von der römischen Glaubenskongregation als maßgeblich erachtete ontologische Deutung bestritten haben.<sup>3</sup>

In der Reflexion auf Jesus Christus als *universale concretum* zeigt sich somit folgende Spannung und das daraus entstehende Konfliktpotential: Geschichtlich bedingten Formulierungen wie der Formel von Chalkedon mit ihrer philosophischen Begrifflichkeit wird eine universale Bedeutung für die Kirche zugesprochen. Diese wird zumindest faktisch nicht eingelöst, da die Formulierungen in anderen geistesgeschichtlichen und kulturellen Kontexten nicht verständlich oder irreführend sind und sogar als Ausdruck eines kulturellen Kolonialismus gelten könnten. Darüber hinaus entfalten

3 Mit einer Notifikation weist das Dikasterium für die Glaubenslehre im Vatikan auf Werke von Theolog:innen hin, die aus seiner Sicht zweideutig oder irreführend sind, um Leser:innen vor den entsprechenden Passagen zu warnen. Zuweilen enthalten sie auch Konsequenzen für die betroffenen Personen wie z. B. den Entzug der Lehrerlaubnis.

sie in anderen Kontexten nicht die gewünschte Wirkung. Dies liegt nicht nur an der Unterschiedlichkeit der Kontexte, sondern auch an ihrem Charakter als Notstandsregelungen: Sie sind entstanden, um konkrete Konflikte zu lösen und die Gemeinschaft der Kirchen zu wahren, und sind daher nicht ohne Weiteres geeignet, um heutige Konflikte zu lösen oder heutige Fragestellungen zu adressieren. Ein Ausweg aus diesem Dilemma besteht bei der Formel von Chalkedon in deren regulativer Deutung. In dieser geht es nicht um die ontologische Bestimmung des Verhältnisses der beiden Naturen Christi, sondern um die Frage, wie von Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen zu sprechen sei. Durch die negativen Formulierungen wird dies nicht konkret positiv gefüllt, was unterschiedliche Ausdrucksmöglichkeiten zulässt. Damit kann den unterschiedlichen kontextuellen und geschichtlichen Kontexten und Herausforderungen besser entsprochen werden und es wird eine Vielfalt innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft gefördert.

## 2. Vielfalt von Christologien und ihr einigendes Band

Auch wenn die betrachteten Ansätze bestimmte Gemeinsamkeiten in ihrer Position zu Chalkedon besitzen, unterscheiden sie sich gravierend in der thematischen Akzentsetzung. So lassen sich schon die Rede vom Frausein Jesu mit den Jesus-Sutras von Pieris nicht einfach vereinbaren, wenngleich sie sich nicht zwangsläufig widersprechen. Noch mehr gilt dies bei einem breiteren Blick in das Feld kontextueller Christologien bzw. interkultureller Christologie (vgl. z. B. Fornet-Ponse 2015; Küster 2021).

Dabei lassen sich grob drei Hauptgruppen erkennen, die sich gegenseitig ergänzen und zuweilen überlappen: Befreiungschristologien in einem Kontext von Armut und Unterdrückung, Inkulturationschristologien mit Rekurs auf indigene religiöse bzw. theologische Traditionen und Dialogchristologien, die sich dem Dialog meist mit einer anderen Religion stellen. Innerhalb einer solchen Hauptgruppe zeigen sich in der Konkretion gravierende Unterschiede, wenn beispielsweise eine *Black Theology* rassistische Unterdrückungserfahrungen adressiert, in den Entwürfen einer lateinamerikanischen Befreiungschristologie aus den 1970er und 1980er Jahren hingegen die sozioökonomisch Armen im Vordergrund standen. Noch diverser fallen inkulturationschristologische Ansätze aus: So plädiert Sione Havea aus Tonga dafür, die ganze Christologie in der Kokosnuss zu betrachten (1986), während in einer andinen Christologie Jesus Christus als kosmi-

sche Brücke (Chakana), die zwischen dem oberen Bereich des Astronomischen und der konkreten Lebenswelt vermittelt, verstanden wird (Estermann 2012: 159f.). Afrikanische Ansätze nähern sich Jesus als „Proto-Ahn“, „Häuptling“, Initiationsmeister oder Heiler (vgl. Stinton 2004; Ozankom 2011; Ezigbo 2010) und in Asien wird über Jesus Christus als Schamanen ebenso reflektiert wie über die Vergleichbarkeit von Kreuz und Lotus (vgl. Fung 2002; Song 1989). Dialogchristologien wiederum unterscheiden sich maßgeblich durch die Religion, mit der sie hauptsächlich den Dialog führen – sei es im Dialog mit dem Hinduismus wie bei Madathilparampil M. Thomas oder Stanley Samartha oder mit dem Buddhismus bei Seiichi Yagi (vgl. u. a. Thomas 1985; Samartha 1991; Yagi 1993).

Wir begegnen damit einer Fülle und Vielfalt von Deutungsansätzen, die sich mit jener vergleichen lässt, die jüngst Saskia Wendel mit Blick auf das Verständnis der Leib-Christi-Metapher thematisierte: Ihre vielfältige Verwendung werde gerade dadurch ermöglicht, dass Jesu äußere Gestalt unbekannt sei:

Jesus ist in dieser Hinsicht eine Blackbox, gerade deshalb konnte er auch zum Objekt von Projektionen und Konstruktionen werden; Körperdiskurse schrieben sich in die Blackbox ein und füllten sie mit materialem Gehalt, eine Flut von Bildern wurde freigesetzt, die das Undarstellbare darzustellen versuchten, ohne es definitiv bestimmen zu können (2023: 48).

Angesichts dieser Vielfalt stellen sich die Fragen, ob es noch um den gleichen Jesus Christus geht und ob alle Deutungen gleich gültig sind oder nach welchen Kriterien beurteilt werden kann, ob sie es sind oder nicht. Die römische Glaubenskongregation hielt zumindest in der Vergangenheit stark an einem wörtlichen Bekenntnis zur Formulierung des Konzils von Chalkedon fest und nahm weniger Rücksicht auf die Bemühungen, deren Sinngehalt in eine andere, für den jeweiligen Kontext passende, Sprache zu übertragen. Wie oben gesehen, wurde aber gerade dieses Festhalten am wörtlichen Bekenntnis als für den eigenen Kontext problematisch kritisiert, sodass diese Position zwar für die kircheninterne Disziplinierung relevant sein dürfte, theologisch aber nicht ganz zu überzeugen vermag.

Vielversprechender dürfte es sein, sich am Vorschlag von Wendel zu orientieren, die mit Blick auf die Bedeutung des Leibes Christi drei Unterscheidungskriterien nennt: Zunächst das externe, ethische Kriterium des Kategorischen Imperativs der Verpflichtung auf die Selbstzwecklichkeit des:der Anderen und der Überzeugung von der personalen Würde aller

und den ihnen zukommenden gleichen bürgerlichen wie sozialen Rechten. Zweitens die Deutung Jesu als Selbstoffenbarung Gottes, die als glaubensinternes Kriterium das erste unterstützt:

Hat sich Gott in Jesus von Nazareth geoffenbart, dann kann dieses Offenbarungsgeschehen dem oben genannten ethischen Kriterium nicht widersprechen, ansonsten geriete entweder Gott zu sich selbst in Widerspruch, was die göttliche Vollkommenheit unterlaufen würde, oder es handelte sich in Jesus nicht um das, was Christinnen und Christen bezeugen: Offenbarung der unbedingt für jegliche Kreatur entschiedenen Liebe Gottes zu sein (Wendel 2023: 48).

Drittens nennt sie das neutestamentliche Zeugnis von Jesu Handeln und Botschaft als einer radikalen Praxis der Achtung, Anerkennung und Solidarität.

Sieht man diese Kriterien als Minimalanforderung an, die Christologien erfüllen müssen, um angemessene Deutungen Jesu Christi sein zu können – wenngleich im interkulturellen Dialog vor allem über das erste Kriterium und die Spannung zwischen kontextueller Genese und universalem Geltungsanspruch zu diskutieren wäre –, so bleiben sie doch zugleich so abstrakt, dass in der inhaltlichen Fülle auch kaum Gemeinsamkeiten und evtl. sogar Widersprüche auftreten können. Wenngleich Widersprüche nicht nur in verschiedenen nichtwestlichen Denktraditionen, sondern auch innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte nicht zwingend aufgehoben, sondern toleriert und sogar als wünschenswert angesehen werden können, sollten so unterschiedliche Christologien nicht einfach nebeneinanderstehen gelassen werden. Versteht man sie als Ausdruck der gemeinsamen Suche danach, das Christusmysterium zu verstehen, sollten sie miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dies führt zur Frage, ob diese Minimalanforderung und der Bezug auf Jesus Christus als einigen- des Band und Basis für die Kommunikation miteinander ausreicht oder etwas darüber hinaus nötig ist. Da dies sehr kontrovers ist, sei hier lediglich auf den Vorschlag von Kayko Driedger Hesslein verwiesen. Sie rekurriert auf die Vorstellung eines kontextuellen Universalismus (einschließlich überlappender Mitgliedschaften), wonach für jede:n Gläubige:n oder jede Gemeinschaft eine geteilte Gemeinsamkeit zwischen ihrem Kontext und Jesu Kontext universale Bedeutung erhält. Dementsprechend könnten eine römisch-katholische Gemeinschaft und eine nordamerikanisch-lutherische Gemeinschaft inhaltlich widersprechende Ansichten vertreten, die für ihre Gemeinschaft normativ und universal sind, und zugleich die Universalität

der Christusunachfolge gemeinsam haben. „Their processes of universalization and their universal application become a shared universal between them, along with the commonality of both seeking an appropriate relationship with Jesus” (Hesslein 2015: 185).

### 3. Fazit

Auf diese Weise ist es möglich – eine bestehende Kommunikationsbasis und -bereitschaft vorausgesetzt –, dass die verschiedenen Interpretationen Jesu Christi als *universale concretum*, der nicht nur als konkrete Person in einem ganz bestimmten Kontext gelebt und gewirkt hat, sondern auch immer nur konkret und kontextuell erfasst werden kann, miteinander konfliktieren und sogar einander widersprechen, ohne die Gemeinsamkeit/Gemeinschaft als Christ:innen infrage zu stellen. Ihre Gemeinschaft bzw. Einheit ist demzufolge nicht primär kognitiv-inhaltlich gefüllt, sondern besteht in der gemeinsamen Kommunikation und in der Anerkennung, sich gemeinsam aus der je eigenen Perspektive und Praxis des Glaubens heraus um ein Verständnis der Realität und um ihre Deutung im Licht des Evangeliums zu bemühen.

Erlaubt dies eine große Pluralität und Kontextsensitivität in der Christologie und damit in für das christliche Selbstverständnis zentralen dogmatischen Fragestellungen, dürfte wenig dagegensprechen, einen ähnlichen Umgang für die eher moralisch-ethisch gelagerte Frage nach der Anerkennung von Lebensformen zu pflegen. Dies könnte für die römisch-katholische Kirche und die Auseinandersetzung um *Fiducia Supplicans* bedeuten, angesichts der kontextuellen Unterschiede einen unterschiedlichen Umgang mit den dort ermöglichten Segnungen zu erlauben, zugleich aber im Austausch darüber zu bleiben und die Gemeinschaft miteinander nicht infrage zu stellen – so wie von Befürwortenden wie Ablehnenden die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom (und damit implizit auch die Gemeinschaft mit allen Bischöfen, die sich mit ihm in Gemeinschaft befinden) betont wird. Zu diesem Austausch gehört auch die Diskussion um die jeweils zugrundeliegenden Voraussetzungen und Annahmen wie einem aus der abendländischen Kultur und europäischen Aufklärung her gewonnenen Universalitätsanspruch eines Menschenrechtsethos einerseits und der Bestreitung dieses Anspruchs andererseits, da er zu Widersprüchen zur tradierten Ethik führe und sich in ihm ein kultureller (Neo)Kolonialismus des Westens niederschlage.

## Quellenverzeichnis

Papst Franziskus, Dikasterium für die Glaubenslehre: Erklärung *Fiducia Supplicans* über die pastorale Sinngebung von Segnungen, 18.12.2023, Textversion online abrufbar unter: [[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_c\\_ddf\\_doc\\_20231218\\_fiducia-supplicans\\_ge.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_c_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_ge.html)] (Letzter Zugriff: 30.01.2024).

## Literaturverzeichnis

Ambongo, Fridolin: Schreiben zur Erklärung „*Fiducia Supplicans*“. Zitiert nach der Dokumentation der KNA [<https://www.kna-news.de/mediaobject.jsf?moid=41316749&nh=3rer8j.2>] (Letzter Zugriff: 30.01.2024).

Amoah, Elizabeth/Oduyoye, Mercy Amba: Wer ist Christus für afrikanische Frauen?, in: *Leidenschaft und Solidarität: Theologinnen der Dritten Welt ergreifen das Wort*. Luzern 1992, 69-87.

Bischofssynode: Auf dem Weg zu einer synodalen Kirche in der Sendung: Synthese-Bericht zur ersten Sitzung Oktober 2023. [[https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2023/Synthese-Bericht\\_Deutsch.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2023/Synthese-Bericht_Deutsch.pdf)] (Letzter Zugriff: 06.02.2024).

Estermann, Josef: *Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*. Ostfildern 2012.

Ezigbo, Victor: *Re-imagining African christologies: Conversing with the interpretations and appropriations of Jesus Christ in African Christianity*. Eugene, Oregon, 2010.

Faber, Eva-Maria: *Universale concretum: Zur Auslegung eines christologischen Motivs*, in: *ZkTh* 122 (2000), 299-316.

Fornet-Ponse, Thomas: Herausforderungen kontextueller Christologien, in: Ders. (Hg.): *Jesus Christus – Von alttestamentlichen Messiasvorstellungen bis zur literarischen Figur*. Münster 2015, 109-131.

Fornet-Ponse, Thomas: *Christologie als Konfliktgeschichte: Die Konflikte um Edward Schillebeeckx, Jon Sobrino und Jacques Dupuis und ihr Beitrag zu einer fundamentaltheologischen Konflikttheorie*. Paderborn usw. 2021a.

Fornet-Ponse, Thomas: Normativ, aber irrelevant? Chalkedon im Kontext von Südamerika, Afrika und Asien, in: *ThQ* 201 (2021b), 510-528.

Fung, Jojo M.: *Toward a Paradigm Shift in Mission Amongst the Indigenous Peoples in Asia*. Hongkong 2002 (= *FABC Papers* 105).

Havea, Sione: *Coconut Theology: Christianity in the Pacific Context*, in: Ders. (Hg.): *South Pacific Theology: Papers from the Consultation on Pacific Theology: Papua New Guinea, January 1986*. Oxford 1987, 11-15.

Hesslein, Kayko Driedger: *Dual Citizenship: Two-Natures Christologies and the Jewish Jesus*. London usw. 2015.

Küster, Volker: *Die vielen Gesichter Jesu Christi: Interkulturelle Christologie*. 2. Auflage, Darmstadt 2021.

Oduyoye, Mercy Amba: *Alive to What is Doing*, in: *The Ecumenical Review* 41 (1989), 194-200.

- Oduyoye, Mercy Amba: Jezus de gezalfde, in: Manuela Kalsky (Hg.): *De gewonde genezer: Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*. Baarn 1991, 11-25.
- Oduyoye, Mercy Amba: Jesus Christ, in: Kwok Pui-lan (Hg.): *Hope Abundant: Third World and Indigenous Women's Theology*. New York 2010, 167-185.
- Ozankom, Claude: Der schwarzafrikanische Christus: Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext, in: Ders. (Hg.): *Begegnungen mit Jesus in Afrika: Afrikanische Glaubenswirklichkeit in theologischer Perspektive*. Paderborn usw. 2011, 125-141.
- Pieris, Aloysius: *God's Reign for God's Poor: A Return to the Jesus Formula: A Critical Evaluation of Contemporary Reformulations of the Mission Manifesto in Roman Catholic Theology and in Recent Jesuit Documents*. 2. Auflage, Kelaniya 1999.
- Pieris, Aloysius: Christ Beyond Dogma: Doing Christology in the Context of the Religions and the Poor, in: *Louvain Studies* 25 (2000), 187-231.
- Samartha, Stanley: *One Christ – Many Religions: Toward a Revised Christology*. New York 1991.
- Schillebeeckx, Edward: *Jesus: Die Geschichte von einem Lebenden*. 3. Auflage, Freiburg im Breisgau usw. 1975.
- Schillebeeckx, Edward: *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung: Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie*. Freiburg im Breisgau usw. 1979.
- Sobrinho, Jon: *Christologie der Befreiung*. Band 1. Mainz 1998.
- Sobrinho, Jon: *Der Glaube an Jesus Christus: Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*. Ostfildern 2008.
- Song, Choan-Seng: *Theologie des Drittens Auges: Asiatische Spiritualität und christliche Theologie*. Göttingen 1989.
- Stinton, Diane B.: *Jesus of Africa: Voices of Contemporary African Christology*. Maryknoll 2004.
- Strahm, Doris: *Vom Rand in die Mitte: Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*. Luzern 1997.
- Thomas, Madathilparampil Mammen: The Absoluteness of Jesus Christ and Christ-centred Syncretism, in: *ER* 37 (1985), 387-397.
- Wendel, Saskia: Gigantische Projektionsfläche: Der Leib Christi aus gendertheoretischer Perspektive, in: *HerKorr* 11/2023, 46-48.
- Wohlmuth, Josef (Hg.): *Dekrete der ökumenischen Konzilien: Band 1: Konzilien des ersten Jahrtausends*. 3. Auflage, Paderborn 2002.
- Yagi, Seichi: Christ and Buddha, in: Rasiah S. Sugirtharajah (Hg.): *Asian Faces of Jesus*. Maryknoll 1993, 25-45.

