

In diesem Artikel habe ich die messianischen Elemente in der philosophischen Überzeugung von Karl Marx untersucht. Zu Beginn mag mancher Leser erwarten, diese Untersuchung würde zu der Feststellung führen, daß Marx' Philosophie nichts anderes sei als eine entstellte und verstümmelte Version des wahren und endgültigen Glaubens, der sich innerhalb der Kirche findet. Wenn es doch nur so wäre. Statt dessen haben wir erkennen müssen, daß die zentralen Grundzüge von Marx' messianischem Glauben auf unangenehme Lücken im messianischen Glauben der Christen hinweisen. Wird diese

Welt erlöst bzw. «wiedergewonnen» werden, oder ist «Wiedergewinnung» ein metaphysischer Vorgang, der diese Welt unverändert — und unkontrolliert — läßt? Bewegt sich die Geschichte auf ein bestimmtes moralisches Ziel zu, auf die Erlangung von Gerechtigkeit und Frieden auf Erden, oder sitzt keiner am Steuerknüppel? Hat sie am Ende gar keine innere Struktur? Und wenn es keine Gewißheit darüber gibt, daß Christus der Urgrund aller Dinge ist, die innere Logik, die uns zum Reich der Gerechtigkeit führt, worin besteht dann die Basis der Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen?

¹ Die Zitate von Karl Marx bzw. Friedrich Engels sind entnommen aus: K. Marx/F. Engels, Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bde 1-40 (Berlin 1956ff). Zitiert als MEW mit entsprechender Bandnummer und Seitenangabe.

Aus dem Englischen übersetzt von Andrea Kett

ALISTAIR KEE

geb. in Schottland; Studien der Ökonomie und Theologie in Glasgow und New York; Lehrtätigkeit in Zimbabwe und England; zur Zeit Professor für Religionswissenschaften und Leiter der Abteilung für Theologie und Religionswissenschaften an der Universität Edinburgh; Forschungsschwerpunkt: Ideologie und Religion; unter seinen Veröffentlichungen ist besonders hervorzuheben: *Marx and the Failure of Liberation Theology* (London 1990). Anschrift: University of Edinburgh, Faculty of Divinity, Edinburgh, Scotland.

Jon Sobrino

Messias und Messianismus Überlegungen aus El Salvador

Die Erste Welt scheint weder etwas für den Messias noch für den Messianismus übrig zu haben. In ihr gibt es keinen Ort mehr für die Utopien der Armen, vielmehr ein notorisches Fehlen von führenden Persönlichkeiten, die an diesen Utopien festhalten. Und da in dieser Welt nur das ihre real ist, und weil sie — modern, postmodern oder pragmatisch — entschieden haben, daß beide, Messias und Messianismus, unreal und

verdächtig sind, ist es nicht mehr Mode, darüber zu sprechen. Und wenn man noch hinzufügt — und das muß ernsthaft in Erwägung gezogen werden —, daß die Geschichte die Gefahren aufzeigt, die Messias bzw. Messianismus mit sich bringen: Populismus, Paternalismus, Diktaturen, Naivität, Fanatismus, Aggressivität usw., dann lautet die Schlußfolgerung, daß nur wenig von Messias und Messianismus übrig bleibt. Man wird sie allenfalls mit wohlwollender Überlegenheit als Sünde der jungen Völker tolerieren...

Trotzdem, und man sollte es nicht übergehen, brauchen die Armen dieser Welt, der unermesslich größere Teil der Menschheit, Utopien; Utopien, die ganz einfach sein können wie die, daß das Leben möglich sei, die aber real sind — denn es ist gerade das Leben, das die Armen nicht als selbstverständlich voraussetzen und für das es in dieser Welt noch *keinen Ort* (das Wort «Utopie» leitet sich vom griech: οὐ τόπος, d.h. kein Ort, ab. Anm. d. Red.) gibt. Und die Dritte Welt

fährt fort, auf politische Führungskräfte mit Herzen aus Fleisch und nicht aus Stein zu hoffen, die ihnen Hoffnung geben und einen Weg des Lebens anbieten.

Außerdem ergriffen die Armen hier in El Salvador und in anderen lateinamerikanischen Ländern seit einigen Jahren das Wort und setzten ihre Hoffnungen auf Volksbewegungen — Hoffnungen, die Widerhall fanden bei Bischöfen wie Monseñor Romero und Intellektuellen wie Ignacio Ellacuría. Es ist sicher, daß diese Bewegungen empirisch keine großartigen Erfolge hatten — zum Teil wegen ihrer eigenen Fehler und vor allem, weil die erste Welt sie nicht toleriert hat; aber es ist ebenfalls wahr, daß sie wichtige Dinge erreicht haben¹, und in jedem Fall haben sie — wenn nicht als theoretisches Konzept, so doch in der Wirklichkeit — wieder die Frage nach der Notwendigkeit und dem Sinn für den Messianismus und Messias aufgeworfen. Man erinnere sich daran, daß die letzte theologische Schrift Ignacio Ellacurias, sein wahres theologisches Testament, von Utopie und Prophetie handelte².

Diese grundlegende Feststellung — der dringende Bedarf der gekreuzigten Völker an Utopien, messianischen Erwartungen oder wie immer man es nennen mag — ermuntert uns, obwohl wir keine Experten in der Exegese oder der Kirchengeschichte sind, diese Überlegungen, um die man uns gebeten hat, aufzuschreiben; denn «der Messianismus war immer und wird immer der beste Ansatzpunkt sein, um die Probleme der Gegenwart anzugehen und um eine hoffnungsvolle Zukunft zu eröffnen»³; so die Worte eines Experten.

1. Die Angst der Dritten Welt: ein Christus ohne Reich

Der Verlust des Messianismus hat nicht nur sozio-politische Wurzeln, sondern beginnt in gewisser Weise bereits nach der Auferstehung Jesu. Das Problem ist daher auch ein kirchliches und theologisches und besteht darin, daß man im Namen des *Mittlers* (der auferstandene Christus) die *Vermittlung* (die Verwirklichung seines Willens, in den Worten Jesu das Reich Gottes, die messianischen Erwartungen) in den Hintergrund abdrängte. Unserer Ansicht nach sind zwei Dinge geschehen: Man zog den Mittler der Vermittlung vor, und der Mittler wurde wir-

kungsvoller nach dem Modell des *Sohnes Gottes* verstanden als nach dem des *Messias*.

1.1 Ein Paradoxon: die «Ent-Messianisierung» Christi

Nach der Auferstehung verwandelte sich *Christus*, der *Messias*, in einen «Eigennamen» des Jesus von Nazaret. So erscheint es programmatisch in der kerygmatischen Formel: «Gott hat ihn zum Herrn und Messias gemacht, eben diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt» (Apg 2,36), und so bleibt es in allen Schichten des Neuen Testaments. Und dieser Name verwandelte sich in etwas so definitives, daß er auch benutzt wurde, um diejenigen zu bezeichnen, die an Jesus glaubten; «In Antiochien gab man den Jüngern zum ersten Male den Namen «Christen»» (Apg 11,26). Die Tatsache ist klar, aber ebenso klar ist, daß der auf den auferstandenen Jesus als etwas Zentrales bezogene Titel «Messias» an Konkretion und Spezifität verlor. Dafür gab es ohne Zweifel wichtige Gründe; aber es führte entscheidend zu dem Paradoxon, das wir provozierend als Ent-Messianisierung Christi, das heißt als Ent-Messianisierung des Messias, bezeichnen.

Bedingung der Möglichkeit dieses Prozesses der Ent-Messianisierung war die Mehrdeutigkeit des Messias-Begriffes selbst. Auf der einen Seite ist klar, daß die ersten Christen mit der Bezeichnung Messias behaupteten, daß im auferstandenen Jesus eine lange Erwartung Israels in Erfüllung gegangen war: die Erscheinung eines Erlösers; auf der anderen Seite aber ist nicht ganz so klar, nach welchem Erlöser-Modell — von denen es im Alten Testament viele gibt — Jesus verstanden werden kann, denn im Alten Testament wurde der Messias unterschiedlich gedacht: als König, später, nach dem Zusammenbruch der Monarchie, als Hoherpriester, als Prophet und sogar als leidender Gottesknecht. Und der König konnte zudem ein kriegerischer, ein gerechter oder ein friedlicher König sein. Der Sieg über die Feinde konnte direktes Werk Gottes selbst sein oder das des Messias als Wundertäter. Und in dem Maße wie die Zeit vergeht und die Geschichte die unmittelbare Erfüllung der Erwartung widerlegt, verwandelt sich der Messias in eine eschatologische Gestalt, das heißt in ein Objekt der endgültigen Hoffnung auf die Zukunft. Außerdem ist bekannt, daß Je-

sus selbst nicht mit Klarheit bestätigte, ob er sich als Messias verstand oder nicht — erinnert sei an das Messiasgeheimnis (gemeint ist hier das sogenannte «Schweigegebot» im Markusevangelium, Anm. d. Red.) —, und wenn, in welchem Sinn.

Was auch ohne exegetische Analyse klar zu sein scheint, ist, daß Jesus nach der Auferstehung als *Erlöser* verstanden wurde und daher Messias genannt werden konnte. Aber die von ihm gebrachte *Erlösung* scheint ein zentrales Element des Messianismus schon nicht mehr zu beinhalten: die Erlösung als eine historische, Erlösung eines im Innern und von außen unterdrückten Volkes. Christus wird nicht als der Messias vorgestellt, der — vor allem nach dem Exil — mit der Erwartung der Armen übereinstimmt: als gerechter König, der am Ende Gerechtigkeit erteilen, die Schwachen verteidigen und die Versöhnung und Geschwisterlichkeit herstellen wird.

a) Die Erwartung der *historischen* Erlösung wird ersetzt durch die transzendente Erlösung. Das bedeutet nicht, daß das Neue Testament keinen Wert auf die irdischen Wirklichkeiten legen würde — das zeigen die moralischen Anforderungen, der Aufruf zur Nächstenliebe, zur Sorge für die Schwachen usw.; aber all diese Dinge erscheinen nun eher als ethische Anforderungen, und weniger als das Zentrale, das Jesus bringt und in direktem Verhältnis zu seinem Messianismus steht. Die Erlösung konzentriert sich zudem auf die Vergebung der Sünden und verwandelt sich in eine Erlösung im *Singular*. Es handelt sich nicht mehr um die *vielen* Erlösungen, um Körper und Seelen, die in den Evangelien genannt sind, sondern um eine Konzentration auf die innere Erlösung.

b) Der Bezugspunkt der messianischen Erwartung ist schon nicht mehr das *Volk* mit seinen eigenen Erwartungen, sondern das Individuum. Wiederum will das nicht heißen, daß im Neuen Testament die Idee des «Kollektivs» verschwindet, denn was aus dem Glauben an Christus entsteht, ist gerade eine Gemeinschaft, und die entstehende *ekklesia* drückt ihre eigene Identität in Begriffen aus, die Kollektivität beinhalten: Volk, Körper, Tempel usw. Aber andererseits ist es auch wahr, daß die konkreten Erwartungen der Völker verschwinden, die wir heute als soziale und politische bezeichnen würden (und die genauso ursprünglich menschlich sind wie die

individuellen Erwartungen): daß die Sklaverei aufhöre und es Freiheit gebe, daß die Kriege aufhören und es Frieden gebe, daß die Unterdrückung aufhöre und es Gerechtigkeit gebe, daß also der Tod aufhöre und es Leben gebe. . . Damit verschwinden die «messianischen» Erwartungen, die der Messias erfüllen muß.

c) Konkreter ausgedrückt heißt das, daß dem Messiasverständnis jener zentrale Punkt verloren geht, der im alttestamentlichen Prophetentum der direkte Bezugspunkt der messianischen Erwartungen war: die *Armen* innerhalb des Volkes. Sie sind diejenigen, die den «gerechten König» des Jesaja erwarten, den Messias, der Gerechtigkeit für die Waisen und Witwen bringt und der daher parteiisch sein wird.

Das Gesagte muß man richtig verstehen. Wir negieren oder unterbewerten natürlich nicht das Positive, welches das Neue Testament behauptet: daß Jesus Vergebung der Sünden und Erlösung bringt, aber wir betonen wohl den bedeutenden Wechsel, der sich im Verständnis des Terminus *Messias* ergibt, und dies besonders, wenn man ihn auf Jesus als Eigennamen bezieht. Um die These von der Ent-Messianisierung auf ihren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen, genügt es, uns zu fragen, ob jemand von uns heute beim Sprechen von Christus (*dem Messias*), Jesus mit den kollektiven Erwartungen der Armen dieser Welt in Verbindung bringt.

1.2 Die Konzentration auf den Mittler auf Kosten der Vermittlung

Dies führt uns zu einem zentralen Problem im Neuen Testament, das weiter geht als der bekannte Schritt von Jesus zu Christus, also vom predigenden Jesus zum gepredigten Christus. Es handelt sich um einen Wandel im Verständnis des Vorhabens Gottes: Im Zentrum des Kerygmas steht nicht mehr direkt das von Jesus angekündigte Kommen des Reiches Gottes, sondern die Erscheinung Christi. Obwohl Vermittler und Vermittlung miteinander verbunden bleiben, konzentriert sich die «gute Nachricht» Gottes jetzt auf Christus und nicht auf das Reich Gottes, mehr auf den Mittler (den Gesandten Gottes) als auf den Inhalt der Vermittlung (die Wirklichkeit einer Welt nach dem Willen Gottes). Auf diese Weise werden Wirklichkeiten, die für Jesus von Nazaret wichtig waren, so formuliert, daß eine Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach

Ostern bestehen bleibt, sich aber auch eine Diskontinuität ergibt. So erwarten die ersten Christen weiterhin die Erlösung und verbinden sie — nun in absoluter Weise — mit Christus; aber diese Erlösung wird nicht mehr als «Reich Gottes», als Befreiung von verschiedenen irdischen und transzendenten, persönlichen und kollektiven Zwängen formuliert, sondern als eher transzendente (in der Parusie), als eher persönliche (des Individuums) und als eher religiöse (Vergebung der Sünden) Erlösung.

Die historischen Gründe dafür sind vielfältig: die Erwartung der nahen Parusie und des Endes der Geschichte, die Ausweitung des Gottesvolkverständnisses über nationale Grenzen hinaus, die Kleinheit der Gemeinden usw. All das machte es wenig wahrscheinlich, daß die Probleme und Erwartungen der Armen als Masse — heute würden wir «strukturell» sagen — formuliert werden, um eine historische Antwort zu finden. Aber das Ergebnis bleibt, wie wir schon gesagt haben, paradox: der Messias antwortet nicht mehr auf die Erwartungen des armen Volkes; oder stärker in der Fachsprache formuliert: Die Vermittlung Gottes tritt zurück, während sich alles auf die Erscheinung des Vermittlers zu konzentrieren scheint⁴.

Außerdem wird der Vermittler stärker in seiner Beziehung zur Person Gottes verstanden (was sich in den Titeln «Herr» und «Sohn» ausdrückt) als in seiner Beziehung zum Reich Gottes, die der Titel «Messias» impliziert. Um es in aktuellen Worten zu sagen: Jesus erscheint als Sakrament des Vaters, als historische Gegenwart Gottes in dieser Welt, und dies — offensichtlich eine wahrhaft gute Nachricht — ist das Größte, was in der Geschichte geschehen kann. Obwohl man Jesus den Namen Christus (Messias) als Eigennamen gibt — und dieser Name den Bezug zur Erlösung der Armen, zum Reich Gottes beinhaltet — wird die Beziehung Jesu mit Gott, mit der Person des Vaters, zum Wichtigsten. Das, worauf es am meisten ankommt, ist, ihn als *Sohn Gottes* zu verstehen⁵. Oder in wieder anderer Form gesagt: Man kann dahin kommen, Jesus die *auto-basileia tou Theou*, das Reich Gottes in Person zu nennen; eine schöne, aber auch gefährliche Formulierung, die dazu führen kann, die *Vermittlung Gottes zu ignorieren, weil der Mittler* ja schon erschienen ist.

All dies hier in abstrakter Form Vorgetragene hatte schwerwiegende Konsequenzen für die

Geschichte des Glaubens und der Theologie, die zum Teil explizit, zum Teil implizit davon ausgehen, daß es in der Frage des Messianismus einen praktisch absoluten Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gibt und daß dieser Bruch gut und für den neuen Glauben wesentlich ist. Es ist klar, daß es nach Ostern etwas Neues gibt, aber man muß genau analysieren, worin dieses Neue besteht und welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Offensichtlich weist das Neue Testament einen Messias als politischen und krieglerischen König zurück, aber es wäre tragisch, Christus in einen Messias eines bloß spirituellen Reiches ohne Inkarnation zu verwandeln, in einen allgemeinen Messias ohne Parteilichkeit für die Armen, ohne Barmherzigkeit für die Leidenden und ohne die Forderung nach Gerechtigkeit an die Unterdrückten.

In anderen Worten: Die Gefahr besteht darin, daß ignoriert wird, oder zumindest nicht so präsent bleibt wie im Alten Testament, daß die gute Nachricht auch vom Inhalt der Vermittlung handelt: daß die Welt, die Schöpfung Gottes, nach seinem Herzen wird. Die Erscheinung des Mittlers und seine Realität als Sakrament der «Person» des Vaters stellt die Bedeutung der Tatsache in den Hintergrund, daß er in dieser Welt für Gott handelt — nach «seinem Willen», zur Transformation der Wirklichkeit dieser Welt.

Wenn man uns richtig versteht und uns die Ironie erlaubt: Manchmal hat man den Eindruck, daß für einige Christen der himmlische Vater schon absolut glücklich ist, nur weil der Vermittler, der Sohn, auf der Erde erschienen ist, obwohl die Situation seiner Schöpfung beklagenswert ist. Wir wissen sehr genau, daß Gott selbst sich durch die Sendung seines Sohnes für immer dieser Schöpfung angenommen hat. Nach den wiederholten Worten Karl Rahners hat Gott in Jesus für immer jene Zweideutigkeit zerstört, möglicherweise Erlöser oder möglicherweise Verdammender zu sein: Jetzt *ist* er dem Wesen nach Erlöser. Aber es wird auch nicht überflüssig sein, sich folgender Worte der Genesis zu erinnern — ohne sie übereilt als anthropomorphistisch abzutun —, und sie für das geltend zu machen, was Gott — auch heute — beim Anblick seiner Schöpfung fühlen könnte: «Als Gott sah, daß die Bosheit der Menschen auf Erden groß war [. . .], da reute es Jahwe, daß er die Menschen auf Erden gemacht hatte, und

er grämte sich in seinem Herzen» (Gen 6,5f). Diese Empörung Gottes muß man wiederentdecken und bewahren, um die Bedeutung zu ermessen, die für Gott auch der Inhalt der Vermittlung, *seine* Schöpfung hat.

2. Die Forderung aus der Dritten Welt: ein Messias mit einem Reich für die Armen

Es kann — vor allem in der Ersten Welt — Leser dieser Überlegungen geben, die einwenden, daß die Dinge nun einmal so sind und daß dies zu akzeptieren sei. Aber aus der Dritten Welt — der es, sogar nach Auskunft der Vereinten Nationen, zunehmend schlechter geht — wird weiterhin nach dem Inhalt der Vermittlung geschrien, und auf seine Weise tut es auch das Neue Testament durch die Rückkehr zum Jesus der Evangelien. Darum sprechen wir von einem Messias mit einem Reich für die Armen.

2.1 Die «Re-Messianisierung» Christi

Wir haben darauf bestanden, daß man den Zustand der Schöpfung Gottes weder ignorieren noch flüchtig übersehen darf — schon gar nicht mit der Begründung, daß der Mittler bereits endgültig erschienen ist. Und eine — in diesem Fall christologische — Form, wieder ernsthaft mit der Situation der Schöpfung umzugehen, ist die «Re-Messianisierung» Christi, das heißt, ihn mit den Erwartungen der Armen in Verbindung zu bringen, wenn man es so ausdrücken will: «ihn zu politisieren». Dafür muß man aber zwei Vorurteile vermeiden, die immer wieder auftauchen und in der Geschichte wiederkehren, wie man es jetzt in der lateinamerikanischen Kirche nach der Kühnheit von Medellín und der klaren Bestätigung in Puebla bemerkt.

Zum ersten Vorurteil: Auch wenn Jesus — tatsächlich — niemals ein politischer Messias und noch weniger ein König sein wollte und auch keine politische Macht nutzte, so heißt das nicht, daß er nicht die «Polis» gestalten wollte und dafür gar keine Macht genutzt hätte; tatsächlich nutzte er weder die politische noch die militärische Macht, sondern die Macht der Wahrheit (Ankündigung der Utopie des Reiches, Anklage und Entlarvung des Gegenreiches), die Macht der Liebe (mit seinen Konretionen der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit) und die Macht des Zeugnisses (seine Treue bis

zum Kreuz). Das Schlechte an der Ablehnung des Politischen am Messias Jesus liegt nicht in den Argumenten, daß Jesus selbst es abgelehnt hat, ein nationalistischer kriegerischer König zu sein und kein theokratisches Reich wollte. Das Problem besteht darin, einerseits die Unterdrückung und die Hoffnungen der Menschen in der Gesellschaft und andererseits die Notwendigkeit des Machtgebrauchs von der Messiasidee zu trennen. Macht wird dadurch, daß sie für die Wahrheit und die Liebe eintritt, weder machtlos noch konfliktscheu (wie uns die neueste Geschichte Lateinamerikas zeigt). Das Schlechte ist daher, die erlösende Beziehung zwischen Messias und Volk zu negieren oder unterzubewerten.

Das zweite Vorurteil, das es aufzudecken gilt, ist die Reduktion des Verhältnisses Jesu zum Politischen auf die Analyse des Messiasititels. Heute ist methodologisch klar, daß man nicht das Substantiv vom Adjektiv her interpretieren darf, sondern umgekehrt: Es kann daher nicht heißen «Jesus ist der Messias», sondern nur «Messias? Das ist Jesus». Und wenn wir mit dieser Perspektive an die Evangelien treten, stellen wir fest, daß Jesus die messianischen Erwartungen des Volkes, konkret die Erwartungen der Armen, doch als etwas Zentrales betrachtet. Das heißt, daß er als der «gerechte und friedliche König» Jesajas erscheint, der Recht und Gerechtigkeit errichten will, und daß er doch barmherzig mit den Schwachen ist und die Unterdrücker anklagt. . .

Mit welchem Titel man den Jesus benennt, der im Neuen Testament auftritt, ist bis zu einem gewissen Punkt sekundär. Entscheidend ist, daß dieser Jesus das Zentrale der messianischen Erwartungen der Armen im Alten Testament ausdrückt, obwohl er an ihren theokratischen, nationalistischen, ausschließenden, militaristischen u. a. Konzepten tiefgreifende Veränderungen vornimmt. Dies taten die Synoptiker, und dies ist — wie es schon bis zum Überdruß wiederholt wurde — im Neuen Testament von einzigartiger Wichtigkeit: zurückzukehren zu Jesus und zu seiner essentiellen Beziehung zum Reich Gottes⁶. Um seinen Messianismus zu verstehen, ist es nicht so wichtig, ob und in welcher Form die Synoptiker den Titel auf Jesus angewandt haben; das Wichtige und Entscheidende ist, daß sie ihn in essentieller Beziehung zum Reich Gottes präsentieren, denn «die messiani-

sche Erwartung orientierte sich anfänglich nicht an einer konkreten und bestimmten Figur, sondern am Kommen des Reiches Gottes.⁷

Auch heute ist die Wiedergewinnung des Messiasitels dringend: Erstens aus dem eher formalen Grund, nicht in die paradoxe Situation zu geraten, daß «Messias» (Christus) heute weiterhin der am meisten gebrauchte Begriff ist, um sich auf Jesus zu beziehen, ohne daß er irgend etwas Konkretes besagt, und zweitens aus dem inhaltlichen Interesse, nicht auf die Hoffnung für die Armen dieser Welt zu verzichten. Das erste kann und soll man auf verschiedene Weisen machen. So reinterpretiert zum Beispiel José Ignacio González Faus feinsinnig die Bedeutung des Titels in Übereinstimmung mit den Möglichkeiten, die er bietet, um heute zu sagen, welches unsere Erwartungen und unser Verhalten sein müssen: Es ist zentral, daran zu erinnern, daß es sich um einen «gekreuzigten» Messias handelt, was die Versuchung kritisiert, auf einen Magier zu hoffen und die Erlösung an ihn zu delegieren. Und es ist zentral zu betonen, daß die christliche Erwartung und Praxis auf das Reich bezogen sein muß⁸.

Was diesen zweiten Punkt betrifft, wurde die Problematik von der Theologie der Befreiung wieder aufgegriffen und wird im Grunde in dem Titel «Befreier» für Jesus zusammengefaßt. Der Glaube der lateinamerikanischen Christen und die Christologie der Befreiung haben dem Messiasitel seine tiefe Bedeutung und Dringlichkeit wiedergegeben⁹. Mit dem «Befreier» wird heute das Zentrale des ursprünglichen Verständnisses vom Messias wiedergewonnen: In der Geschichte wird einer erscheinen, der die Erlösung der Armen und Unterdrückten bringen wird, wird ein gerechter König erscheinen, der die armen Mehrheiten von der Sklaverei befreien wird. So wird Jesus heute von vielen in der Dritten Welt gesehen. Das impliziert keine reine und einfache Rückkehr zum Alten Testament und noch weniger ein Verständnis des Befreiers als nationalistischen, theokratischen oder kriegerischen König. Aber es bedeutet wohl die Wiedergewinnung des Wesentlichen: Der Gesandte Gottes wird die Armen dieser Welt in ihrer Sklaverei und mit ihren Erwartungen im Blick haben.

Die historische Situation Lateinamerikas ermöglicht nicht nur diese Wiedergewinnung des Messianismus Jesu, sondern erfordert sie gera-

dezu. Mit und ohne den Titel des «Befreiers» ist es offensichtlich, daß Jesus in dieser Weise verstanden werden muß, denn anders würde man weder der lateinamerikanischen Realität noch der Realität eines Christus, der Jesus von Nazaret ist, gerecht. Und dies bestätigte Puebla übrigens durch die Anerkennung der «Suche nach dem immer neuen Antlitz Gottes» in zahllosen Sektoren des Volkes Gottes, die «sein legitimes Streben nach einer umfassenden Befreiung erfüllt» (Puebla Nr. 173). Dies bedeutet keine Reduktion der Totalität Christi auf das im Titel «Befreier» ausgedrückte; genauer gesagt: Es ist keine reduktionistische Interpretation, auf die Puebla hinwies: ein Christus als «einen Politiker, einen Führer, einen Revolutionär oder einen einfachen Propheten» (Puebla Nr. 178). Aber es ermöglicht und fordert eine Christologie, die — ausgehend vom befreienden Messianismus Jesu — ihre Totalität entfalten kann.

2.2 Messias und Sohn

Daß der Titel «Befreier» heute für den Glauben an Christus wesentlich ist, erscheint uns klar, und auf diese Weise kehrt man zudem dazu zurück, ihn wieder zu «messianisieren». Aber es gilt, Gefahren zu vermeiden: den «Befreier» in eine Zauberformel zu verwandeln, um alle Probleme zu lösen, Christus zur Antwort auf soziale Hoffnungen zu reduzieren und dabei andere Dimensionen der Menschen, inklusive der Armen, zu vernachlässigen oder die Armen im Namen einer kurzfristigen Befreiung *quasi ex opere operato* aufzuhetzen und zu täuschen... Aber das Wesentliche bleibt bestehen: Christus ist *per definitionem* «Messias», und dieser Messianismus kann — und zu einem guten Teil muß er heute sogar — als Befreiung beschrieben werden. Letzten Endes ist es paradox — und traurig —, daß man so stark betonen muß, daß Christus «Befreier» ist, aber vielleicht kann man mit der Tautologie «Christus-Befreier» das wiedergewinnen, was es wahrhaft bedeutet, Christus zu sein.

Es ist nicht gut, wenn durch den Mittler der Inhalt der Vermittlung verschwindet; dies haben wir in diesen Zeilen betont. Aber auch das Gegenteil ist nicht gut, daß nämlich der Mittler durch den Inhalt der Vermittlung unsichtbar wird. Und nicht nur das: Man muß stark hervorheben, daß der Mittler nicht nur Messias,

sondern auch Sohn ist, daß Jesus im wesentlichen nicht nur die Beziehung zum Reich Gottes, sondern auch die zum Vater ist. Wir betonen dies nicht nur, um den Inhalt des Neuen Testaments, die Tradition und die christliche Orthodoxie zu erhalten, sondern auch aufgrund der Erfahrung, daß ein Messias, der auch Sohn ist, ein effektiverer Messias ist. Erinnern wir uns zum Schluß an zwei Personen aus El Salvador, um das Gesagte zu illustrieren.

Monseñor Romero erweckte, animierte, orientierte und erhielt wie sonst niemand die messianischen Erwartungen des salvadorianischen Volkes. Daran gibt es überhaupt keinen Zweifel, und dies zeigte das Volk selbst am 1. Februar 1992, als es zu Beginn des ersten Friedenstag im Land den Platz der Märtyrer überfüllte, und als Ausdruck seiner Freude an der Fassade der Kathedrale ein riesiges Transparent befestigte, mit einem großen Foto von Monseñor Romero und den Worten «Monseñor, Du bist auferstanden in Deinem Volk». Er brachte nicht nur eine gute Botschaft für die Armen, sondern durch seine Art zu sein war er selbst eine gute Botschaft.

Und Monseñor Romero war nicht nur gut, sondern heilig¹⁰, innig vereint mit Gott, so daß die Leute sehr gut verstanden, daß er ein Mensch für die Menschen war, und ebenfalls ein Mensch Gottes, und daß dieses Zweite ihn nicht von den Menschen trennte, sondern ihn ihnen vielmehr näher brachte. Mit anderen Worten, die persönliche Heiligkeit von Monseñor Romero, seine persönliche Einheit mit Gott¹¹, schmälerte nirgends seinen «Messianismus», sondern verstärkte ihn. In ihm zeigte sich mit aller Klarheit die historische Effizienz der Heiligkeit.

¹ Hier in El Salvador haben die politischen und religiösen Volksbewegungen wichtige personale und soziale Werte entwickelt: die Priorität der Gemeinschaft vor dem Individuum, der Kreativität vor der auferlegten Nachahmung, der Feier vor dem kommerzialisierten Zeitvertreib, der Hoffnung vor dem Konformismus, der Transzendenz vor dem stumpfen Positivismus. Es ist klar, daß diese Bewegungen auch Fehler begangen haben, daß der Neoliberalismus überhaupt kein Interesse an ihnen hat und daß ihre Zukunft unsicher ist. Aber es wäre ein schwerer Fehler, sich darüber zu freuen, denn das Verschwinden dieser Bewegungen würde für alle eine große soziale Verarmung bedeuten.

² I. Ellacuría, *Utopía y profetismo desde América Latina*, in: *Revista Latinoamericana de Teología* 17 (1989)

Damit wollen wir sagen, daß sowohl der Inhalt der Vermittlung (das Reich Gottes) als auch der Mittler (Jesus) gute Botschaft sind, daß Messianismus und Sohnschaft sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, und daß Jesus als Messias und als Sohn verkündigt werden kann und muß, ohne daß eins das andere beeinträchtigt. Dies zeigte in unseren Tagen Monseñor Romero, der im übrigen wie Jesus am Kreuz endete, für immer dem Messias, dem Sohn und dem Knecht gleich.

Angesichts unseres Glaubens und unserer Realität in der Dritten Welt muß man das Gesagte miteinander in Einklang bringen. Die Armen brauchen dringend die Vermittlung; ein Reich Gottes, das ihre messianischen Erwartungen erfüllt. Sie warten dringend auf einen Messias, auf den Mittler, der ihnen dieses Reich bringt. Und sie erhoffen einen heiligen Mittler, der — mit dem Reich — die Anwesenheit des guten Gottes bringt. In der Ersten Welt können die Erwartungen und vor allem die Ängste andere sein, und vielleicht spricht man dort darum auch nicht vom Messianismus. Aber in der Dritten Welt bleibt er eine Notwendigkeit.

Ignacio Ellacuría pflegte diese Dinge zu betonen. Ich erinnere mich, ihn sagen zu hören — und dies mag diejenigen überraschen, die ihn nicht näher kannten: «Die letzte Waffe der Kirche der Armen ist die Heiligkeit.» Denn er glaubte und erwartete einen heiligen Mittler. Und gleichzeitig betonte er bis zuletzt die Dringlichkeit des Inhalts der Vermittlung. «Man kann nur mit Utopie und in Erwartung glauben und dazu fähig sein, mit all den Armen und Unterdrückten der Welt die Geschichte zu verändern, sie umzustürzen und in eine andere Richtung zu stoßen.»

141-184. Es ist wichtig anzumerken, daß Ellacuría — unter anderem — das dialektische Verhältnis zwischen Utopie und Prophetie herausarbeitete: Die Prophetie klagt an, was ausgerottet werden muß, und das ist, obwohl es wie ein Minimum erscheint, schon das Größte. Wie Monseñor Romero sagte: «Es ist nötig, das Kleinste, das das größte Geschenk Gottes ist, zu verteidigen: das Leben.»

³ A. Salas, *El mesianismo: promesas y esperanzas* (Madrid 190) 77.

⁴ Die Ursache für diese Konzentration liegt bereits implizit in der Erfahrung der Auferstehung. «Mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu ist nämlich Gottes eschatologisches Wirken ganz in einer Person kontrahiert und konzentriert: im gekreuzigten und auferweckten Jesus. Das alles

umgreifende und selber unumgreifbare, unfassliche Geheimnis Gottes tritt uns [...] allein in der Gestalt eines Menschen, des Menschen Jesus, anschaulich und faßbar entgegen.» H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (Düsseldorf 1987) 311.

⁵ Walter Kasper formuliert es gut: «Das Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu gilt seither als das unterscheidend Christliche.» in: *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 191.

⁶ Entscheidend für die Rückkehr der lateinamerikanischen Christologie zum historischen Jesus ist daher nicht so sehr der Wunsch zu wissen, was geschehen ist, sondern vielmehr der zentrale Versuch, das Reich Gottes aufzuwerten; vergleiche J. Sobrino, *Jesucristo liberador* (Madrid 1991) 143-177.

⁷ J. Imbach, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems* (München 1989).

⁸ J.I. González Faus: *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Santander 1984) 256f.

⁹ Aus dieser Perspektive ist auch das Bedeutendste des ersten christologischen Buches von Leonardo Boff sein Titel: *Jesus Christus der Befreier* (Freiburg 1986).

¹⁰ In unserem Artikel «Profil einer politischen Heiligkeit» in: *CONCILIUM* 3 (1983) 182-187 beziehen wir uns auf Monseñor Romero und zitieren ihn als Beispiel einer solchen Heiligkeit.

¹¹ Wie wichtig Gott in seinem Leben war, teilte er in seinen Predigten durch Sätze wie den folgenden mit, den er einen Monat vor seinem Martyrium sprach: «Wer sagt mir, liebe Brüder und Schwestern, daß die Frucht dieser heutigen Predigt sein wird, daß jeder von uns geht, um Gott zu begegnen!» (10. Februar 1980).

Aus dem Spanischen übersetzt von Damian van Melis

JON SOBRINO

Baskischer Herkunft, geboren am 27.12.1938; Seit 1956 Mitglied des Jesuitenordens; Seit 1957 gehört er dessen Mittelamerikanischer Provinz an und lebt in El Salvador. 1969 zum Priester geweiht; 1963 Lizentiat in Philosophie und Literaturwissenschaften an der St. Louis University, USA; 1965 ebendort Magister der Ingenieurwissenschaften; 1975 theologische Promotion an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Unter seinen zahlreichen Veröffentlichungen sind vor allem seine theologischen Arbeiten zur Christologie zu erwähnen. Anschrift: Jon Sobrino, Mediterráneo 50, Jardines de la Guadalupe, San Salvador, El Salvador, Mittelamerika.

Rosemary Radford Ruether

Christologie und das Verhältnis zwischen Juden und Christen

Das christliche Bekenntnis von Jesus als dem Christus hat sich aus dem Gedankengut der jüdischen Tradition aus dem ersten Jahrhundert über das Kommen eines Retters am Ende der Geschichte entwickelt. Doch wurden diese jüdischen Vorstellungen durch die christliche Erfahrung und theologische Reflexion in so hohem Maße revidiert, daß sie für Juden größtenteils unverständlich und von Grund auf unannehmbar wurden.

Das Christentum erwiderte diese Ablehnung seiner Thesen und Ansprüche durch die Juden,

indem es eine anti-jüdische Christologie «der Verwerfung» (im engl. Original «left-hand» of Christology, Anm. d. Ü.), d.h. eine die Juden verdammende Christologie entwickelte, die dazu diente, die Juden zu verleumden und sie in den christlichen Gesellschaftssystemen anzugreifen und zu unterdrücken. Diese Herabsetzungen, Unterdrückungen und Gewalttätigkeiten machten den Juden die Christologie umso unannehbarer. Ob es wohl heute, im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts, nach zweitausend Jahren der Auseinandersetzung, für Juden und Christen möglich ist, in einen fruchtbaren Dialog über diese Fragen nach dem Messias einzutreten?

Ich werde in diesem Aufsatz kurz über diese Konstruktion einer anti-jüdischen Christologie «der Verwerfung» des Christentums und deren Auswirkungen auf die jüdische Existenz, besonders ab der Zeit, da das christliche Gesellschaftsleben in christlichen Staaten oder Kaiserreichen organisiert wurde, referieren. Ich werde dann fragen, ob dieser anti-jüdische Aspekt der Verdammung aus der Christologie herausgenommen werden kann, so daß das Bekenntnis der Christen zu Jesus als dem Christus nicht mehr mit der religiösen oder gesellschaftlichen Ächtung der Juden verqu coastet ist. Zuletzt möchte ich