

Christologie in Puebla

Zum Entstehungsprozeß des Dokuments — mit einem Ausblick auf die
IV. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in
Santo Domingo

Von Josef Sayer

1. Hinführung

»Von euch, Hirten, erwarten und fordern die Gläubigen eurer Länder vor allem eine akkurate und sorgfältige Vermittlung der Wahrheit über Jesus Christus.«¹ Dies schärfte Johannes Paul II. während seiner Rede zur Eröffnung der dritten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates in Puebla vom 28.1.1979 den versammelten Bischöfen mit besonderem Nachdruck ein: Sie sollten insbesondere die »Wahrheit über Jesus Christus« verkünden. In Anlehnung an die Worte Pauls VI., der zur Eröffnung von Medellín den Bischöfen Mut machte, »zu sprechen, zu verkündigen, zu schreiben und Position zu beziehen ... hinsichtlich der Wahrheiten des Glaubens, diese zu verteidigen und erklären ...«², rief Johannes Paul II. den Bischöfen zu: »No temas!«, »habt keine Furcht!« Der Hirte, der »Maestro de la fe« der »Meister des Glaubens« hat neben der Verkündigung des Evangeliums die prinzipielle Pflicht, »über die Reinheit der Lehre zu wachen«.³

Dieser entschiedene Appell Johannes Paul II. verfehlte in Puebla seine Wirkung nicht. Die Bischöfe befaßten sich in einer eigenen Kommission mit der Christologie, und ein Abschnitt des Dokuments von Puebla ist explizit der Christologie gewidmet: »Die Wahrheit über Jesus Christus, den Erlöser, den wir verkünden«.⁴

Im folgenden soll zunächst dieser Teil des Dokuments referiert werden, in dem die Bischöfe explizit christologische Aussagen treffen. Welcher Art ist diese ihre Lehre im spezifischen lateinamerikanischen Kontext und welche Inhalte akzentuieren sie? Dies ist angesichts der Wegmarke, die Puebla für die Geschichte der lateinamerikanischen Kirche darstellt, von besonderem Interesse. Danach wird auf den Entstehungsprozeß des christologischen Teils eingegangen und schließlich eine Brücke zur Vorbereitung der IV. Konferenz in Santo Domingo geschlagen.

¹ Johannes Paul II., Discurso inaugural pronunciado en el Seminario a la Palafoxiano de Puebla de Los Angeles, Mexico, in: III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, Lima 1982 (4. Auflage) S. 7–24, hier S. 9. Uebersetzung vom Verfasser; dies gilt auch für sonstige zitierte Texte aus dem Spanischen.

² Die Rede Pauls VI. vom 24. 8. 1968 zitiert Johannes Paul II., vgl. a. a. O., S. 11.

³ A. a. O., S. 9.

⁴ Puebla, Nr. 170–219. Die Nummern im Text beziehen sich — wenn nichts anderes vermerkt wird — auf das Dokument von Puebla.

2. Zum Inhalt des christologischen Kapitels des Puebla-Dokuments

Inhaltlich bewegen sich die explizit christologischen Aussagen um folgende vier Bereiche:

- a) Gott Vater erschließt sich in Jesus Christus.
- b) Jesus Christus inkarniert sich in der Geschichte.
- c) Jesus Christus sendet seinen Geist.
- d) Die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die Teilhabe am Geheimnis der Dreifaltigkeit.

In einem Einleitungsteil (1.1., Nr. 170–181) gehen die Bischöfe von der Grundfrage aus, »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« (Mt 16, 15) und antworten mit Petrus (Mt 16, 16) »Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes« (Nr. 170). Die Bischöfe konstatieren, daß die große Mehrheit des lateinamerikanischen Volkes »an Jesus Christus, den wahren Gott und wahren Menschen« glaubt (171, 181). Dieses Bekenntnis bildet die Grundaussage des gesamten Einleitungsteils. Es werde in vielfältigen Formen der Verehrung (»devoción«), Anrufungen und liturgischen Feiern des Volkes ausgedrückt (172).

Die Bischöfe nehmen die eingangs genannte Aufforderung Johannes Pauls II., klar Stellung zu beziehen, sehr ernst; sie unterstreichen nicht nur nachhaltig das »Geheimnis der Inkarnation« (175). Sie führen auch direkt die möglichen Verzerrungen bezüglich der Christologie an, wie es bereits Johannes Paul II. in seiner Eröffnungsrede⁵ tat. Jesus dürfe nicht zu einem Politiker, einem Führer oder einem simplen Propheten desfiguriert werden. Ebenso wenig — und darin gehen die Bischöfe über die Aussage Johannes Paul II. hinaus — dürfe man Jesus Christus, den Herrn der Geschichte, auf den Bereich des bloß Privaten reduzieren (178 f).

In 11 Punkten entfalten dann die Bischöfe die zentrale Lehraussage: »Jesus Christus ist Gott und Mensch«. Zunächst (1.2. Nr. 182–184) wird unter Berufung auf den Kolosser- und Epheserbrief der Gedanke entwickelt, daß Gott die Welt und die Menschen »in Jesus Christus« schuf, um uns an der göttlichen Gemeinschaft teilnehmen zu lassen. Indem die Menschen ihre Gottebenbildlichkeit durch ihr Zusammenleben und ihr weltveränderndes Handeln verwirklichten, spiegelten sie das Geheimnis der göttlichen Gemeinschaft wieder.

Der Abschnitt 1.3. (185–186) handelt von der Sünde, dem Faktum, daß der Mensch die Liebe Gottes verwarf und statt Gott das Werk seiner Hände, die Idole, anbetete. Dadurch entstand »alle Art von Knechtschaft«. Die lateinamerikanische Realität läßt uns »diese Kraft der Sünde erfahren, die in flagrantem Widerspruch zu Gottes Plan steht« (186).

Die Abschnitte 1.4. (187) und 1.5. (188 f) sprechen von der »Verheißung«, Gottes Bund im Alten Testament und der »Inkarnation« (Joh 1, 14), in der der »Sohn Gottes ... die Gemeinschaft zwischen seinem Vater und den Menschen« (188) wieder herstellt. Die Nr. 188 bringt zugleich das christologische Bekenntnis des »Credo«.

Das Leben Jesu: Worte und Taten, Abschnitt 1.6. (Nr. 190–193) führt — biblisch entfaltet — das weiter, was zuvor in lehramtsmäßigen Formulierungen gesetzt worden war. Es fällt auf, daß einerseits auf die vorrangige Option Jesu für die Armen (die nicht aus-

⁵ Johannes Paul II., a. a. O., S. 16.

schließlich verstanden werden darf) mehrfach Bezug genommen wird, andererseits jedoch betont wird, daß Jesus »die Versuchung der politischen Macht sowie jegliche Anwendung von Gewalt« (192) zurückwies. Das von ihm angekündigte und in ihm bereits gegenwärtige Reich Gottes (191) verwirklicht sich zwar in geschichtlichen Taten, es erschöpft sich aber nicht in ihnen, noch identifiziert es sich mit ihnen (193). Die abgrenzende Zielrichtung der Aussagen über Jesus im Sinne der Eröffnungsrede Johannes Paul II. ist unverkennbar.

Eine ähnliche Richtung verfolgt »1.7. Das Ostergeheimnis: Tod und Leben«. Jesus überantwortete sich frei dem Tod am Kreuz und bot »sein Leben als Opfer für alle« an (194, vgl. auch 210). Das heißt Jesus stolperte nicht etwa blindlings in den Untergang. Er erweist sich vielmehr als der »gehorsame Sohn, der angesichts der erlösenden Gerechtigkeit seines Vaters den Schrei nach Befreiung und Erlösung aller Menschen Gestalt annehmen läßt« (194). Daher wurde er vom Vater auferweckt (195) und lebt inmitten seiner Kirche (196). Sie unterstützt die Anstrengungen und Hoffnungen der Menschen Lateinamerikas, die verbunden werden mit der in Jesus Christus neu begonnenen Geschichte: in »den Mittelpunkt der Geschichte der Menschen (wurde) das Reich Gottes eingepflanzt, das im Antlitz des auferstandenen Jesus Christus leuchtet« (197).

Die Abschnitte 1.8.–1.10. sprechen von der Aussendung des Heiligen Geistes durch Christus, bringen eine Charakterisierung dieses Geistes als Geist der Wahrheit, des Lebens, der Liebe und Freiheit, der zur Einheit in Verschiedenheit führt. Auch hier scheint eine zweifache Tendenz durch: einerseits wird betont, daß Jesus Christus seinen Geist über alle ohne Unterschied verbreitet hat und bei der Evangelisierung kein einziger Mensch ausgeschlossen werden darf. Wer so etwas tut, »besitzt nicht den Geist Christi« (205). Andererseits wird ausgesagt, daß der Geist auch all das einschließt, »was an Gutem in den präkolumbianischen Kulturen vorhanden war« (201). Es gelte auch heute die Präsenz des Geistes in der Geschichte des Kontinents zu entdecken.

Wie bereits an verschiedenen Stellen die Nachfolge Jesu und der Bezug der Kirche zu Jesus Christus angesprochen wurde, so wird in dem Abschnitt 1.11. »Vollendung des Ratschlusses Gottes« (209 f) diese Linie weitergezogen zum Vater und seinem Leben in Fülle hin, dessen Verherrlichung Jesus suchte. Dies muß auch den Weg der Kirche zeichnen. Freilich erkennt sie »als menschliche und irdische Institution in Demut ihre Irrtümer und Sünden, die das Antlitz Gottes in seinen Kindern verdüstem« (209). Im Unterschied zu dieser demütigen Bescheidung, die gerade wegen ihrer eingestandenen Schwäche ganz auf ihren Herrn, »die Treue ihres Gründers und die Macht des Geistes« setzt, um ihrer Sendung treu bleiben zu können (209) wurde in der Nr. 206 sehr viel selbstbewußter, wohl auch apologetisch, formuliert: »Die Hierarchie und die Institutionen, weit davon entfernt, für die Evangelisierung ein Hindernis zu sein, sind vielmehr Instrumente des Geistes und der Gnade.«

Abschließend unter 1.12. »Gemeinschaft und Teilhabe«, »Comunión y participación«, (211–219) schlagen die Bischöfe den Bogen zurück zum Ausgangspunkt (182) nämlich der innergöttlichen Gemeinschaft, an der die Menschen in Jesus Christus Teilhabe erlangen sollen. Der Schlußabschnitt zur »Wahrheit über Jesus Christus« bringt zugleich die theologisch tiefste Begründung für zwei zentrale Schlüsselbegriffe von Puebla, »comunión y participación«, nämlich, daß »das göttliche Leben, die dreifaltige Gemein-

schaft ist.« (212) Aufgrund der Solidarität Jesu Christi mit uns werden wir zum Aufbau der Gemeinschaft befähigt,⁶ die das Mysterium Gottes widerspiegelt (213) und nach dem sich die Menschen Lateinamerikas sehnen (216 f).

3. Christologische Tendenzen innerhalb des Dokuments

An einzelnen Stellen wurde bereits auf gewisse Spannungen im Text selbst hingewiesen. Mons. Jorge Mejia, Mitglied der Kommission, der im Rahmen der CELAM-Reihe über Puebla zur Christologie schrieb, berichtet davon,⁷ daß sich bei der Konferenz zwei verschiedene Auffassungen über Jesus Christus zeigten. Einerseits gab es jene Bischöfe, die die **universale** Heilsmission Jesu Christi, die sich an Arme und Reiche gleichermaßen wendet, betonten. Andererseits akzentuierten andere Bischöfe stärker das Bild von Jesus Christus als dem Kämpfer für soziale Gerechtigkeit sowie den Widerpart gegen die römischen und jüdischen Machthaber. Zugleich gab es auch noch eine Gruppierung — und dies sogar innerhalb der Kommission —, die mehr zu einer theologisch-doktrinalen Fassung der Texte neigte, wohingegen einer anderen der pastorale Bezug am Herzen lag.⁸

Von diesen Spannungen spricht auch Kardinal Muñoz Vega, der Moderator der christologischen Kommission der Konferenz. Er sieht diese Spannungen aus dem Aufeinandertreffen einer Christologie »von oben« und einer Christologie »von unten« erwachsen. Seiner Ansicht nach mißt Puebla dem historischen Jesus als höchste Aufgipfelung des Menschen große Bedeutung bei. Ungeachtet dessen jedoch war die Konferenz bestrebt, gegenüber »unangemessenen Akzentuierungen« und Entwicklungen einer Christologie »von unten« die **Wahrheit** über Jesus Christus zu verkündigen. Aus dieser Sicht heraus betonte Puebla die Präexistenz und die ewige Gottessohnschaft.⁹ Damit wird verständlich, daß der Text von Puebla — wie viele kirchliche Dokumente — ein Konvergenztext ist, in den verschiedene Meinungen, wenn auch unterschiedlich gewichtet, einfließen. Wenn wir die Aussage des Moderators der christologischen Kommission korrekt interpretieren, so hat auch nach seiner Ansicht in dem Kapitel »Die Wahrheit über Jesus Christus« die doktrinale Zielrichtung die Oberhand behalten.

4. Zur Entstehung des Textes

Diese Beobachtungen und Annahmen lassen sich verdichten, wenn wir die Entstehungsgeschichte betrachten. Ihnen weiter nachzuspüren ist auch deshalb interessant, weil dadurch die Frage nach dem spezifisch lateinamerikanischen Kolorit in der Christologie Pueblas erhellt werden kann. Es steht ja zu vermuten, daß in der Theologie und Pastoral

⁶ Dies schließt auch die wirtschaftliche, soziale und politische Dimension ein; vgl. 215.

⁷ Mons. Jorge Mejia, *La cristología de Puebla, CELAM, Colección Puebla, Nr. 5.2., Bogotá 1979* vgl. Anm. 97 a, S. 41.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Cardinal Pablo Muñoz Vega, *La declaración cristológica de la conferencia de Puebla*, in: CELAM, *Colección Puebla, Nr. 5.1., S. 21 ff.*

der Kirche Lateinamerikas seit Medellín mehr an Eigenständigkeit entwickelt worden ist, als in der Abwehr von Verzeichnungen Jesu Christi als lediglich großer Prophet oder als politischer Führer und Sozialrevolutionär durchscheint.

Bezeichnenderweise belassen es die Bischöfe bei dieser allgemeinen Erklärung gegen die genannten Reduktionen. Sie verurteilen christologische Entwürfe bestimmter Theologen oder die pastorale Praxis konkreter Gruppierungen keineswegs. Eine solche Vorgehensweise kann einerseits hilfreich sein, den Lehrkonsens der Kirche bzgl. der Christologie positiv zu bestärken. Die Aufgabe, die sich die Bischöfe in Puebla andererseits stellten, nämlich die »Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft«, kann jedoch nicht nur einen Verweis nach »rückwärts«, auf die bewährten und gültigen Formulierungen, beinhalten. Die Prospektive aus der Retroperspektive darf m.E. angesichts der Lage der Menschen und Völker Lateinamerikas nicht außer acht bleiben.

Nach Ansicht von J. Ayesterán beschränkte sich das Ziel der Bischöfe in Puebla hinsichtlich der Christologie darauf, »die Wahrheit zu bewahren, zu verteidigen und den Gläubigen weiterzugeben«.¹⁰ Er fährt fort, »No pasta con repetir«, »es genügt nicht zu wiederholen«.¹¹ Gerade wenn es den Bischöfen auch um die Weitergabe des geoffenbarten Glaubensgutes angesichts der schwierigen Situation Lateinamerikas ging, so hätte man von ihnen erwarten dürfen, daß insbesondere in dem Kernbereich des Glaubens, der Christologie, neben der wichtigen Aufgabe des Bewahrens eine prospektive Ausrichtung stärker zum Tragen gekommen wäre.

Wie kam es zu dieser eingegrenzten Sicht? In den Auseinandersetzungen um die Christologie im Vorfeld von Puebla kann m.E. ein entscheidender Grund vermutet werden, der schließlich die Richtung beeinflusste. Das erste Vorbereitungsdokument, »Documento de Consulta«, erarbeitet in drei Versammlungen vom August bis November 1977, hat folgenden Aufbau: 1. Jesus Christus von Nazaret; 2. Jesus Christus, Offenbarer und Evangelisator; 3. Jesus Christus, der Erlöser; 4. Jesus Christus, der Sohn Gottes; 5. Vater, Sohn und Heiliger Geist.¹² Nach Mons. Mejia ging es darum, »die Gottheit Jesu mit der Formel von Chalcedon« und zwar angemessen verankert im neutestamentlichen Kontext zu bekräftigen wie auch den »Opfercharakter des Todes Jesu«, »die historische Relation Jesus — Kirche«, »die Transzendenz seiner Botschaft und Mission« und zwar »in Opposition vor allem zur rationalistischen Aufklärung«.¹³

Der sicherlich dichte und schöne Text verbleibt letztlich überwiegend auf der Ebene des »Wiederholens«. Er hätte m.E. ebenso gut für eine Versammlung auf einem anderen Kontinent geschrieben worden sein können. Das Fehlen des konkreten Bezugs zur spezifischen lateinamerikanischen Situation ist ein Hauptmangel. Selbst dort, wo Medellín zitiert wird, (z. B. 438, 439, 441) bleiben die Aussagen abstrakt.

Nach der Veröffentlichung des Konsultationsdokuments kam es in ganz Lateinamerika zu heftigen Auseinandersetzungen. López Trujillo, der damalige Generalsekretär des

¹⁰ José Ayesterán, *La cristología de Puebla*, in: *Panorama de la teología latinoamericana V.*, Puebla, Salamanca 1981, S. 174–198, hier S. 175.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. CELAM, *Documento de Consulta*, in: *III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, BAC, Madrid 1982, S. 70–85, Nr. 392–498.

¹³ J. Mejia, a. a. O., S. 16.

CELAM, berichtet von nervösen Aktivitäten, Taktiken und Gerüchten, so z. B. daß gesamte Bischofskonferenzen wie jene von Brasilien, Mexiko, Panama und Peru das Dokument »total zurückgewiesen« hätten.¹⁴

Als Reaktion auf das Konsultationsdokument erarbeiteten die Bischofskonferenzen der einzelnen Länder Stellungnahmen, die Modifizierungen, Erweiterungen und Streichungen vornahmen sowie Lücken anmeldeten.¹⁵ Da eine Textanalyse den Rahmen sprengen würde, möchte ich zur Kennzeichnung nur folgende drei Beobachtungen bringen:

In den Papieren von 7 Bischofskonferenzen taucht wiederholt Christus mit dem Titel »Libertador« (Befreier) auf. Ebenso wird der besondere Bezug Jesu Christi zu den Armen in einer Reihe von Bischofskonferenzen hervorgehoben. Mehrere verlangen neben dem Bekenntnis zur Göttlichkeit Jesu Christi auch jenes zu seinem Menschsein zu akzentuieren. Entscheidend in dieser Phase der Vorbereitung der Konferenz von Puebla war — wie sich am Beispiel Perus¹⁶ belegen läßt —, daß ein Konsultations- und Diskussionsprozeß in den einzelnen Diözesen ausgelöst wurde. Die Ergebnisse dieser vielfältigen Beratungen von Pfarreien und überpfarreilichen Gruppierungen bis hin zu Diözesangremien wurden in der Bischofskonferenz verarbeitet und als ortskirchlicher Beitrag an das CELAM-Sekretariat gesandt.

Als nächster Schritt wurde das eigentliche »Arbeitsdokument«, »Documento de Trabajo«¹⁷ erstellt. Es wurde in mehreren Regionaltreffen und drei Versammlungen zwischen Juni und August 1978 u. a. auf der Basis der Beiträge der Bischofskonferenzen gefertigt. Dieses Dokument fand ebenfalls nicht die erhoffte Zustimmung. Mons. Mejia weist rechtfertigend sogar an zwei Stellen darauf hin, daß es sich auch bei diesem Dokument lediglich um ein »Hilfsinstrument zur Anregung der Kreativität« gehandelt habe. Es wollte »in keiner Weise Basisdokument für die Konferenz« sein.¹⁸ Der christologische Teil (Nr. 281–328) nimmt zwar formal — wie auch die anderen Teile — Bezug auf die Beiträge der einzelnen Bischofskonferenzen.¹⁹ Es bleibt aber ebenso — wie schon das Konsultationsdokument — abstrakt, ihm mangelt der Bezug zur lateinamerikanischen Situation, und es vermag nicht zwischen einer Christologie von oben und unten²⁰ zu vermitteln. Die Konferenz selbst ließ es — entsprechend der Kritik — links liegen und machte sich unabhängig davon an die Arbeit.

Man wird sich nun fragen müssen, ob nicht in den beiden Dokumenten jener Grundmangel offen zu Tage tritt, der die gesamte Vorbereitung zu Puebla kennzeichnete: Vom Sekretariat des CELAM wurde keiner der führenden Befreiungstheologen in die Exper-

¹⁴ Vgl. Mons. A. López Trujillo, Prólogo, in: III. Conferencia General de Episcopado Latinoamericano. Puebla, a. a. O. S. XI–XXXIX, hier S. XXII.

¹⁵ Die Stellungnahmen sind gesammelt im »3. Libro auxiliar« für Puebla: CELAM, Hrsg. Aportes de las conferencias episcopales Bogotá 1978, mit einem Umfang von 1258 S.

¹⁶ In einem persönlichen Gespräch berichtete der damalige Sekretär der peruanischen Bischofskonferenz Bischof Metzinger über diesen ausgedehnten Konsultationsprozeß, an dem bis in die Beratungen der Bischofskonferenz hinein Laien, Priester und Ordensleute vertreten waren.

¹⁷ CELAM, Hg. III. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Trabajo, Bogotá 1978; ich beziehe mich auf die Ausgabe in der BAC, Puebla, Madrid 1982, S. 182–415

¹⁸ Mejia, a. a. O., S. 19 und 20.

¹⁹ Eine inhaltliche Kennzeichnung erfolgt jedoch nicht.

²⁰ Vgl. die bereits erwähnten Aussagen des Moderators der Kommission, Kard. Muñoz.

tengruppen berufen, die die Dokumente vorbereiteten. Die Kritik am Konsultationsdokument seitens der Befreiungstheologen scheint zur Folge gehabt zu haben, daß sich die Positionen noch mehr verhärteten. Das Sekretariat des CELAM verteidigte die Güte der Dokumente gegen die Befreiungstheologen; diese Auseinandersetzung spitzte sich so zu, daß schließlich auf Betreiben des Sekretariats des CELAM auch keiner der Befreiungstheologen als Experte zur Konferenz selbst berufen wurde.

Mehr als 30 der führenden Befreiungstheologen aus ganz Lateinamerika und zusätzlich Theologen der lateinamerikanischen Ordensorganisation CLAR waren jedoch **außerhalb** der Konferenz in Puebla anwesend. Damit setzte sich die während der Vorbereitungszeit offenkundig gewordene Spaltung in »genehme« und »nicht genehme« Theologen auch während der Konferenz fort.

Die Folgen dürfen nicht unterschätzt werden, zumal zu den »nicht genehmen« Theologen vor allem jene zählten, die damals international bekannt und anerkannt waren, wie z. B. Gutiérrez, Sobrino, Boff, Segundo Galileo, J. L. Segundo, Muñoz oder Trigo. Libañó verglich die Lage mit dem Vatikanum II: Es sei in etwa so, wie wenn beim Konzil Congar, Rahner, Chenu oder Schillebeeckx übergangen worden wären.²¹ Auf diesen Mangel wies während einer Plenarsitzung Bischof Bernardino Piñera, der Generalsekretär der chilenischen Bischofskonferenz hin und machte u. a. auch folgenden Vorschlag: es solle auf lateinamerikanischer Ebene ein Treffen von Theologen der verschiedensten Richtungen arrangiert werden, bei dem in Gegenwart einer Kommission des Papstes ein Konsens gesucht werde. Dadurch könne »die Kirche reicher werden an all dem Positiven, das in diesen neuen theologischen Strömungen erhalten ist; damit könnten auch Lücken gefüllt, Unsicherheiten geklärt und Fehler — sofern es solche gäbe — korrigiert werden.«²²

Was die Ausarbeitung des christologischen Kapitels in Puebla anlangt, so wurde die erwähnte doktrinale Richtung von den Kommissionsmitgliedern und den offiziellen theologischen Experten gegen Einflüsse der Befreiungstheologen »von außen« beibehalten und verteidigt. Die Befreiungstheologen hatten nur die Möglichkeit, von außen über einzelne Bischöfe, von denen sie konsultiert wurden — z. T. waren sie auch deren persönliche Berater — in die Konferenz zu wirken. Gelegenheit dazu bot die Arbeitsweise der Konferenz in »vier Redaktionsphasen« (Lesungen). Jedes Konferenzmitglied, das zwar nur einer der 21 Kommissionen angehörte, konnte während der Lesungen ebenfalls Einfluß auf die von den anderen Kommissionen verfaßten Texte nehmen.

Ein genereller Alternativvorschlag »von außen« zum Aufbau des Kapitels, der vom historischen Jesus und vom Reich Gottes ausging, konnte sich gegen das Schema »von innen«, das sich in allen vier Redaktionen durchhielt, nicht durchsetzen.²³ In der Folge konzentrierten sich alle Anstrengungen sowohl von außen wie auch von innen darauf, den vorgeschlagenen Text zu verbessern, anzureichern bzw. das aus der jeweiligen Sicht weniger Gute zu beseitigen.²⁴ Verbesserungen und Anreicherungen verfolgten beispielsweise das Ziel, den Text im lateinamerikanischen Kontext zu erden. Die Nr. 173 steuert

²¹ Vgl. T. Cabestrero, *Los teólogos de la liberación en Puebla*, Madrid 1979, S. 7.

²² A. a. O., S. 57.

²³ Vgl. J. Sobrino, *Reflexiones sobre el documento de cristología de Puebla*, in: *Panorama de la teología latinoamericana V.*, Puebla, Salamanca 1981, S. 159–173, hier S. 161; vgl. auch Mons. Mejía, a. a. O., S. 24.

²⁴ Vgl. zum folgenden Mejía, a. a. O., S. 24–29; J. Sobrino, a. a. O., S. 163–168.

nicht nur gegen eine triumphalistische Sicht, indem man sich zu den Unzulänglichkeiten in der Verkündigung bekennt. Nr. 173 bezieht sich auch auf die rückliegenden 500 Jahre, auf Medellín, die Basisgemeinden und die gegenwärtige Suche des neuen Antlitzes Christi im Gottesvolk, dessen legitimes Streben nach integraler Befreiung mit dieser Suche verbunden wird. Während im Text der zweiten Redaktion von Befreiung nur viermal die Rede ist, findet sich der Terminus Befreiung im Schlußtext in einer ganzen Reihe von gewichtigen Nummern: so wird die Wahrheit des Glaubens über Jesus Christus als »befreiende Lehre« verstanden (180); Gott Vater gelobt Befreiung aller Menschen von der Sünde und ihren Konsequenzen und beginnt sie zu verwirklichen (187); die lateinamerikanische Kirche will das wahre Antlitz Christi verkündigen, in dem Gott Vater und der Heilige Geist aufscheinen, und der die wahre und ganzheitliche Befreiung aller insgesamt und jeden einzelnen unseres Volkes verkündet (189); das von Sünden und Schmerzen heimgesuchte Volk erhofft die Befreiung, die Jesus ihm verheißt (190); der Gekreuzigte ist der gehorsame Sohn, der angesichts der erlösenden Gerechtigkeit seines Vaters, den Schrei nach Befreiung und Erlösung aller Menschen Gestalt (»encarna«) annehmen läßt (194). Zum Schluß des christologischen Kapitels wird ausgesagt, daß Evangelisierung uns teilhaben läßt an den Seufzern des Geistes, der die gesamte Schöpfung befreien möchte und uns zu dieser Befreiung bewegt (219). In all diesen Verbindungen wird der Ausdruck »Befreiung« an ein lateinamerikanisches Verständnis angenähert.

Im Unterschied zu den ersten drei Redaktionen erscheint im Schlußtext auch der in der lateinamerikanischen Christologie so wichtige Gedanke der Gegenwart des Auferstandenen in der kirchlichen Gemeinschaft und es wird ausgeführt, daß er sich »mit einer besonderen Zärtlichkeit (ternura) mit den Schwächsten und Armen identifizieren (Mt 25,40)« wolle (196).

Der Erzbischof von Panama, McGrath, berichtet, daß die beiden ersten Redaktionen von einem Teil der Konferenzteilnehmer »als sehr formalistisch und essentialistisch, quasi im Stil eines dogmatischen Glaubensbekenntnisses kritisiert wurden«, andere Teilnehmer aber dies als notwendig verteidigten.²⁵ Im Gesamturteil folgert McGrath, daß — ungeachtet aller Verbesserungen — »über Christus ein sehr doktrinaler, aber nicht polemischer Text entwickelt wurde«.²⁶

5. Implizit christologische Aussagen im Puebla-Dokument

Über diese insgesamt »doktrinale« Weise gehen Texte Pueblas außerhalb des christologischen Kapitels hinaus. Was häufig an dem christologischen Kapitel als sehr abstrakt, distanziert und mit geringer Verbindung zum konkreten lateinamerikanischen Kontext, zur lateinamerikanischen Kirche und ihrer Pastoral kritisiert wird, schaffen diese anderen implizit christologischen Texte Pueblas hervorragend auszugleichen. An erster Stelle sei verwiesen auf die Arbeit der ersten Kommission, die sich mit der »sozio-kulturellen Sicht der lateinamerikanischen Realität« befaßte. In den Nm. 15–71 wird die Realität der Völker

²⁵ M. G. McGrath, *El mensaje vivo de Puebla*, Bogotá 1981, S. 40.

²⁶ A. a. O., S. 41.

und Menschen Lateinamerikas in verschiedenen Dimensionen (historisch, politisch, wirtschaftlich, kulturell, sozial) eindrücklich beschrieben wie auch die Hoffnungen und Erregenschaften, Leiden und Ängste der Menschen im lateinamerikanischen Kontext. Diese Beschreibung und Analyse der Realität gewinnt aber eine spezifische Qualität dadurch, daß aufgrund der »Sicht im Lichte des Glaubens« eine ungeahnte Tiefendimension eröffnet wird: Leiden und Ängste, die von Menschen bewirkte Verarmung und Verelendung der breiten Volksmassen Lateinamerikas werden mit dem Schöpfungsplan Gottes korreliert und als soziale Sünde gebrandmarkt. In geradezu unvergleichlicher — auch sprachlich — Weise gelingt den Bischöfen eine christologische Deutung, indem sie in den verschiedenen sozialen Gruppierungen der Armen konkret das »Leidensantlitz Christi« entdecken (31–39), den »Christus präsens«, der anfragt und herausfordert, da die unveräußerlichen Rechte der Menschen als Ebenbild Gottes, die Menschenrechte, das Recht auf kulturelle Identität und eigene Werte mißachtet und verletzt werden (40–53). Hier wird Christologie aus dem gesellschaftlichen Kontext geboten, realitätsnah und mit einer immensen Relevanz für die Pastoral in Lateinamerika. Mit den Aussagen über diese »Realpräsenz« Christi in den Armen kann pastorales Wirken den Menschen heute in schwieriger Situation die Liebe Christi erschließen. Dieses pastorale Anliegen hatten sich die Bischöfe ja als wichtiges gesetzt.

Ähnlich dicht und relevant für die Pastoral gelingt dies in dem Kapitel über die »vorrangige Option für die Armen« (1134–1165), erarbeitet von der 18. Kommission. In der Nr. 1140 bildet es in gewisser Weise das Komplementärstück zu den Nrn. 31–39. Während dort von der Identifizierung Christi mit den Armen gesprochen wird, erfolgt hier die Aufforderung an die Mitglieder der Kirche, sich mit dem »Armen-Christus« (»Cristo pobre«) und den Armen zu identifizieren: »Der Dienst an den Armen erfordert in der Tat eine ständige Umkehr und Läuterung aller Christen, damit täglich eine immer vollständigere Identifizierung mit dem »Armen-Christus« und den Armen erreicht wird.« (1140) Im Rückbezug auf mehrere neutestamentliche Texte, auf *Lumen gentium*, *Evangelii nuntiandi*, *Medellín* und zwei Ansprachen Johannes Paul II. wird entfaltet, daß das Erbarmen Gottes — ungeachtet der moralischen Qualität der Armen — der Grund ist, der die Armen zu Bevorzugten Gottes werden läßt, und sich Gott in Jesus in diese Welt der Armen inkarniert, um die Menschen zu erlösen.

Aus einem solchen Verständnis Jesu Christi, das biblische und lateinamerikanische Realität (mit ihren strukturellen Deformationen/Sünden) korreliert, erwächst die Einsicht in den vorrangigen — nicht ausschließlichen — Dienst am Armen als Mittel der Nachfolge Christi.²⁷ Arme und Nicht-Arme auf diese Weise aus der Werthaftigkeit des Armen vor Gott in Relation gesetzt, kann als Folgerung dann auch das »evangelisatorische Potential« (1147) der Armen für die Kirche nach sich ziehen: die Tatsache der Existenz der Armen als solche ruft zur Umkehr (die auch eine strukturelle Umkehr impliziert) und in die Nachfolge Christi. Ziel der vorrangigen Option für die Armen ist die Verkündigung Christi, des Erlösers, der in den Bemühungen um die Befreiung hilft (1153) und in die

²⁷ Der Nachfolge-Gedanke wird ähnlich auch im Abschnitt über die Ordensleute, III. Kap. II, 2, insbesondere 2.2. ausgeführt.

Gemeinschaft mit dem Vater und den Menschen führt (vgl. 1141–1153, vgl. auch 482–85).

Der Abschnitt zur vorrangigen Option für die Armen läßt eine »Nachfolge-Christologie« durchscheinen. In der Inkarnation Jesu, seiner Identifizierung mit den Armen, was er lehrte und tat, sein Leiden und Sterben, in dem er die Armut am stärksten ausdrückte (Phil 2,2–5), erschließt er Gott (1141 f) und ruft zur Bekehrung in der Nachfolge (1147, 1145).

Der Einfluß von Befreiungstheologen, jener »Teilnehmer« an Puebla »von außen« und ihrer Schriften läßt sich nicht verleugnen.

Der Moderator der christologischen Kommission, Kardinal Muñoz, schreibt einleitend in seinem Beitrag zur christologischen Erklärung Pueblas, daß die »theologische Reflexion sich während mehr als 400 Jahre in unseren lateinamerikanischen Kirchen gänzlich auf die kraftvolle Theologie der Gegenreformation gründete.«²⁸ Während des Jahrzehnts, das der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín folgte, »entstand in unserem Amerika eine theologische Produktion mit neuen und originellen Kennzeichen« und »zum ersten Mal in unserer Kirche eine eigenständige Reflexionspraxis.« »Das Thema der Befreiung, in Medellín als ein wichtiger Brennpunkt entdeckt«²⁹, bewegt diese Theologie und bewegte auch die Bischöfe in Puebla. Daß sich im Zueinander von gewohnten, traditionellen und neuen Formulierungen Spannungen ergeben, dürfte niemanden verwundern. Wenn also in Puebla — wie bereits in Medellín — viel von Befreiung gesprochen wurde, so verwundert es doch ein wenig, daß Jesus Christus zwar als Richter, König etc. bezeichnet wird, der Titel »Jesucristo liberador« aber erst in der Botschaft an die Völker Lateinamerikas in dem Schlußbekenntnis auftaucht: »Gott ist im Herzen Lateinamerikas durch Jesus Christus, den Befreier, gegenwärtig und lebendig.«³⁰

Insgesamt wird niemand bestreiten, daß das christologische Kapitel Pueblas vergleichsweise sehr abstrakt und doktrinal ausgefallen ist, und daß es die traditionelle Lehre mit bekannten Formulierungen präsentiert. Die implizit christologischen Aussagen im sonstigen Dokument hingegen korrelieren ungleich mehr die Lebenswirklichkeit der Menschen Lateinamerikas mit dem Heilswirken Gottes in Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Während das christologische Kapitel eigenartig »unverknüpft« im Gesamtdokument steht, spielen die implizit christologischen Teile in viel stärkerem Masse eine inspirierende Rolle. Noch einmal sei darauf verwiesen, wie sehr sich gerade hier die Arbeiten von Befreiungstheologen bzw. ihr Sich-einlassen auf die Konferenz und ihr Mitgestalten an dieser »von außen« bemerkbar machten. Ihre Kritiker hatten vermutet, sie würden eine Art »Gegen-Puebla«-Versammlung betreiben. Schließlich ließen sich die meisten Bischöfe von der Qualität ihrer Arbeit und ihrem »consentire« in einer entscheidenden Phase der Kirche Lateinamerikas überzeugen. Kardinal Lorscheider, Erzbischof Helder Cámara u. a. sprachen dies auch öffentlich aus.³¹ Von diesem Verlauf des Prozesses in

²⁸ P. Muñoz, a. a. O., S. 10.

²⁹ A. a. O., S. 11.

³⁰ Botschaft, Nr. 9.

³¹ Vg. T. Caestrero, a. a. O., S. 8 und S. 55.

Puebla selbst hätte man für die Folgezeit und die Vorbereitung der IV. Generalversammlung in Santo Domingo 1992 eine entspanntere Atmosphäre erwarten dürfen.

6. Ausblick auf die Vorbereitung der Konferenz von Santo Domingo

Mir scheint es wichtig, vor Santo Domingo auf die Ereignisse von Puebla zurückzublicken, um von daher zu einer gelasseneren Einschätzung zu gelangen. Die Vorbereitungsphasen scheinen sich zu gleichen. Wiederum sind nämlich im Vorfeld der Konferenz viele Spannungen und Konflikte aufgetreten, die zum Teil auch öffentlich in der Presse ausgetragen wurden. Gerüchte, Gerede und allerlei negative Vermutungen führten immer tiefer hinein in eine resignative Grundstimmung. Was kann schon aus einer Konferenz werden, die ohnehin schon belastet wird durch die Diskussion um die »Feier des Quinto Centenarios«? Nach Puebla war es nicht gelungen, die während der Konferenz von Bischof Piñera genannten Spannungen im theologischen Bereich zu klären. Unter dem CELAM-Präsidenten Castrillón wurde zwar der Versuch gestartet, einen Dialog im Sinne von Piñera zustande zu bringen, aber auf Grund verschiedener Machenschaften wurde dies schließlich hintertrieben. Wiederum eine verlorene Chance. Statt dessen scheint sich der Graben während der 80er-Jahre beispielsweise über die Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung und die CLAR, in die auch Rom unmittelbar einbezogen wurde, vertieft zu haben. Gegenseitiges Mißtrauen kennzeichnet die Lage.

In der verschärften Krisenzeit Lateinamerikas wäre ein Dialog und ein Miteinander innerhalb der Kirche besonders wichtig gewesen und es schmerzt zu sehen, wie aus bestimmten Erfahrungen und Einsichten in Puebla letztlich keine handlungsrelevanten Konsequenzen folgten. Solche wären umso nötiger, da gegenwärtig (noch) von der Kirche ein klärendes und wegweisendes Reden und Handeln in dem krisengeschüttelten Kontinent erwartet werden. Die 80er-Jahre gelten ja in Lateinamerika allgemein als ein »verlorenes Jahrzehnt«. Ja, schlimmer noch. Die Situation hat sich für die Menschen im Durchschnitt sogar wesentlich verschlechtert. Zwar ist in den meisten Ländern — formal betrachtet — die Demokratie zurückgekehrt. Aber eben nur **formal**. Ein allgemeiner Vertrauensverlust in die Regierungen, politischen Parteien, Institutionen etc. greift immer stärker um sich. Dies wirkt umso bedrückender und lähmender, als keine lateinamerikanische Alternative bisher erkennbar wird. Gegen die Übermacht des ungebremsten neoliberalistischen Wirtschaftsmodells scheint noch kein Kraut gewachsen zu sein, und es reißt so rücksichtslos immer weitere Bevölkerungskreise in die Verarmung und Verelendung.

Gerade in einer solch allgemeinen Krisen- und Konfliktsituation wäre es wichtig, daß die Kirche, die in Lateinamerika noch länderübergreifend die einzige Institution ist, der die Menschen in hohem Masse vertrauen, dieses in sie gesetzte Vertrauen erfüllte und nicht durch innerkirchliche Querelen aufs Spiel setzte. Alle ihr zur Verfügung stehenden Kräfte müßten in diesem Dienst an den Menschen gebündelt werden.

Wie sich in Medellín und Puebla erwies, erlangt die Kirche eine besondere Glaubwürdigkeit durch die Verbindung von Glaube und Alltag, von Profan- und Heilsgeschichte, d. h. die Verkündigung der christlichen Lehre aus der Perspektive der Realität der Men-

schen. Dies betrifft selbstverständlich auch die Christologie als Zentrum des Glaubens. Wie ist es um christologische Vorstellungen in den Vorbereitungsdokumenten von Santo Domingo bestellt? Es lassen sich zwei sehr unterschiedliche Phasen während der Vorbereitungszeit ausmachen.

1. Phase

Wie bereits angedeutet, scheint sich während der ersten Phase einiges von dem Unlieb-samen der Vorbereitungszeit Pueblas zu wiederholen: Wie damals so kennzeichnete auch nun die Situation eine tiefe Spaltung. Befreiungstheologen und -theologinnen wurden wiederum von der Ausarbeitung der verschiedenen Arbeitspapiere gezielt ferngehalten.

Nach mehreren internen »Instrumentos de Recolección« (1988) wurde 1989 eine erste Fassung des *Konsultationsdokuments* erstellt,³² das nur einer kleinen Personengruppe zur Kenntnis gegeben wurde. Als erstes öffentliches Dokument erschien am 6.2.1990 das »Instrumentum Preparatorio«.³³ Die einzelnen Bischofskonferenzen wurden hierzu bis zum 15.1.1991 um Stellungnahme gebeten. Sein Thema ist die Neuevangelisierung für eine neue Kultur, d. h. die »moderne Kultur« mit ihrer Gefahr der Säkularisierung. Eigenartig an diesem Dokument ist ein Annex »Die Neuevangelisierung: Entstehung und Leitlinien eines missionarischen Projektes« (S. 181–200). Im Unterschied zum Dokument selbst, das sogar die übliche in Lateinamerika verwendete Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« verläßt und auch nicht die Ausrichtung Medellíns und Pueblas weiterführt, wird im Annex die Verbindung zu Medellín und Puebla, meist unter Berufung auf Aussagen des Papstes zur Neuevangelisierung, gewahrt (vgl. z. B. S. 190, 192).

Zum Abschluß der 23. ordentlichen CELAM-Generalversammlung im April 1991, bei der ein neues Präsidium gewählt wurde, überreichte man den Teilnehmern auch das Konsultationsdokument. Dieses Dokument war von einer Gruppe von 13 Personen unter extremem Zeitdruck erstellt und obwohl von den Beteiligten selbst als »unreif« eingestuft, wohl aus eher »taktischen« Gründen rasch veröffentlicht worden. Weil der Zeitmangel so groß war, konnten auch die Kritiken und Anregungen der Bischofskonferenzen zum Präparationsdokument nicht verarbeitet werden.

Nach christologischen Aussagen muß man im Präparationsdokument — selbst im theologischen Teil (833–974) — fast vergeblich suchen. Die wenigen Nummern bringen spärliche Wiederholungen (923 und 924). Etwas mehr wird im Konsultationsdokument über Jesus Christus gesprochen (259–262; 304–311; 341–345). Die Aussagen bleiben aber blaß und erreichen in keiner Weise auch nur annähernd die Kraft des Konsultationsdokuments von Puebla geschweige denn den Text von Puebla selbst. Der Befund der ersten Phase ist letztlich ein trauriger, wenn man die vielen pastoralen und theologischen Bemühungen seit Puebla in der Kirche Lateinamerikas betrachtet. Den Dokumenten nach zu schließen, hätte es anscheinend beispielsweise während des intensiven theologischen

³² Im folgenden beziehe ich mich auf die betreffenden Aussagen der einzelnen Dokumente bzw. auf Mitteilungen von Gewährsleuten aus Lateinamerika.

³³ Im folgenden beziehe ich mich auf die Ausgabe, die in Ecuador veröffentlicht worden ist, ohne Jahresangabe: CELAM, Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Klärungsprozesses von 1984–1986 oder durch die spirituelle Vertiefung in der Pastoral angesichts der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Herausforderungen an die Gesellschaft — verwiesen sei auf die strukturelle und politische Gewalt — keine christologischen Verdichtungen gegeben.

2. Phase

Eine grundlegende Veränderung trat sozusagen in letzter Minute mit einem Vorbereitungsseminar vom 8.–26. Juli 1991 in Bogotá ein. Zu diesem wurden von jeder Bischofskonferenz zwei Verantwortliche für die Vorbereitung von Santo Domingo eingeladen. Dem neuen Generalsekretär Mons. Damasceno Assis, Weihbischof von Brasilia, gelang es ein Klima der Offenheit zu schaffen; so wurde z. B. kritisiert, daß die Beiträge der Bischofskonferenzen im Konsultationsdokument nicht verarbeitet worden waren; das Klima des Mißtrauens, der Vorurteile und Spannungen in der Kirche wurde moniert. Mit der »*Prima Relatio*«³⁴, der Dokumentation der genannten Beiträge der Bischofskonferenz (Oktober 1991), löste der Sekretär des CELAM sein dem Vorbereitungsseminar gemachtes Versprechen ein und konnte dadurch auch die Bischofskonferenzen zu einer erneuten Anstrengung in Form von Beiträgen bis zum 5. 11. 1991 für die Erstellung des eigentlichen Arbeitsdokumentes motivieren.

Diese Beiträge wurden in der sogenannten »*Secunda Relatio*«³⁵ systematisiert »sin hacer un juicio de valor«, »ohne zu werten« (S. 3). Anhand eines kritischen Apparats können die Bischofskonferenzen und andere kirchliche Organismen verifizieren, inwieweit ihre Inhalte berücksichtigt wurden. Im Anhang (S. 170–209) werden detailliert die positiven und kritischen Aspekte sowie Vorschläge der einzelnen Bischofskonferenzen zum Konsultationsdokument präsentiert. Da heißt es z. B. positiv: Das Konsultationsdokument erlaubt den Dialog und ist offen (Mexiko; S. 183); oder lapidar zur Kritik: »Verlust des Leitfadens von Medellín und Puebla; zudem wird die ökonomische Analyse aus der Perspektive der ersten Welt gemacht« (Bischofskonferenz von Kolumbien, 2. Beitrag, S. 183); oder als Kritik: »Zurückkehren zur Methode »Sehen-Urteilen-Handeln« (Paraguay, S. 184, vgl. auch S. 193); oder zur Befreiungstheologie: »Die gesamte Kirche, auf ihren verschiedenen Ebenen, muß sich zur Theologie der Befreiung hinwenden« (Ecuador 1). »Es ist notwendig zu bekräftigen, daß diese theologische Richtung weiterhin Quelle der Reflexion bildet, da sie Leben und Hoffnung für unsere Menschen in Lateinamerika hervorbringt ...« (Paraguay, S. 193).

Die wenigen Zitate mögen belegen, wie sehr sich durch die »*Secunda Relatio*« die Vorbereitung verändert hat. Der besondere Wert besteht in der Vorgehensweise: nicht mehr eine kleine Expertenkommission — ausgesucht nach welchen Regeln auch immer — verfaßt für die Bischöfe ein Dokument. Die Vielfalt und der Reichtum der Beiträge der 22 Bischofskonferenzen selbst kommen viel mehr zur Sprache. Damit ist ein echter qualitativer Durchbruch in der Vorbereitung von Santo Domingo erreicht worden.

³⁴ Dieses Dokument ist nicht allgemein verbreitet worden; es steht mir nicht zur Verfügung.

³⁵ CELAM, *Secunda Relatio*, Bogotá, Februar 1992.

Vor allem auf der Basis der *Secunda Relatio* wurde das »Documento de Trabajo« erstellt³⁶. Es fand insgesamt eine recht positive Aufnahme und dürfte — im Unterschied zum Documento de Trabajo von Puebla — wohl Gegenstand der Arbeit in Santo Domingo werden. Aus Respekt vor dem noch offenen Beratungs- und Beschließungsprozeß der Kirche Lateinamerikas, der sich noch im Gang befindet und nicht **vor der Zeit** von außen bewertet werden soll, möchte ich diesen Text nicht mehr in die Analyse einbeziehen, sondern es bei der Etappe der *Secunda Relatio* belassen.

Markante christologische Aussagen in der *Secunda Relatio*

Entsprechend der Art des Dokuments, kann von der *Secunda Relatio* nicht eine systematisch entwickelte Christologie erwartet werden; es handelt sich bei ihr ja um eine Systematisierung der Aussagen der verschiedenen Bischofskonferenzen. Erwartet werden können aber jene christologischen Aspekte, die den verschiedenen Bischofskonferenzen gegenwärtig in Lateinamerika besonders wichtig erscheinen. Welches sind diese christologischen Aspekte?

Ein Wesensmerkmal besteht in der gelungenen **pastoralen** Ausrichtung: eine pastoral geprägte und nicht doktrinale Sicht und Sprechweise werden zugleich mit der »Neuen Evangelisierung« verbunden (S. 105–121). Das »Heute« Jesu Christi, seine Präsenz und Nähe helfen und begleiten. Jesus Christus ist unser »Zeitgenosse« (»contemporaneo nuestro«) in komplexen und schwierigen Aufgaben. Es wird nicht einfach das formale Bekenntnis im Sinne des Credo präsentiert, sondern eingeladen, Jesus in der dreifachen Form kennen- und liebenzulernen und zwar seine Person, seine Botschaft und seine Praxis (S. 93 f).

Jesus wird unter dem Doppelaspekt betrachtet: er ist der »erste Evangelisator« und das »Evangelium Gottes« (S. 92). Er *verkündet* das Reich Gottes; »seine Werke und Zeichen *sind* die Präsenz des Reiches« (S. 98).

Seine Reich-Gottes-Praxis also wird akzentuiert (vgl. insbesondere S. 96–98 u. ö.). Diese Zentrierung auf das Reich Gottes hin verbunden mit der präferentiellen Option für die Armen³⁷ umfaßt drei Dimensionen der Befreiung:

- Eine personale: Befreiung von persönlicher Sünde;
- eine soziale und geschichtliche: Befreiung von den Strukturen der Sünde;
- eine eschatologische: Befreiung vom Tod.

Wenn auch keine Dimension vernachlässigt werden darf, so wird dennoch aus dem spezifischen Kontext gewichtet: »aus lateinamerikanischer Sicht sehen wir es als dringend an, die soziale und geschichtliche Dimension der Befreiung, die ... ja dem Reich

³⁶ CELAM, Nueva Evangelización, Promoción Humana y cultura cristiana: Jesucristo ayer, hoy y siempre (cf. Hebreos 13,8), Bogotá, Juni 1992. Der Text wurde nach Rom zur Approbation geschickt und schließlich nach zwei Monaten gebilligt — entgegen aller Unkenrufe. Veränderungen des Documento de Trabajo in Rom kann ich nicht verifizieren, da mir der Text, der nach Rom ging, nicht zuhänden ist. Nach einer Information seien geringfügige Änderungen vorgenommen worden, nach einer anderen ebenfalls kritischen Informationsquelle jedoch nicht.

³⁷ Es wird an Puebla 1142 angeschlossen; vgl. S. 97, 108 u. ö.

Gottes eigen ist, wiederzugewinnen« (S. 79). Dieses Reich wird in Opposition zu dem »Anti-Reich« gesehen (S. 97) und mit der präferentiellen Option für die Armen verbunden. Dies geschieht im Anschluß an Medellín und Puebla, indem nicht nur das Kapitel über die vorrangige Option für die Armen Pueblas aufgenommen wird, sondern auch das Bild von dem Leidensantlitz Christi in den Armen. »Diese sind die Bevorzugten Gottes, nicht etwa weil sie gut sind, sondern weil sie Opfer der Sünden ihrer Brüder sind. Gottes Güte erweist sich, indem er Beschützer und Verteidiger der Armen und Schwachen ist. Die präferentielle Option für die Armen ist eine evangelische Option, die ... eine neue und originale Weise ist, unter der der Herr alle Menschen zum Heil ruft.« (S. 108)

Der Aspekt des »Konfliktes« in der christologischen Diskussion, mit dem man sich vor und in Puebla so schwer getan hatte, um den Tod Jesu nicht als von »außen«, von Menschen aufgezwungen und nicht kohärent mit der Heilsgeschichte erscheinen zu lassen, wird unter der prophetischen Dimension der Verkündigung und Anklage (»anunciar« und »denunciar«) hier gleichsam organisch ohne Berührungsangst eingeführt: Aus Jesu »klaren und entschiedenen Positionen erwachsen Konflikt und Verfolgung«. »Aber Jesus blieb seinem Vater und der Sache der Unterdrückten treu« (S. 92). Aus der theologischen Sicht Lateinamerikas wird immer wieder auf diesen Konfliktaspekt in der Christologie abgehoben: weit entfernt davon, die heilsgeschichtliche Sicht zu untergraben, geht es vielmehr darum, eine Nähe Jesu Christi zur Situation seiner Kirche gerade in der Verfolgung zu gewinnen (S. 166–168). Von daher verwundert es auch nicht, daß die Bischofskonferenz von Guatemala diesen Gedanken einbringt und darüberhinaus auf das Martyrium als besondere Qualifizierung der Nachfolgepraxis der lateinamerikanischen Kirche verweist (S. 92, 209, 218). Aufgrund »des Widerspruchs zwischen der sozialen Situation mit ihrer Ungerechtigkeit und dem Anspruch des Evangeliums«, der nicht von der »Anklage der Ungerechtigkeit und der Verkündigung Jesu, die die Kirche in Treue zu Christus erfüllt, zu trennen ist«, erleidet sie Verfolgung, gibt es Martyrium. »Jeder Märtyrer denunziert mit seinem Tod und Zeugnis, die strukturelle Sünde, eingenistet in den Strukturen der Sünde unserer Gesellschaft«. Mit ihrem Blut sind die Märtyrer »Samen der Erlösung«, und sie »geben Recht dem Kreuz Christi (»dan la razón a la cruz de Cristo«), aber vor allem machen sie (dadurch) die Hoffnung auf Auferstehung für das ganze Gottesvolk möglich« (S. 167). Eine »Nachfolgechristologie« erhält also aufgrund der spezifischen gegenwärtigen pastoralen Erfahrung der Kirche in Lateinamerika eine spezielle Färbung, die an die Urkirche gemahnt.

Wenn F.J. Schierse als eine Tendenz der neueren christologischen Interpretationsmodelle folgendes ausmacht, nämlich Jesus Christus »als das Maß des Menschen, als das unüberbietbare Modell der Menschlichkeit, der wahren Humanität«³⁸ zu betrachten, so füllt die *Secunda Relatio* dies auch inhaltlich kontextspezifisch. Die Aussage bleibt nicht etwa eine abgeleitete abstrakte Formel, sondern wird über die präferenzielle Option für die Armen aus der lateinamerikanischen Situation gefüllt: »Jesus, der Sohn Gottes und der Sohn Mariens« ist als Modell der »einzige normative Weg, der jedes Ringen um Befreiung (»lucha liberadora«), jegliche Transformation der Strukturen der Sünde ... inspiriert.« Er ist die »große Antwort des Vaters auf die Herausforderungen (interrogantes)

³⁸ F.J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1987⁵, S. 139.

des Lebens und zugleich seine große Anklage, die den Götzen entgegengestellt wird, die den lebendigen Gott zu ersetzen vorgeben« (S. 107).

Und wenn Schierse beklagt, daß sich die neueren Entwürfe bemühen, »Jesus Christus als die letzte Antwort auf die Sinnfrage des heutigen Menschen hinzustellen (anthropologisch, menscheitsgeschichtlich, kosmologisch)« und dabei zu formal und abstrakt und »ohne echt missionarische Wirkung« blieben (S. 139), so kann das schwerlich gelten von dem, was in der *Secunda Relatio* zusammengetragen wird. Meiner Meinung nach erwächst gerade aus ihr eine zentrale Anfrage an uns: Wie ist es um unser Mühen um die Sinnfrage gestellt angesichts der unzähligen Opfer, die die sogenannte gegenwärtige Welt- und Wirtschaftsordnung«, die ja gerade von den westlichen Industrienationen in ihren Regeln bestimmt wird, produzieren? Unsere Antwort als Christen auf die Zuspitzung der Sinnfrage angesichts dieser Opfer, die ja letztlich christologisch gehalten sein will, kommt um das Mitbedenken dieser vielen Millionen Opfer nicht herum. Christologische Aussagen von Bischofskonferenzen Lateinamerikas setzen gerade hier an und mühen sich, eine befreiende, dem Leben gegen den Tod dienende Praxis von Gottes Heilswirken in Jesus Christus zu bedenken, zu motivieren und mitzugestalten.

Komprimiert läßt sich vielleicht die spezifische Färbung der *Secunda Relatio* wie folgt kennzeichnen: Die vorrangige Option für die Armen, die Befreiung und die Gestaltung eines menschenwürdigen Lebens (»promoción humana«) im Horizont der jeweiligen Kulturen, inklusive der Volksfrömmigkeit, werden mit der Inkarnation, der Botschaft und der in den Beiträgen besonders betonten Reich-Gottes-Praxis Jesu verkoppelt. Dies geschieht indem biblische Aussagen und Bilder mit der lateinamerikanischen Realität und dem Auftrag der Kirche in ihr korreliert werden. Ein abschließendes Beispiel kann dies belegen: »Die Kirche richtet sich aus auf das Leben in dem sie Jesus, dem guten Hirten nachfolgt, der nicht nur sein Leben hingibt für seine Schafe, sondern sie auch verteidigt, die verlorenen sucht, sie heilt und auf sichere Weiden führt (Joh 10). Seine evangelisatorische Sendung ist Verteidigung des bedrohten Lebens, Befreiung von jeglichem Tod, und sie ist Kampf (»lucha«) zwischen dem Gott des Lebens und den Göttern des Todes.« (S. 112).