

auf, wie sehr die Haltung des Dialogs und das Bekenntnis zur eigenen Glaubensüberzeugung zuinnerst zusammengehören: „Nostra aetate kennt keine Theologie der Religionen ohne kirchlich-christologische Grammatik und ohne Verbindung zu Israel“ (25). *Martin Hasitschka SJ* untersucht einige „exklusivistische“ Texte des Neuen Testaments im Licht der frühchristlichen Missionstheologie, die von der Überzeugung getragen sind, „dass die Christusbotschaft zu allen Menschen gelangen soll und dass sie im Grunde für alle Völker und Kulturen zugänglich ist“ (42). *Josef M. Oesch* setzt sich mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum auseinander; auch wenn in den vergangenen Jahrzehnten ein „grundlegender Richtungswandel“ stattgefunden hat, steht eine „eingehende theologische Verarbeitung [...], die in die Verkündigung der Kirche eingehen kann, [...] noch aus“ (56). *Bernhard Kriegbaum SJ* behandelt den Topos „Kreuzzüge“, der manchen Extremisten als willkommenes „Begründung“ zum Aufbau eines Feindbildes gilt; ein nüchterner historischer Blick aber zeigt: „Tatsächlich dürfte die Aggressivität bestimmter islamistischer Kreise konkret eher mit der Erfahrung der Kolonialzeit zu tun haben als mit den Kreuzzügen“ (73). Einen ökumenisch bedenkenswerten Vorschlag bringt *Konrad Breitsching* ein, der ausgehend vom Modell der „unierten Ostkirchen“ fragt, ob nicht auch die lateinische Kirche in eigenberechtigte (Patriarchats-)Kirchen unterteilt werden könnte bzw. nichtkatholische Kirchen als „Rituskirchen“ anerkannt werden könnten, ohne dabei auf „ein organisationsrechtliches Zeugnis der Einheit“ (94) zu verzichten. *Wilhelm Guggenberger* stellt das unterschiedliche Gott-Welt-Verhältnis (bzw. Transzendenz-Immanenz-Verhältnis) der Religionen heraus, auf dem Hintergrund dieser Differenzierung erscheint die Würde des Menschen „dort am besten gewahrt, wo im Rahmen eines dramatischen Zueinander Menschen einem Gott begegnen, der in kritischer Solidarität zu ihnen steht“ (118). *Willibald Sandler* interpretiert den scheinbaren Gegensatz zwischen „Heilsnotwendigkeit der Kirche“ und „Heilsmöglichkeit für alle Menschen“ durch den Hinweis auf die Heilsmittlung und -bezeugung, die allen Christen aufgetragen ist, sowie auf die Fähigkeit, im Dialog mit Anders- oder Nichtglaubenden selbst Empfangende zu werden: „Kirche ist wesentlich bezeugend, sie ist missionarisch. Indem sie Christus den Menschen ‚bringt‘, findet sie ihn

neu für sich selber“ (138). *Petra Steinmair-Pösel* hebt das religionstheologische Potenzial im Ansatz „dramatischer Theologie“ hervor: es ist die Überzeugung, „dass nicht oberflächliche Versöhnung und Konfliktverdrängung zu wahrem Frieden führen, sondern nur jenes dramatische und gewaltfreie Austragen bzw. Ausleiden des Konfliktes, das sich bei großen Gestalten des Alten Testaments (Gottesknecht) zeigt und das in Jesus seinen verdichtenden Höhepunkt erreicht“ (160f).

Wer eine kurz gefasste und dennoch verlässliche Orientierung für die religionstheologische Diskussion sucht, findet in diesem Band profunde Anregungen aus unterschiedlichen Perspektiven der Theologie, die zur weiteren Auseinandersetzung einladen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ von Lengerke, Georg: Die Begegnung mit Christus im Armen (StSStH, Bd. 43). Echter, Würzburg 2007. (X, 362) Brosch. Euro 37,10 (A) /Euro 36,00 (D) CHF 62,10. ISBN 978-3-429-02852-7.

Armut ist eine bleibende Herausforderung, besonders dann, wenn wir sie nicht als Strafe, Schicksal, Zufall oder Ausdruck der Gottlosigkeit abtun, sondern in den Armen in besonderer Weise die Gegenwart Christi zu sehen versuchen. Der Autor geht in seiner Dissertation, die von Dr. Karl-Heinz Menke an der Universität Bonn 2006 betreut wurde und 2007 erschienen ist, der herausfordernden Frage nach der Gegenwart Christi in den Armen und Leidenden nach. Dabei geht es ihm vor allem um das sowohl „Ganz-beim-Menschen-Sein“ und als auch um das „Beim-Vater-Sein“ Jesu (4).

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Den ersten Teil, einen phänomenologischen Zugang zum Thema, teilt L. in drei Kapitel oder Erfahrungsräume des gelebten Glaubens an Christus (22–220). Zuerst bespricht er die Gegenwart Christi in den Armen im Kontext der Basisgemeinden Lateinamerikas (22–116), im zweiten Kapitel befasst er sich mit der „Katholischen Integrierten Gemeinde“ und ihrem Umgang mit den „geringsten“ Brüdern (117–163); schließlich erörtert er auf der Basis der eigenen Erfahrung und Mitarbeit, wie die „Arche“ in den Armen und Bedürftigen Christus wahr und ernst nimmt (164–216). Mit „Zwischenfragen“ fasst er den ersten Hauptteil zusammen und legt

die auftretenden Stärken und Defizite der drei Bereiche in kompakter Art und Weise vor.

Diese Zwischenfragen oder Themenkreise (I. Verhältnis Christus – Armen; II. Was ist das unterscheidend Christliche in der liebenden Hinwendung zu den Armen; III. Besondere Weise der Gegenwart Christi in den Armen im Vergleich zu andere Formen der Gegenwart und IV. Das Spezifikum der Gegenwart Christi im Armen) bilden den Übergang zum zweiten Teil, einem systematisch-theologischen Zugang um Thema (222–336).

Dies ist die Grundlage für die Zusammenschau am Ende der Arbeit (321–336). Mit dem katholischen Theologen H.U. von Balthasar und dem protestantischen D. Bonhoeffer werden auftretende Fragen aus dem ersten Teil theologisch reflektiert und weitergedacht. Der leitende Gedanke in diesen Überlegungen ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlöser und Erlösten.

Im ersten Kapitel *„Der Gekreuzigte in den Armen der Welt – die Basisgemeinden Lateinamerikas“*, stellt L. das Anliegen von G. Gutiérrez dar, der selbst aus ärmsten Verhältnissen kam. Wie kann man in sündhaften Situationen von Leid und Unterdrückung von der Gegenwart Christi sprechen? Das Heil für die individuell unterdrückte Person wird in diesem theologisch-praktischen Ansatz vor allem in der befreienden und revolutionären Tat des Menschen gesehen und gesucht. Die Reduktion auf die Gegenwart Christi in den Armen und Bekehrung als radikale Veränderung der Verhältnisse sind für L. in diesem Ansatz die herausfordernden Fragen.

Der Ansatz von I. Ellacuría und J. Sobrino (zwei weiteren Persönlichkeiten aus basisgemeindlicher Prägung) ist, dass „die unterdrückte Mehrheit des Menschen die Sünde der Welt auf ihrem Rücken“ trägt (60). Nicht mehr der individuell Leidende steht im Mittelpunkt der Überlegung, sondern die politisch und sozial unterdrückte und verelendete Menschheit als kollektive Größe, die von einer machthabenden Minderheit unterdrückt und ausgebeutet wird. Der irdisch leidende Jesus wird in engstem Zusammenhang mit dem verherrlichten Christus gesehen, der die Erlösung bringt. Das leidende Volk wird zum Träger der Erlösung und damit zum Heilssakrament. Hier zeichnet sich ein ekklesiologischer Konflikt ab, wenn „Leib Christi“ als „Kirche“ mit den Leidenden gleichgesetzt wird. Die Herausforderung in diesem Ansatz

besteht für den Autor darin, die Ähnlichkeit des Schicksals der gekreuzigten Völker mit Leben, Leiden und Auferstehung Jesu zu sehen, ohne seine einzigartige Heilsbedeutung zu verwässern (87f).

Im dritten Abschnitt des befreiungstheologischen Ansatzes geht der Autor mit C. Boff und J. Pixley der Frage nach, inwieweit die „Option für die Armen“ im Kontext der konkreten historischen Befreiung aus Unrechtssituationen als Option für Christus gesehen werden kann (92f). Die zentrale hermeneutische Determinante: die „Option für die Armen“ ist in diesem Ansatz immer auch Option für Christus. Die Armen werden als „Sakrament Jesu: Kundgebung und Mitteilung seines Geheimnisses, Ort seiner Offenbarung und Gegenwart“ gesehen (96). Boff und Pixley weiten „Armut“ auf alle Bedürftigen aus (sie sprechen von materieller, spiritueller und evangelischer Armut), wodurch sie die „Reichen“ nicht einfach marginalisieren, sondern aufzeigen, dass auch diese im Sinn von „Bedürftigen“ von den Unterdrückern befreit werden müssen. (114f).

Im zweiten Kapitel *„Christus in der Gemeinde der ‚geringsten Brüder‘ – Die Katholische integrierte Gemeinde“* werden deren Entstehungsgeschichte und Selbstverständnis sehr anschaulich und informativ vorgestellt. Die integrierte Gemeinde will in ihrer radikal gelebten biblischen Sozialordnung ein Gegengewicht zu einem verwässerten Humanismus setzen, wo caritative Aktivitäten aus der Praxis der Kirche ausgegliedert wurden. Erlösung durch Jesus Christus muss als kirchliches Handeln in der Welt und unter den Armen konkret erfahrbar sein; Glaube und Leben müssen eine Einheit bilden (118–125). Die konkrete Umsetzung hat gezeigt, dass die Annahme der Geringsten (vgl. Mt 25) eine heilende und heilsame Wirkung hat (143f). Manche Auslegungen von G. Lohfink (bes. Mt 25) werden aus seiner Erfahrung heraus verständlich, wenn er feststellt, dass „praktisch alle Texte des Neuen Testaments von Gemeinde reden, weil dieser Weg ohne Gemeinde nicht zu gehen ist“ (151). Für von Lengerke stellt sich die kritische Frage nach dem Verhältnis der Selbstständigkeit des Individuums zur Einbindung in die Gemeinde. Er hinterfragt auch die Überbetonung von deren heilsamer Wirkung. (154ff).

Die Darstellung der 1964 gegründeten und bereits weltweit verbreiteten „Arche“ ist aufgrund der persönlichen Erfahrung des Autors

besonders lebendig und ausführlich. Die Begegnung mit den behinderten Menschen ist für die Mitglieder (Vanier; Nouwen, ...) konkrete Begegnung mit Christus, der in seiner Kenosis leibliche Anteilnahme am Schicksal der Menschen genommen hat. Das Ziel der Arche liegt darin, für Menschen mit einer geistigen Behinderung menschliche Gemeinschaften zu schaffen und Zeichen der Hoffnung in einer zerrissenen Welt zu sein (167f). Armut wird hier als „nicht angenommen und unerwünscht, lästig und wertlos sein“ definiert (171); letztlich ist „alles Gestörtsein in der Beziehung zu Gott, dem Nächsten und sich selbst gemeint“ (213). Als heilend wird die Beziehung zu Gott und zueinander gelebt und erfahren (besonders in Kontemplation und der Feier von Festen), wobei Behinderte und nicht Behinderte einander beschenken. Mit-leiden und wechselseitiger Heilungsdienst aneinander prägen das Denken und Handeln in der Arche. So macht sich die Gemeinde den Schrei des einzelnen Armen zu eigen und baut mit an der Kirche als Leib Christi, wo jedes Glied seinen Platz hat (199). – L. weist darauf hin, dass ähnlich wie bei den Basisgemeinden auch hier darauf zu achten ist, dass das *Phänomen* der Gegenwart Christi in den Amen nicht zum *Kriterium* seiner Gegenwart erhoben wird (215).

Im Zweiten Teil, dem *systematisch-theologischen Zugang* zur Gegenwart Christi im Armen, hat der Autor H.U. v. Balthasar und D. Bonhoeffer zur systematischen Reflexion herangezogen, weil „beide die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlöser und Erlösten in den Mittelpunkt ihrer Reflexion gestellt haben“ (221). Im Zugang bei von Balthasar hebt der Autor am Bild der *Begegnung* hervor, dass darin die „Herrlichkeitsgestalt“ Jesu aufleuchtet und das Absolute im Endlichen Gestalt annimmt; in der „Solidaritätschristologie“ (*Proexistenz*) geschieht dies nach dem Vorbild des leidenden Gottesknechtes im Nächsten, indem Jesus für das Geschöpf eintritt („exklusive Stellvertretung“). Nach dem Vorbild Jesu ist jeder Christ gefordert, für den anderen einzutreten (inklusive Stellvertretung). In dieser Begegnung erfährt er Christus im Armen. Es wird „in der Liebe des Menschen zum Menschen die Liebe Gottes zum Menschen [...] verherrlicht“ (238). „Das unterscheidend Christliche der Liebe zeigt sich darin, dass sie weiter geht, als Menschen normalerweise miteinander zu gehen bereit sind“ (241). Für Balthasar kann Orthopraxis nur in

der Nachahmung des von Jesus gesprochenen und der Kirche überlieferten Wortes liegen (Orthodoxie). Einen neuen Aspekt führt L. aus der Theologie Balthasars noch an, dass nämlich nach den Worten der Bergpredigt Armut auch „als Protest gegen die Leistungsreligion und des Selbermachenskönnens“ gesehen werden kann (266).

Als die drei Schlüsselbegriffe der Theologie Bonhoeffers arbeitet L. Christus als „Grenze“, als „Mitte“ und als „Mittler“ heraus. Die Grenze bestimmt die „Mitte“ des Menschen, die Gott einnimmt. Wenn der Mensch sich selbst an diese Stelle setzt (so die Auslegung Bonhoeffers von Gen 2,9), verliert er Gott und das Leben. Christus hat am Kreuz die Einheit von Grenze und Mitte als „Mittler“ wieder hergestellt. Er ist Mitte und „Mittler“ (283–285). In der Nächstenliebe stimmt der Mensch in den Willen Gottes mit ein und verwirklicht das spezifisch Christliche, das „Sonderliche“ (Luther) im „Über-sich-hinaus-Treten“ nach dem Vorbild Jesu. Das Kreuz ist das sichtbare Zeichen dafür (310f), wo sich zeigt, dass Christus nicht nur „pro me“ und „pro nobis“ da ist, sondern auch im „pro aliis“ (312). Im „pro aliis“ sieht Bonhoeffer im Einzelnen und in der kirchlichen Gemeinschaft jene Ethik entfaltet, die sakramentale Wirklichkeit ist, weil in ihr und durch sie die Gegenwart Christi Gestalt annimmt (304–307).

In einer Zusammenschau (321–336) greift L. auf die „Zwischenfragen“ nach dem ersten Teil zurück und konfrontiert den phänomenologischen Zugang mit dem theologischen. L. kann zeigen, dass sich durch die Einbeziehung der theologischen Reflexion die Schwerpunkte verschoben haben: Bei der Betrachtung des Themas „Armut“ bleibt er nicht bei einer phänomenologischen Erstbetroffenheit stehen. Balthasars ontologisch geprägte Theologie wird die stärker existenzielle Zugangsweise Bonhoeffers zur Seite gestellt, um einen möglichst breiten Horizont des Problems der Armut, des Leides und des Unrechts darzulegen.

Eine anregende und lesenswerte Arbeit, die ihre Stärken in der persönlich geprägten und spirituellen Darlegung der phänomenologischen Zugänge hat. Im theologischen Teil gelingt es dem Autor, die einschlägigen Entwürfe Balthasars und Bonhoeffers auf das Thema der Arbeit anzuwenden. Dabei werden die weitreichenden Konsequenzen und Notwendigkeit theologischer Feinarbeit ersichtlich. An diesem Punkt bleibt es dem Leser überlassen, oder einer

Habilitationsschrift, die Grundlegenden Erkenntnisse aus der Arbeit weiter zu entwickeln und die gegenwärtige Diskussion zu befruchten. Manche Passagen (auch in den Anmerkungen) könnten etwas gestrafft werden, angenehm fällt die sorgfältige und fast fehlerfreie Drucklegung der Arbeit auf.

Linz

Johann Hintermaier

THEOLOGIE INTERKULTURELL

♦ Malek, Roman (Ed.): *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica/Monograph Series, L). Jointly published by Institut Monumenta Serica und China-Zentrum Sankt Augustin, Steyler Verlag. Vol. 1: Nettetal 2002. (391) Ln. Euro 41,20 (D). ISBN 978-3-8050-0477-0; Vol. 2: Nettetal 2003. (XVII und 451) Ln. Euro 61,70 (D). ISBN 978-3-8050-0478-7.

Roman Malek SVD, Sinologe und Direktor des Instituts „Monumenta Serica“ in Sankt Augustin bei Bonn, ist als hervorragender Fachmann für chinesische Religionen sowie für das Verhältnis von Christentum und chinesischer Kultur bekannt. Mit dem auf fünf Bände angelegten Werk „*The Chinese Face of Jesus Christ*“ legt er eine Sammlung von religionswissenschaftlichen, theologischen und historischen Beiträgen, von Quellentexten sowie von Bildmaterial vor, die zweifellos als sensationell angesehen werden kann. Ein international zusammengesetzter Mitarbeiterstab steuerte Überlegungen zu einer Frage bei, die im Bereich der westlichen Theologie und Kirche noch kaum Behandlung fand: Welches „Gesicht“ hat Jesus Christus in China? Malek unterscheidet in seiner Einführung im *ersten Band* acht Bedeutungen dessen, was im Chinesischen „Antlitz“ bedeutet (am ehesten entspricht ihm der Ausdruck *mianrong*, vgl. 24) und stellt mit *Cheng Chung-ying* fest: „Face‘ according to the Chinese understanding is ‚what presents a person‘ [...]. Face is ‚a mark of identification‘“ (24).

Es geht um eine Grundfrage kontextueller Theologie: „This book is a combination of historical, textual, hermeneutical, and theological perspectives on Jesus Christ in the Chinese context. It is not the aim of this collection to be representative of every aspect of history, theology, mission history, literature, art, etc. The first aim is simply to map out and present some of

the various and many faces and images, and to try to explore what was it that Chinese found in Jesus in each epoch of the history of Christianity in China. Is there anything ‚specifically Chinese‘ in the reception and understanding of Jesus – as the central Christian idea – in China? If so, what is it? Which contribution does it make to the understanding of Jesus and Christianity in general?“ (22). Malek gibt einen Überblick über die Entwicklung der „chinesischen Christologie“, angefangen von der Bezeichnung „Buddho-Daoist Messiah“ gegen Ende des ersten Jahrtausends – „the first known face of Jesus in China“ (36) – bis hin zur Vorstellung des 19. Jahrhunderts, Jesus sei „the ‚Elder Brother‘“ (so *Hong Xiuquan*, 43), und dem Entstehen neuer Jesus-Bilder nach der Machtübernahme der Kommunisten im Jahr 1949 (vgl. 49–51). Das ausgeprägte Problembewusstsein des Herausgebers zeigt sich darin, dass er noch vor den inhaltlichen Beiträgen einen Brief von *Paul H. Welte OP* abdruckt, der (unter dem ironisierenden Titel: „Does Jesus Christ need a facelift?“) kritische Rückfragen an den Ansatz kontextualisierender Christologie als solcher stellt. Weltes Kritik läuft auf den Appell hinaus: „Theologians and liturgists should never try to make Christ to look Chinese, but rather try to change the way the Chinese look for Jesus Christ and look at Christ; they should [...] face the fact that Jesus Christ is the brother of all human beings and claims to be and wants to say something more than they have ever met and heard before“ (61). Im Spannungsfeld dieser – von den Positionen Maleks und Weltes markierten – theologischen Hermeneutik sind die folgenden Beiträge zu lesen.

Nach einigen Vorüberlegungen zum Verhältnis der Prinzipien „*dao*“ und „*logos*“ – die vor allem angesichts der Frage der Inkarnation brisant werden („Although the doctrine of the incarnation is something unique to Christianity, the idea of the sage as true embodiment of *Tao* renders this doctrine more accessible to Taoist thought“ [*Joseph H. Wong*, 124]) –, stellt der *erste Teil* (157–292) Beiträge zum Verständnis Jesu Christi aus der *Tang*- bis zur *Yuan*-Dynastie (618–1367 unserer Zeitrechnung) vor. Es finden sich spannende Hinweise auf die vermutlich erste Präsenz christlicher Missionare – ostsyrische Mönche, die 635 in der Hauptstadt des chinesischen Reiches eintrafen und Fragmente des Johannesevangeliums in syrischer Sprache mit sich führten (vgl. *Yves Raguin SJ*,