

Jesus Christus aus der Sicht der Opfer

| Zur Christologie von Jon Sobrino

Jon Sobrino SJ gilt als der führende Christologe unter den lateinamerikanischen Befreiungstheologen. Aus einer baskischen Familie stammend, wurde er 1938 in Barcelona geboren. Er trat 1956 in das Noviziat der baskischen Jesuitenprovinz in Loyola ein und wurde ein Jahr später nach El Salvador in Zentralamerika geschickt. Seit 1974 doziert er Theologie an der Zentralamerikanischen Universität in San Salvador. Im Jahr 1976 erschien seine „Christologie aus der Sicht Lateinamerikas“¹, 1982 folgte sein zweites christologisches Buch mit dem Titel „Jesus in Lateinamerika. Seine Bedeutung für den Glauben und die Christologie“². 1991 und 1999 legte Sobrino mit den Büchern „Christologie der Befreiung“³ und „Der Glaube an Jesus Christus. Versuch aus der Sicht der Opfer“⁴ eine neue Christologie vor, die in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Im folgenden soll das letzte Buch vorgestellt werden, das noch nicht in deutscher Übersetzung vorliegt.

Sobrinos Blickwinkel ist partiell und in gewisser Weise parteiisch: Es ist die Sicht der unzähligen Opfer der menschlichen Geschichte und auch des Gottes dieser Opfer. Um diese sehr bewußt getroffene Entscheidung zu verstehen, ist ein gewisses Interesse an der Situation Lateinamerikas und insbesondere Zentralamerikas nötig. Jon Sobrino gehörte zur Gemeinschaft der sechs Jesuiten an der Zentralamerikanischen Universität, die zusammen mit zwei Frauen am 16. November 1989 von einem Sonderkommando der salvadorianischen Armee ermordet wurden. Er hat nur deswegen überlebt, weil er an diesem Tag nicht im Land war. El Salvador ist auch das Land, wo Erzbischof Oscar Romero am 24. März 1980 während der Feier der Eucharistie ermordet wurde – so wie einige wenige Heilige in der Vergangenheit. Inzwischen wurde ein Seligsprechungsverfahren für ihn eingeleitet. Die Ungerechtigkeit und die Gewalt haben Jon Sobrino sehr berührt. Mitunter vernimmt man in seinem Buch einen wirklichen Schrei des Leidens im Namen all jener, die „bedroht, verleumdet, eingekerkert, gefoltert und ermordet wurden“.

Diese bewegende und brennende Motivation hinter seinem Buch muß richtig verstanden werden. Man wird mit Recht sagen, daß sie nicht hinreichend ist, um eine Christologie zu schreiben. Aber sie sollte zugleich Aufmerksamkeit und Respekt gegenüber der Anstrengung eines Theologen wecken, der eine Christologie

vorlegt, die wissenschaftlich und wohlinformiert über die Vorgaben der Schrift, der Tradition und der zeitgenössischen christologischen Bewegung ist, die aber auch Zeugnis (martyrion) sein will.

Der Autor liest den christologischen Glauben neu, um ihn zu aktualisieren. Was können heute die Person und das Geheimnis Christi des Erlösers den Schwachen und den Kleinen sagen, all jenen, die von den Ungerechtigkeiten unserer Welt „gekreuzigt“ sind: von der Spaltung der menschlichen Familie in einige wenige Reiche und eine immense Zahl von Armen und vom Ausmaß der strukturellen ökonomischen Gewalt? Hat der Theologe und jetzige Kardinal Walter Kasper nicht vor einigen Jahren geschrieben, daß der Gesprächspartner der heutigen Theologie der „leidende Mensch“ sei? Aber auch wenn Sobrino von konkreten und besonderen Situationen ausgeht, so bewahrt er doch den Sinn für das Universelle: Er denkt nicht nur an den eigenen Kontinent. Er ist sich bewußt, daß die Perspektive der Opfer nicht zu einer Art „Allheilmittel“ werden darf und das Heil aller mit einschließen muß. Seine Christologie ist letztendlich nichts anderes als ein genuin theologischer Ausdruck der „vorrangigen Option für die Armen“.

Das Buch von Jon Sobrino zählt, wenn man dies so sagen kann, zur zweiten Generation der Theologie der Befreiung. Es ist sehr reflektiert und vermeidet einen vielleicht etwas naiven Überschwang vorausgehender Abhandlungen. Der Autor korrigiert sogar einige etwas flüchtige Ausdrücke seiner früheren Schriften. Es ist nicht zu sehen, wie man ihn der Ideologie verdächtigen könnte. Auf der anderen Seite betont der Autor klar, daß es sich um einen „Versuch“, nicht um ein Handbuch und auch nicht um eine christologische Summe handelt. Er antwortet auf die aktuelle Situation dadurch, daß er etwas hervorhebt, was zur Herzmitte des Geheimnisses Christi gehört und sich in der Beziehung zwischen „Jesus und den Armen“ und „Jesus und den Opfern“ ausdrückt. Er betrachtet die Armen entsprechend der Lehre vom jüngsten Gericht im 25. Kapitel des Matthäusevangeliums als Sakramente Gottes und der Gegenwart Jesu unter uns. Ehrlicher Weise fragt er sich sogar, ob Theologen, die selber weder arm noch Opfer sind, eine christliche Theologie aus der Perspektive der Opfer treiben können.

Das Werk entzieht sich in keiner Weise dem Aufgabenkatalog jeder Christologie und konfrontiert seine Überlegung mit der antiken Christologie, so wie sie ins Neue Testament eingeschrieben ist und sich in der Patristik entwickelt hat, um sich in den Entscheidungen der großen alten Konzilien niederzuschlagen. Diesem langen Durchgang geht als Einführung eine vertiefte Reflexion über die Auferstehung voraus. Es handelt sich also um drei große Teile, die wir kurz durchgehen werden.

I. Die Auferstehung Jesu

Der Auferstandene ist der Gekreuzigte

Die Auferstehung Jesu ist die zentrale Wirklichkeit unseres Heils. Sie bringt besonders den Wert zum Ausdruck, der darin dem Leib in seiner sozialen Dimension und seiner kosmischen Größe zuerkannt wird. Wir sind eingeladen, Christus wie Auferstandene nachzufolgen. In diesem Licht weiß der Gläubige, wer Gott und wer Jesus Christus ist. Aber erlaubt uns die Auferstehung Christi, unter den Bedingungen unserer geschichtlichen Existenz wie Auferstandene zu leben? Als eschatologische Fülle und als triumphaler Sieg spiegelt sie sich in der Geschichte, um uns Hoffnung, Freiheit und Geschmack an der Nachfolge Christi zu vermitteln. Aber das frühe Kerygma verkündet das Kreuz und die Auferstehung in ihrer untrennbaren Verbundenheit. Die Gekreuzigten der Geschichte befinden sich damit an dem Ort, der am besten geeignet ist, um die Auferstehung Jesu zu verstehen. Die Hoffnung des gekreuzigten Volkes ist es, ein auferstandenes Volk zu werden. Diese Sicht führt zu einer dreifachen Analyse: hermeneutisch, historisch und theologisch.

Die Auferstehung erzählt den Einbruch der Eschatologie in das Christusergebnis: Der gekreuzigte Jesus, das unschuldige und auferweckte Opfer, zeigt nicht nur die Macht Gottes über den Tod, sondern auch über die Ungerechtigkeit, die die Opfer hervorbringt. Der Autor bezieht sich hier auf die Hermeneutik einiger europäischer Theologen, Protestanten und Katholiken, um aus ihren Studien das Thema der Hoffnung herauszuziehen, das sowohl von Wolfhart Pannenberg als auch Jürgen Moltmann sowie im „Wagnis der Hoffnung“ unterstrichen wird, von dem Karl Rahner SJ gesprochen hat. Diese Perspektive wird ebenfalls in Lateinamerika von der Theologie der Befreiung entwickelt: Sie hofft, daß das Ende der Geschichte kein absurdes Scheitern sein wird, und daß ihre letzte Verwandlung eine Art von Kontinuität durch die radikale Diskontinuität hindurch beibehalten wird.

Die hermeneutischen Prinzipien müssen deshalb auch von den Opfern her ausgearbeitet werden. Der Autor greift die drei Grundfragen von Kant auf: „Was kann ich wissen? Was muß ich tun? Was darf ich hoffen?“, und er fügt ihnen eine vierte hinzu: „Was können wir feiern?“ Diese Fragen richtet er an die Auferstehung Jesu. Die Hoffnung der Gekreuzigten richtet sich darauf, daß das Leben über den Tod siegen wird, aber auch auf den endgültigen Sieg über die Ungerechtigkeit. Jahrhundertlang hat sich Israel nicht so sehr um das Problem des Todes gekümmert, wohl aber um den Skandal der Ungerechtigkeit in der Geschichte. Ihrerseits bringt die Auferstehung die Hoffnung auf den endgültigen Sieg Gottes über diese Welt der Ungerechtigkeit zum Ausdruck, die den Tod und die Opfer hervorbringt.

Diese Hoffnung muß heute erneuert werden. Die Auferstehung der Toten ist zuerst die Gerechtigkeit, die den Opfern zuteil wird. Die ersten Subjekte dieser Hoffnung sind die Opfer. Das Neueste und Unerhörteste der christlichen Botschaft ist

nicht, daß einer vor den anderen auferstanden ist, sondern daß es ausgerechnet dieser Verurteilte, dieser Gehängte und dieser Verlassene war. Das nimmt nichts weg von der Universalität der Hoffnung. Die Hoffnung der Gekreuzigten ist kein außerordentlicher, sondern der gewöhnlichste Ort. Vor und nach dem Kreuz Jesu gab und gibt es viele andere Kreuze. In der guten Nachricht von der Auferstehung verwirklicht sich ein für alle Mal die Gerechtigkeit, die einem Opfer zuteil wird.

Natürlich „wiederholen“ die Kreuze der Geschichte nicht das Kreuz Jesu, aber auf analoge Weise schaffen sie eine Öffnung hin auf „Zeichen der Auferstehung“ und auf das Kommen des Reiches Gottes. Heute werden viele Millionen von Menschen gekreuzigt, ermordet, gefoltert aufgrund der „strukturellen Ungerechtigkeit“. Dies ist der Ort der Universalisierung der Hoffnung, und die Auferstehung wird zum Symbol der Hoffnung: Die Bösen haben Jesus getötet, und Gott hat ihn auferweckt. Der Skandal der Ungerechtigkeit, der zum Tod führt, ist die christliche Form, die es erlaubt, sich mit dem Skandal des eigenen Todes zu konfrontieren. Die Hoffnung auf ein Jenseits des Todes ist auch eine Hoffnung gegen den Tod der Opfer. Wer die Opfer liebt und bereit ist, sich für sie im selben Schicksal hinzugeben, der kann eine Hoffnung für sich selbst in der Auferstehung Jesu haben. Dies ist der Beitrag, den die Theologie der Befreiung der transzendentalen Hoffnung jedes Menschen auf die Auferstehung hinzufügt.

Die aktuelle Praxis muß diese Gegebenheiten bestätigen. Es geht darum, das Kreuz des gekreuzigten Volkes zu tragen. Unsere Hoffnung, auferweckt zu werden, setzt voraus, daß wir auf eine gewisse Weise selber „Auferwecker“ sein müssen. Das geschieht durch eine konfliktgeladene Praxis zugunsten der Opfer, die die Möglichkeit in sich birgt, daß man selber zum Opfer wird. Es geht dabei um eine soziale und politische Praxis, welche die Strukturen verändern und sie in die Auferstehung einbeziehen muß. Dabei geht es nicht um den Anspruch, in der Geschichte wiederholen zu wollen, was Gott allein tun kann. Sobrino beruft sich hier auf Ignacio Ellacuría SJ, der sagte, man müsse das Kreuz eines gekreuzigten Volkes tragen in der Gerechtigkeit, im Frieden, in der Solidarität, dem Leben mit den Behinderten, in Gemeinschaft, Würde und Feier. Es sind diese partiellen Auferstehungen, die die Hoffnung auf die endgültige Auferstehung erzeugen können. Ebenso waren auch die von Jesus gewirkten Heilungen und Auferweckungen partiell, und doch erzeugten sie die Hoffnung auf die Auferstehung.

Als Auferstandene in der Geschichte leben

In seiner historischen Analyse greift Sobrino die Erzählungen von der Ostererfahrung, den Erscheinungen und vom leeren Grab auf. Die Wirklichkeit, auf die diese Erfahrungen verweisen, ist eine Erfahrung der Gnade: Es wurde den Jüngern gegeben, Jesus zu sehen (das berühmte „ophte“). Jesus wurde nicht nur gesehen,

sondern er gab sich zu sehen; diese Erfahrung ist eschatologisch, d. h. mit ihr ist das Ende der Zeiten angebrochen. Was sich zu sehen gegeben hat, ist die neue Wirklichkeit Jesu als das endgültige Handeln Gottes. Man muß also „zu Jesus zurückkehren“ und so wie die Evangelien die Beziehung zwischen dem Auferstandenen und dem Gekreuzigten aufrechterhalten.

Was ist historisch an der Auferstehung? „Es gibt Texte, und zwar im Neuen Testament, die aussagen, daß etwas mit den Jüngern Jesu geschehen ist, ein Ereignis, das sie einer Begegnung mit Jesus zuschreiben, den sie den ‚Auferweckten‘ nennen“ (124). Dies bildet die historische Grundlage des Ereignisses. In diesen Texten kommt eine sehr alte Tradition zum Ausdruck, und sie verdienen, daß man sie als historisch annimmt. Die Jünger haben eine radikale Wandlung erfahren. Sie hatten sich nach Galiläa zurückgezogen und waren zerstreut; auf überraschende Weise kehren sie in ein ungastliches und gefährliches Jerusalem zurück, um die frühchristliche Gemeinde zu bilden. Ihr Glaube an die Auferstehung ist demnach historisch und real. Aber für sie gibt es keinen Zweifel, daß diesem subjektiven Glauben eine objektive Wirklichkeit entspricht, die Jesus selbst widerfahren ist. Wir können also heute die Auferstehung Jesu aufgrund einer Fülle von Indizien mit einem vernünftigen Glauben annehmen: Gott hat Jesus wirklich auferweckt.

Können wir auf gleiche Weise einen Einbruch der Eschatologie in unsere eigene Geschichte erfahren? Es ist selbstverständlich, daß es in der Erfahrung der Auferstehung Jesu, wie sie die Jünger gemacht haben, etwas Unwiederholbares gibt. Aber wenn es auch für jene, die ihn nicht wie die ersten Jünger gesehen haben, möglich ist, „Jesus nachzufolgen“, ist die Annahme wahrscheinlich, daß es eine zu der Ostererfahrung analoge Erfahrung gibt. Mehrere Theologen haben dies hervorgehoben (besonders Karl Rahner SJ und Edward Schillebeeckx OP). Sobrino hält die verschiedenen Sichtweisen des frühen Christentums fest, die sich im Lauf der Geschichte wiederfinden und von denen sich sagen läßt, daß sie zu den Erscheinungen Jesu in einem analogen Verhältnis stehen.

Der andere Weg besteht in der Erfahrung des Einbruchs von etwas quasi Eschatologischem in unsere Wirklichkeit, wodurch ihre „letzte“ Dimension offengelegt wird („disclosure“). Der Autor führt dafür Beispiele von Menschen an, die nach El Salvador gekommen sind, um sich dort den Ärmsten zu widmen. Ihnen ist eine transzendente und theologale Dimension eigen. Sie treffen sich mit etwas, was Jesus in seinem eigenen Schicksal erlebt hat. Sie können zu einem besseren Verständnis der Erfahrung der Jünger verhelfen, und dazu, schon jetzt wie Auferstandene zu leben: Sie verwirklichen einen Aspekt der „sequela Christi“, der Nachfolge Christi, und sie tragen die Dimension des „Auferstehens“ in unsere Geschichte. Mehr in der Welt der Auferstehung zu leben, verlangt nicht, weniger in der Welt der Geschichte zu leben. Die Auferstehung Jesu ist die christliche Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit für die Opfer, auf die Frage ob letztlich der Sinn oder das Absurde vorherrschen.

Die Parteilichkeit Gottes

Im eigentlich theologischen Sinn ist die Auferstehung Jesu die Offenbarung Gottes als Gott. Sie sagt uns, wer Gott ist: Er ist derjenige, der Jesus auferweckt hat und der die Toten auferweckt. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament offenbart sich Gott im geschichtlichen Handeln. Er zeigt sogar die „Parteilichkeit“ seines befreienden Handelns im Exodus, der nicht nur eine bloß religiöse Interpretation zuläßt.

Der Autor zitiert viele Texte des Exodus, die klar eine historisch-politische Dimension haben: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid“ (Ex 3, 7f.). Der Zug durch das Rote Meer ist eine historische Wirklichkeit, die in dem Maß, wie sie sich auf Gott bezieht, zu einer kerygmatischen Aussage wird: „Gott hat Israel aus Ägypten befreit.“

Ausgehend von dieser Aussage geht der Glaube weiter zu einer doxologischen Aussage über Gott selbst: „Gott ist Befreier.“ Diese Parteilichkeit findet sich im Neuen Testament wieder: Es ist ein Opfer, das auferweckt wird, und diese Auferstehung schafft Gerechtigkeit durch seine Befreiung von einem gewaltsamen und ungerechten Tod. Die Auferstehung ist ein Sieg Gottes über die Götzen. Diese Götzen sind Gegner Gottes und tragen zur Ungerechtigkeit bei.

Das Geheimnis Gottes hat sich in Jesus offenbart als immer je größerer Gott („semper maior“), der sich zum immer je kleineren Gott („semper minor“) macht. Der Auferstandene ist der Gekreuzigte: Dies erklärt den erstaunlich großen Raum, der in den Evangelien der Passionserzählung gegeben wird. Dadurch offenbart sich Gott in einem als der ganz Andere und als Gott der Nähe und der Wesensverwandtschaft mit den Menschen. Die Auferstehung besagt Andersheit; das Kreuz besagt Wesensverwandtschaft. Gott geht in seiner Offenbarung weit über die Idee eines leidensunfähigen Gottes („apatheia“) hinaus, denn um das leidende Geschöpf zu erlösen, erlöst er es auf menschliche Weise, indem er seine Solidarität mit ihm zeigt.

Die Auferstehung ist auch Offenbarung Jesu. Zu diesem Thema analysiert der Autor scharfsinnig und zutreffend den vorösterlichen Glauben der Jünger an Jesus in der doppelten Hinsicht seiner Kontinuität und Diskontinuität mit ihrem österlichen Glauben. Die Jünger haben in Jesus zuerst den erhofften Messias erkannt; dies stellt bereits eine letzte Größe dar, die sich in Jesus zeigt und die Beziehung Jesu mit dem Reich Gottes berührt, das da ist, weil Jesus da ist. Die Neuheit des österlichen Glaubens rührt daher, daß der auf Jesus gerichtete Glaube von jetzt an den theologalen Skandal des Kreuzes mit einschließt.

Die Christologie, die nach Ostern beginnt, entwickelt sich dem Weg der Praxis entsprechend: Man muß Jesus mit seinem Wort und seinem Leben bekennen, d.h. das eigene Leben dem seinen gleichgestalten. Sein Leben für Christus hinzugeben ist

das praktische Äquivalent des rechtgläubigen Bekenntnisses; es ist die radikalste Weise, das Absolute in Jesus zu bekennen.

II. Christustitel

Ein klassischer Weg, um Rechenschaft über die Christologie des Neuen Testaments abzulegen, ist es, die verschiedenen Titel durchzugehen, mit denen ein Bekenntnis über die Person Jesu ausgedrückt wird. Das war der Weg von Ferdinand Hahn, Oscar Cullmann und vielen anderen. Auch Sobrino schlägt ihn ein und stellt sich gegenüber jedem Titel dieselbe Frage: Stellen diese herrschaftlichen Titel, die Jesus vom Neuen Testament zuerkannt werden, eine gute Nachricht für die Opfer dieser Welt dar? Welchen Sinngehalt tragen sie in unserer heutigen Wirklichkeit?

Denn wenn alle diese Titel die Beziehung Jesu zu Gott aussagen, so beziehen sie sich auch auf das konkrete Leben Jesu und bringen die Heilsbeziehung Jesu mit der Menschheit zum Ausdruck. Dabei gibt es auch die Möglichkeit, daß man sie auf eine abstrakte und formale Anwendung reduziert. Es geht also darum, sie zuerst in ihrem ursprünglichen Sinn zu studieren und dann in Bezug auf unsere geschichtliche Wirklichkeit. Diese Titel führen uns ins Ganze der Christologie ein: Sie bringen die Menschheit Christi zum Ausdruck, seine Göttlichkeit, seine eine Person und seine Heilsbedeutung. Was seine Menschheit betrifft, gilt es, das „wahrhaft Mensch“ („vere homo“) wohl zu unterscheiden vom „wahren Menschen“ („homo verus“).

Es ist leider nicht möglich, hier die biblische und theologische Analyse darzustellen, die zu jedem der Titel vorgelegt und schlüssig im Licht der zeitgenössischen Exegese durchgeführt wird. Exemplarisch soll nur kurz auf den ersten Titel eingegangen werden, den Sobrino untersucht: den des Hohenpriesters, d.h. des Heilsvermittlers. Er unterstreicht die theologale Revolution im Begriff des Priestertums, wie er im Hebräerbrief dargestellt wird, da dieser vor allem das Zugehen Gottes auf den Menschen hervorhebt. Diese Initiative zeigt die Wirklichkeit des transzendenten Gottes selbst, der, ohne seine Transzendenz aufzugeben, dem Menschen in Jesus nahegekommen ist. Diese Annäherung hat eine parteiische Seite, weil die Menschheit des Hohenpriesters sich in der Solidarität Jesu mit den Schwachen in der Barmherzigkeit, der Treue und der Selbsthingabe zeigt. So zeigt sich Christus als der „wahre Mensch“. Ist er für Gott der Sohn (die konstitutive vertikale Dimension) so ist er für die Menschen auch der Bruder (konstitutive Beziehung Jesu mit den Menschen und dem Reich Gottes)⁵.

III. Die christologischen Dogmen des vierten und fünften Jahrhunderts

Die christologischen Dogmen aus der Sicht der Opfer

Der dritte Teil des Werks greift die dogmatischen Definitionen der Christologie des 4. und 5. Jahrhunderts auf: Nizäa (325), Ephesus (431), Chalcedon (451) und die Folgen. Die Hauptthese besagt, daß die dogmatischen Formeln ihre Aufmerksamkeit auf die Person des Vermittlers konzentrieren und darin ihre ganze Richtigkeit bewahren, aber dies geschieht um den Preis einer Abschwächung der Wirklichkeit der Vermittlung des Reiches Gottes. Einmal mehr analysiert sie Sobrino aus der Sicht der Opfer und ihrem doxologischen Wert entsprechend. Er fördert mit diesem Zugang bis jetzt unbekannte Sinngehalte zutage und zeigt dabei die Lücken in den konziliaren Aussagen aufgrund ihrer Abstraktion und ihrer Loslösung von der Geschichte. Er bedauert, daß die begriffliche Fassung der Identität Christi aufgrund seiner Beziehung zum Vater nicht von derselben begrifflichen Fassung seiner Beziehung zum Reich Gottes begleitet wurde. Eine Christologie des Reiches Gottes in Jesus hätte helfen können, einige Verirrungen zu vermeiden, zu denen eine Christologie geführt hat, die zu sehr von Jesus und seinem Reich losgelöst war. Die dogmatischen Aussagen der Konzilien müssen demnach vervollständigt und interpretiert werden im Rückgriff auf den Ursprung der Christologie in der Person Jesu, auf seine transzendente Wirklichkeit und auf seine Geschichte.

Das „Prinzip Wirklichkeit“ erinnert daran, daß die biblischen Titel dem wirklichen und geschichtlichen Subjekt Jesus von Nazaret zugeschrieben wurden, denn der Glaube verweist uns immer auf das zurück, was wir von ihm gesehen und berührt haben. Dasselbe gilt für die dogmatischen Formeln. Wenn das nicäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis sich noch auf die Geschichte Jesu in der Erwähnung seiner Inkarnation, seiner Passion, seiner Auferstehung und Himmelfahrt bezieht, so hat Chalcedon diesen Kontakt bis zu dem Grad verloren, daß es die Notwendigkeit empfindet, dogmatisch auszusagen, daß Jesus wahrhaft Mensch war, was für die Evangelien eine Selbstverständlichkeit ist. Man vergißt dabei, daß die Christologie zuerst eine Erzählung war und eine Praxis erfordert. Die christliche Existenz der frühchristlichen Gemeinde war eine christologische Existenz, die Theorie und Praxis miteinander verband. Ebenso ist das Leben des Paulus ein praktischer Ausdruck seiner theoretischen Christologie. Die Apostel und die ersten Glaubenszeugen waren alle Märtyrer. Sie lebten eine praktische Christologie, während sie gleichzeitig eine theoretische Christologie lehrten. Seither haben sich die beiden Christologien voneinander geschieden.

Die Distanz zwischen Christologie und Praxis hat dazu beigetragen, daß die Christologie ungeschichtlich und zu „wissenschaftlich“ wurde. Doch diese muß eine Verbindung mit der Gemeinde bewahren und hinreichend „volkstümlich“ bleiben, d. h. die akademische Ebene übersteigen. Die Motivation der alten Christo-

logie war soteriologisch. Doch auch wenn sie eine großartige Sicht Christi bietet, so hat sie nichts Aktuelles mehr in Lateinamerika und anderen Regionen der Welt. Sie ist wirkungslos in der Beantwortung der heutigen Probleme geworden. Aber diese Feststellung entbindet den Theologen nicht davon, seine Reflexionen mit der dauerhaft regelnden Norm ihrer Definitionen zu konfrontieren.

Das erste untersuchte Konzil ist das von Nizäa, das die volle Gottheit Jesu als Sohn Gottes im starken Sinn verkündigt. Der Autor hält davon in der Linie von Christian Duquoc fest, daß diese trotz des Kreuzes getroffene Aussage einen leidensfähigen Gott verkündet. Die Väter haben die Göttlichkeit eines Gekreuzigten verkündigt. Was in der Schrift in einer funktionaleren Sprache ausgedrückt wurde, findet sich hier in seiner ganzen metaphysischen Strenge ausgesagt. Der Glaube antwortet damit auf einen grundlegenden Einwand: Entweder war Christus Gott und konnte nicht leiden; oder er hat gelitten und konnte folglich nicht Gott sein. Denn die Konzilsväter haben den traditionellen Glauben der Kirche bekannt, sie haben nichts Neues gesagt, sondern sie drücken die Beziehung Jesu zu Gott mit neuen Präzisierungen und Begriffen aus. In der Ablehnung jeglicher ontologischen „Zwischenetage“ zwischen Gott und Mensch vollzieht sich hier eine wirkliche Enthellenisierung des Glaubens. Es geht nicht einfach um die Gottheit im abstrakten Sinn des Wortes, sondern um den Sohn, der die Herrschaft mit dem Vater teilt. Das Konzil vollzieht so eine große theologale Revolution. Dem christologischen Prinzip wird eine theo-logische Voraussetzung hinzugefügt: In Gott gibt es Raum für Jesus.

Gleichwohl bleibt Nizäa einer essentialistischen und ungeschichtlichen Sicht Gottes verhaftet. Dieser Gott ist der transzendente Schöpfer des Universums, aber er ist kein Gott, der sich auf die geschichtlichen Prozesse einläßt, kein konkreter Gott, der dem Reich für die Armen den Weg bereitet und das Opfer Jesus auferweckt. Von daher umgeht das Konzil das Moment der Parteilichkeit in Gott, dieses dialektische Moment, wo Gott sich für die einen und gegen die anderen einsetzt. Und doch geschieht es auf diese Weise, daß Gott ohne Abstriche der Gott aller sein wird. Das Universelle wird vom Konkreten aus erreicht. Der Gott des Arius kann den Opfern kein Genüge leisten, denn wenn sie glauben, daß Gott den absoluten Vorrang hat und daß er allmächtig ist, glauben sie auch, daß sie inmitten der Unterdrückung die befreiende Dimension dieses Gottes entdecken und daß sie in einem gekreuzigten Gott die Befreiung finden. In alledem spielen die Gegensatzpaare der radikalen Andersheit und der innigsten Nähe als Heilskategorien ihre Rolle. Man findet dazu Analogien in den Gestalten von Erzbischof Romero, von Ignacio Ellacuría und so vielen Priestern, Ordensleuten und Laien. Soziologisch gesehen befanden sich die Personen in einer Situation der Alterität zu den Armen. Aber sie wollten den Armen nahe sein. Um diesen Preis konnten sie wirklich Zeugnis von der Gerechtigkeit Gottes ablegen.

Größe und Grenzen des Dogmas von Chalcedon

Die Definition des Konzils von Chalcedon umfaßt das Geheimnis Christi in seiner Gesamtheit und bildet den Gipfel in der Entwicklung der Vätertheologie. Die Größe von Chalcedon besteht darin, daß sie die Einheit in der Totalität gewahrt hat, die ohne Vermischung so unterschiedliche Wirklichkeiten wie die göttliche Transzendenz und die menschliche Geschichte eint. Sobrino schreibt:

„Die Formel ist nicht nur aus lehramtlichen, sondern auch aus theologischen Gründen wichtig, weil sie die Wirklichkeit Jesu Christi und Gottes und selbst die Struktur der Wirklichkeit erhellen kann“ (529).

Sie muß als eine doxologische Aussage verstanden werden und nicht nur in einem rein begrifflichen und metaphysischen Sinn:

„Mit anderen Worten ist die Formel ein Ausdruck des Glaubens, aber nicht nur deswegen, weil sie von einem Konzil vorgelegt wurde, sondern auch aus sich selbst heraus, weil ihr Inhalt nur durch einen Einsatz des Glaubens erfaßt werden kann“ (ebd.).

Die Struktur der Formel ist ebenfalls sinnfällig: Aus ihrer Analyse geht hervor, daß die Beziehung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in der einzigen Person Jesu mit vier negativen Adverbien ausgedrückt wird, was auf den Verzicht hinausläuft, positiv das Wie der Einheit auszudrücken.

Chalcedon gibt keine Definition der Hypostase oder der Person:

„Man muß sich vor Augen halten, daß in Chalcedon der Begriff der Person ontologisch und nicht anthropologisch ist ..., und deswegen ist es ohne weiteres möglich, daß die menschliche Natur Wirklichkeiten umfaßt, die wir heute als personal bezeichnen: die Freiheit, das Selbstbewußtsein und die moralische Würde“ (543).

Diese Überlegung, die an anderen Stelle übrigens schon von Karl Rahner angestellt wurde, ist völlig zutreffend, weil der Begriff Person sich semantisch seit dem 5. Jahrhundert entwickelt hat, und es hieße, Chalcedon zu widersprechen, wenn man aus seiner Formel ableiten würde, daß Christus nicht über eine volle menschliche Persönlichkeit verfügt. Das Konzil radikalisiert die Initiative Gottes, indem es verkündet, daß dieser Gott von jetzt an wirklich im Menschlichen und das Menschliche von jetzt an wirklich vergöttlicht ist.

Ohne Zweifel hat die Formel von Chalcedon auch Grenzen, was schon von vielen Theologen anerkannt wurde: Es fehlt ihr besonders an Konkretheit. In den Augen des Autors ist sie eine wahre Aussage, aber sie hat nicht das Merkmal eines Offenbarungsträgers und auch nicht der guten Nachricht davon, was Gott ist und was der Mensch ist. Sie hat bestimmten Verirrungen in der Darstellung Jesu Christi keine Grenzen gesetzt. Wie im Fall der Anwendung der göttlichen Titel auf Jesus kann eine bestimmte Anwendung der Begriffe auf Christus mehr verdunkeln als

offenbaren. Die Definition sagt wohl, daß das Göttliche das Menschliche annimmt, aber sie liefert keine Vorstellung vom Gott des Exodus und der Propheten, der guten Nachricht und des Reiches Gottes, des Kreuzes und der Auferstehung. Das ist kein konkreter Gott, der in einem konkreten Jesus gegenwärtig ist, und auch kein konkreter Jesus, der diesen konkreten Gott gegenwärtig macht. Denn das Verständnis des Gottseins und des Menschseins bleiben abstrakt und ohne Bezug auf die Geschichte.

Daraus ergab sich eine negative Folge für das Problem der vollendeten Menschheit Jesu, die in ihrer Bedingtheit eine Geschichte, ein Wachsen und Veränderungen voraussetzt, die unvereinbar mit einer vorausgehenden Allwissenheit sind. Ebenso wird das Kreuz auf natürliche Weise und nicht als eine Geschichte verstanden, die aus Liebe besteht und eine Soteriologie ohne Magie, Willkür und Grausamkeit ermöglicht. Chalcedon vergißt auch das Netz der Beziehungen, in das Jesus eingebettet ist: die Beziehung zum Vater, wo sich konkret die Sohnschaft Jesu in seinem Leben und im Akt seines Sterbens verwirklicht; die Beziehung zum Reich Gottes und seiner Praxis. Diese Kritik kann als streng erscheinen. Sie vergißt, daß die Funktion einer dogmatischen Formel darin besteht, mit Genauigkeit die Richtigkeit der Glaubenssprache in einer Krisensituation auszuleuchten und nicht darin, die Gesamtheit der Botschaft neu zu sagen. Aber sie zielt in Wirklichkeit mehr auf den Gebrauch der Formel in der Geschichte der Lehre als auf die Formel selbst. Es stimmt, daß sie zu oft als eine Gründungsformel verstanden wurde, was sie nicht ist und nicht sein wollte – Sobrino hat recht, wenn er das unterstreicht –, sondern eine Formel, die die Echtheit des Glaubens regelt. Wir predigen nicht Chalcedon; wir verkündigen Christus und respektieren dabei die Lehre von Chalcedon. Das ist ein großer Unterschied.

IV. Eine Christologie im Einklang mit der kirchlichen Tradition

Eine hinreichend umfassende Darstellung des Werks seinen Hauptachsen entsprechend war notwendig, um zu einem Urteil darüber zu kommen. Jetzt geht es darum, seine Originalität und sein Interesse zu unterstreichen, ohne dabei die Grenzen zu übersehen, die übrigens vom Autor selbst anerkannt werden, der ausdrücklich von einem „Versuch“ spricht.

1. Einmal soll der traditionelle Charakter des Aufbaus des Werks hervorgehoben werden, dessen wesentliche Bezüge die Schrift und die dogmatische Tradition der Kirche sind. Sobrino stellt diese nicht nur in die Mitte seiner Reflexionen, sondern er bestreitet auch keinen einzigen der Glaubensinhalte, die sowohl in das Neue Testament als auch in die Konzilien eingeschrieben sind. Seine Christologie ist völlig rechtgläubig in ihrer Achtung der Gottheit, der Menschheit und der Einheit der Person Christi. Es darf nicht sein, daß gewisse, mehr oder weniger begründete

Verdachtsmomente, wie sie gegenüber früheren Vertretern der Theologie der Befreiung geäußert wurden, auf einen Theologen angewendet werden, der jetzt große Sorgfalt auf eine lehrmäßig noch genauere Sprache als in seinen früheren Werken verwendet hat. Einen technischen Irrtum kann man ihm allenfalls im Verständnis der Idiomenkommunikation vorwerfen⁶.

Im Anschluß an viele europäische Theologen unternimmt der Autor eine kritische Lektüre der Tradition der Konzilien. Darin schreiben sich die Interpretationen in seinem Werk völlig in die Lehre der Instruktion der Glaubenskongregation „Mysterium Ecclesiae“ von 1973⁷ ein, die die historische Bedingtheit der Glaubensaussagen und die semantische Entwicklung des darin verwendeten Vokabulars unterstreicht. Die Instruktion macht deutlich, daß diese Formeln immer jenen die offenbarte Wahrheit mitteilen wird, „die sie richtig interpretieren. Aber daraus folgt nicht, daß jede von ihnen diese Fähigkeit immer im selben Maß hatte und haben wird. Deswegen sind die Theologen bemüht, genau die lehrmäßige Absicht zu umschreiben, die die verschiedenen dogmatischen Formeln wirklich enthalten, und dadurch leisten sie dem Lehramt der Kirche, dem sie unterstellt sind, einen großen Dienst.“

Es ist klar, daß uns heute die Definitionen der Konzilien nicht auf dieselbe Weise erreichen wie die damaligen Zeitgenossen. Der Text geht weiter, wenn man anerkennt, daß einige Formeln durch andere ersetzt wurden, um so einen klareren Ausdruck derselben Bedeutung zu erreichen. Eine übertriebene Buchstabentreue oder ein Fundamentalismus können sogar zu einer Häresie führen. Beispielsweise wäre es ein schwerwiegender Irrtum, wenn man aus der Abwesenheit einer menschlichen Person in Christus im alten Sinn die Abwesenheit einer menschlichen Personalität im modernen Sinn ableiten würde. Solche Fehldeutungen wurden gemacht. Dasselbe kann auch bei einer nicht korrekten Interpretation der Titel geschehen, die Jesus in der Schrift gegeben wurden.

Sobrinho achtet die Normativität der Texte ihrer Intention und ihrem rechtverstandenen Sinn nach, doch er macht auch nachdrücklich ihre Lücken deutlich. Es ist allgemein anerkannt, daß die konziliaren Definitionen, die als Antwort auf eine Krisensituation aufgestellt wurden, nicht den Anspruch erheben, eine umfassende Christologie vorzulegen, und daran gemessen sind sie ungemein ärmer als die Botschaft des Neuen Testaments. Sie möchten nur mit strenger Schärfe unaufgebbare Glaubensinhalte zum Ausdruck bringen. Aber eine manchmal unmäßige Verwendung hat in gefährlicher Weise dazu geführt, daß man sie als etwas ausgegeben hat, was sie nicht waren. Sie sind aus der biblischen Offenbarung abgeleitete, interpretative Schlußfolgerungen: Einerseits helfen sie, den Sinn des biblischen Textes zu verstehen, und andererseits verlangen sie, im Licht dieses Textes verstanden zu werden. Man muß deshalb immer auf Jesus selbst zurückkommen, auf seinen Lebensweg, seine Geschichte, auf die Tatsache, daß er in seinen Worten und Taten Gott offenbart hat, wie es das Zweite Vatikanische Konzil in der Konstitution „*Dei Verbum*“ sehr deutlich unterstrichen hat.

Die Rückkehr zu den grundlegenden Zeugnissen des Neuen Testaments war die Hauptachse der großen christologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Ein herausragendes Beispiel dafür ist Hans Urs von Balthasar, der eine sehr gelehrte Christologie entworfen hat, indem er die verschiedenen Aspekte der Gestalt Jesu Christi dank einer ernsthaften Lektüre der Schrift freigelegt hat. Diese ganze Bewegung hat danach gesucht, die wahre Menschheit Jesu und besonders das zutiefst biblische Thema des Glaubens Christi, das die scholastische Theologie vergessen hatte, zur Geltung zu bringen⁸.

2. Sobrino schlägt eine Christologie „von den Opfern aus“ vor. Das bleibt natürlich nicht ohne Folgen. Es handelt sich um eine besondere Christologie unter anderen möglichen. Diese meint mitnichten, das Geheimnis Christi und des Heils erschöpfend zu behandeln. Andere Kulturen und andere geschichtliche Situationen können aus dem unerschöpflichen Inhalt des Christusereignisses neues Licht hervorgehen lassen. Uns geht es hier um die Frage, ob diese Lektüre möglich und sogar legitim ist. Aber hat nicht der Theologe Walter Kasper einmal gesagt, der Ausgangspunkt der Christologie sei „die Phänomenologie des Christusglaubens, wie er konkret in den christlichen Kirchen geglaubt, gelebt, verkündet und praktiziert wird“⁹. Man versteht, daß Sobrino in diesem Sinn von der Kirche der Armen als kirchlichem Ort der Christologie spricht.

In dieser Sicht ist das Problem der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit der Menschen in der Geschichte zentral. Ist dieses Thema nicht die Aktualisierung des grundlegenden Themas der Sünde in der Welt Lateinamerikas? Der Sohn Gottes ist gekommen, um die Menschheit von allem Bösen zu befreien, von all unseren Sünden, von jenen, die wir begehen und jenen, die wir erleiden, im persönlichen wie im sozialen Bereich. Er hat sich mit den Mächten des Bösen bis zum Tod konfrontiert. Der Autor legt sein besonderes Augenmerk auf die Sünden, unter denen die Opfer leiden: Damit behauptet er aber nicht, daß diese frei von persönlichen Sünden seien. Doch er achtet auf einen Aspekt der Erlösung, der allzu oft vergessen wird. In diesem Sinn ist seine stark betonte Beziehung zwischen der Person Christi und der zeitlichen Dimension des Reiches Gottes gerechtfertigt und fruchtbar.

Die Anprangerung der sozialen Ungerechtigkeit ist zutiefst in der Tradition verwurzelt. Der heilige Basilius von Cäsarera und der heilige Johannes Chrysostomus waren noch schärfer in ihren Worten an die Reichen ihrer Zeit¹⁰. Sie geißelten die Großgrundbesitzer, die gegenüber dem Elend der kleinen Leute über ein riesiges Vermögen und übertriebene Macht verfügten. Sie erinnerten an die gemeinsame Bestimmung der Güter der Erde, deren Besitzer nur Verwalter sind. Basilius vergleicht den Reichen mit einem Mann, der alle Plätze in einem Theater kauft, um als einziger der Vorstellung beiwohnen zu können. Bei den Präfecten und Gouverneuren legt er Fürsprache für die Opfer der Ungerechtigkeit ein. Diese alten Zeugnisse, die sich vermehren ließen, zeigen die Sensibilität unserer Väter im Glauben hinsichtlich der Opfer und ihrer Sorge, ihnen die Frohe Botschaft zu verkünden.

In einer anderen Form hört man dieselbe Anprangerung des unverdienten Elends so vieler Armer und der skandalösen, zum Himmel schreienden Ungleichheit in der bewegenden Enzyklika „*Populorum Progressio*“ von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1967. Dieser Papst sieht die Situation der Welt wie einen tragischen Ausdruck des Gleichnisses von Lazarus und dem reichen Prasser. Er greift die Szene des Jüngsten Gerichts (Mt 25) auf. Er zitiert die Worte Jesu: „Ich habe Mitleid mit diesen Menschen“ (Mk 8, 2). Paul VI. möchte so bewußt den Armen das Evangelium verkünden. Aber ist das Evangelium nicht auch Christus? Ist es schockierend, eine Christologie aus der Sicht der Armen zu schreiben? Johannes Paul II. widmet seinerseits in der postsynodalen apostolischen Exhortatio „Versöhnung und Buße“ einen ganz neuen Abschnitt der Analyse von drei Formen der sozialen Sünde in der Welt, wobei die letzte „die Beziehungen zwischen den verschiedenen Gemeinschaften der Menschen“¹¹ betrifft.

3. Ein Punkt verdient besondere Aufmerksamkeit: Sobrino legt einen ausdrücklichen Akzent auf die Parteilichkeit Gottes. Ist das zu rechtfertigen? Die beiden großen biblischen Bilder des Heils sind die Befreiung vom Tod und die Befreiung von der Knechtschaft. Sobrino privilegiert den zweiten Aspekt, ohne aber jemals den ersten zu vergessen. Gott steht auf seiten der Opfer und nicht auf seiten der Henker, selbst wenn das Heilsangebot auch sie zur Umkehr führen muß. Diese Parteilichkeit ist ein zugleich reales und vorläufiges, durchgehend in der Bibel gegenwärtiges Moment des Handelns Gottes: Er erwählt ein besonderes Volk, um es sich zu eigen zu machen, aber dieses Volk wird für die anderen stehen. Jesus richtet sich während seines öffentlichen Wirkens zuerst an die verlorenen Schafe des Hauses Israel, und er verläßt nur selten seine Gegend. Unter seinem Volk identifiziert er sich mit den Armen, den Schwachen und den Kranken, und ihnen wendet er sich in einer bevorzugten Weise zu. Trotzdem hat seine Sendung eine universelle Ausrichtung: Sie muß von Jerusalem, von Judäa und Samarien ausgehen, um bis an die Enden der Erde zu gelangen. Die Tätigkeit seiner Jünger in der Apostelgeschichte wiederholt dasselbe Szenario. Die erste christliche Gemeinde ist zuerst ausschließlich jüdisch; dann öffnet sie sich mit dem zweiten Pfingsten hin auf die Heiden. Die Missionsreisen des Paulus folgen derselben Dynamik.

Diese beiden zeitlich versetzten Momente drücken den Eingang des Heils in die Welt und in die Geschichte der Menschen aus, das vom Besonderen und Konkreten ausgehend auf das Universelle zielt. Was Sobrino bestimmten konziliaren Texten vorwirft, ist nicht, was sie sagen, sondern was sie nicht sagen und damit in gewisser Weise dieses präferentielle und parteiische Moment umgehen. Die Sorge für die Armen und die Opfer ist ein Aspekt, den die Verkündigung des Evangeliums annehmen muß, und sei es nur, um die Reichen und Mächtigen, diejenigen, die für die Ungerechtigkeit verantwortlich sind, zur Bekehrung zu führen.

Wir sind uns alle bewußt, daß das Evangelium auf eine für unsere Zeit glaubwürdige Weise verkündet werden muß und nicht in der Form einer einfachen Wieder-

holung. Das ist der Sinn des Werks von Jon Sobrino, das darum nach möglichst konkreten Aussagen in der Situation der Gewalt sucht, in der er lebt. Am Ende dieser Überlegungen möchte ich zwei Wünsche formulieren: erstens, daß dieses Werk eine authentische Verkündigung des Evangeliums grundlegt, erhellt und befestigt; zweitens, daß es ebenfalls im Glaubenshorizont der reichen Länder gehört und verstanden wird. Wir können daraus besonders den notwendigen Zusammenhang zwischen einer gelehrten und einer gelebten Christologie lernen. Uns allen ist die Aufgabe gestellt, in Wahrheit an Christus zu glauben, das heißt ihn nachzuahmen und ihm auf seinem Weg zu folgen.

ANMERKUNGEN

¹ Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico (México 1976).

² Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología (San Salvador 1982). Vgl. dazu die Besprechung von B. Sesboüé in: *Recherches de Science Religieuse* 77(1989) 550ff.

³ Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret (San Salvador 1991); dt.: Christologie der Befreiung, Bd. 1 (Mainz 1998).

⁴ La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas (San Salvador 1999); die Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch.

⁵ Sobrino analysiert auf gleiche Weise die Titel Messias oder Christus, Herr, Sohn Gottes, Menschensohn, Knecht Jahwes, Wort und auch Evangelium in Person. In jedem Fall schlägt er eine Aktualisierung der biblischen Reichweite dieser Titel vor, die der traditionellen Christologie angehören.

⁶ Sobrino meint, daß die Idiomenkommunikation nur in einer Richtung funktioniert: Man schreibt der Menschheit Jesu nicht die Eigenschaften der Gottheit zu, wohingegen man Gott die Eigenschaften der Menschheit zuschreiben kann: Der Sohn Gottes wurde geboren, hat gelitten und ist gestorben. Aber Sobrino scheint hier zu übersehen, daß die Idiomenkommunikation in der Person und nicht von einer Natur zur anderen geschieht. Die Gottheit wurde nicht geboren und ist nicht gestorben; nicht die Menschheit kann den Heiligen Geist über die Jünger aushauchen. Aber der menschengewordene Sohn Gottes wurde geboren und ist gestorben; er hat aus seiner menschlichen Brust den Geist ausgehaucht und verbreitet, er ist ewig und allmächtig. Die Kommunikation ereignet sich also in beide Richtungen. Richtig ist, daß die Idiomenkommunikation kein apriorisches Prinzip ist, sondern eine aposteriorische Interpretation der Worte des Evangeliums. Die patristische Tradition hat sich immer der Kommunikationen bedient, so wie sie in der Schrift bezeugt sind. Sie hatte sogar die Tendenz, im Bereich der Allwissenheit des Menschen Jesus zu weit zu gehen. Es ist also nicht richtig, zu sagen, man habe es akzeptiert, das Göttliche zu vermenschlichen, aber daß man es abgelehnt habe, das Menschliche zu vergöttlichen. Doch Sobrino hat recht, wenn er alle Formen eines wiederholt auftretenden Dokerismus bekämpft und sich für die Autonomie des Menschlichen in Christus einsetzt.

⁷ *Mysterium Ecclesiae*, Nr. 5, in: *Documentation catholique* 1636 (1973) 664–671, 667.

⁸ Vgl. H. U. von Balthasar, *La foi du Christ* (Paris 1996); J. Guillet, *La foi de Jésus-Christ* (Paris 1980).

⁹ W. Kasper, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 30.

¹⁰ Basilius von Cäsarea, Predigt VI über Lk 12, 18, in: PG 31, 276f.; ders., Predigt über Ps 14, in: PG 29, 264–280; Johannes Chrysostomus, Predigt XII über 1 Tim. Man hat diesen Texten sogar vorgeworfen, daß sie eine erste Form von „Kommunismus“ propagieren.

¹¹ Johannes Paul II., *Reconciliatio et Paenitentia* (VApSt 60, Bonn 1984) 29.