

# Salvator Mundi – Heiland der Welt?

Christologie in postkolonialer  
Perspektive als Bewährungsfeld  
ökumenischer Theologie<sup>1</sup>



Margit Ernst-Habib<sup>2</sup>

In den letzten Jahrzehnten ist nicht nur in der ökumenischen Theologie die Einsicht gewachsen, dass der Christusglaube der weltweiten Kirche nicht auf eine monozentrische (lies: eurozentrische) Realität Bezug nimmt, sondern tatsächlich eine polyzentrische Realität darstellt.<sup>3</sup> Aufgabe nicht nur der ökumenischen Theologie gerade im deutschsprachigen Raum bleibt allerdings, diese polyzentrische Realität in christologische Überlegungen auch tatsächlich einzubinden und zu reflektieren und Theologie nicht mehr so zu betreiben, als ob der Christusglaube außerhalb eben dieses Raumes für das Theologisieren keine Rolle spielen würde. Gerade ökumenische, interkulturelle und globale Christologien können dabei nicht mehr nur die Rolle von Beobachterinnen und Beobachtern einnehmen und mehr oder weniger verwundert auf das schauen, was „die Anderen“ anderswo glauben, sondern sehen sich herausgefordert, diese kontextuellen Ausdrucksformen des Christusglaubens (den eigenen eingeschlossen) auf-

<sup>1</sup> Es handelt sich bei diesem Text um eine stark gekürzte und leicht überarbeitete Version meines Aufsatzes „Salvator Mundi – Heiland der Welt? Christologische Motive und Anfragen für (postkoloniales) Theologisieren“, der in dem folgenden Band erstveröffentlicht wurde: *Marco Hofheinz/Kai-Ole Eberhardt* (Hg.): *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, Tübingen 2020, 209–242. Ich danke dem Verlag Mohr Siebeck und den Herausgebern für die Abdruckgenehmigung.

<sup>2</sup> *Dr. Margit Ernst-Habib* ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Historische und Systematische Theologie der Universität des Saarlandes. Einer ihrer Forschungsschwerpunkte liegt in dem Diskurs zwischen neuen systematisch-theologischen Herausforderungen (Postkolonialismus/Dekolonialismus, Gender-Theorien, usw.) und traditionellen Theologien.

<sup>3</sup> Vgl. dazu *Henrik Simojoki*: *Christus in Afrika. Wie anderswo geglaubt wird*; in: *Rudolf Englert/Friedrich Schweitzer* (Hg.): *Jesus als Christus – im Religionsunterricht. Experi-*

einander zu beziehen und miteinander in Austausch zu bringen. Die Frage Jesu „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mt 16,15) soll damit nicht monologisch im und für den eigenen Kontext allein beantwortet werden, sondern im synchronen wie asynchronen Dialog mit den Glaubensgeschwistern der Gegenwart und Vergangenheit. Gerade die Ansätze postkolonialer Theorien und Theologien helfen dabei, dieses Christologisieren nicht abstrahiert von einem der zentralen Anliegen ökumenischer Theologien zu vollziehen: der Ausrichtung auch auf die von Gott geliebte Welt im Bemühen um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Die folgenden Überlegungen zu einem postkolonialen Verständnis von Christus als dem Heiland der Welt stellen dabei eine Art Fingerübung dar, die theologische Beiträge und Anfragen aus der Ökumene wahrnehmen möchte, dabei aber gleichzeitig christologische Motive für den eigenen deutschsprachigen Kontext zu entwickeln sucht. Dazu wird im ersten Teil des Beitrages mithilfe von sechs „Bewährungsfeldern“ ökumenischen, postkolonialen Christologisierens skizziert, während im zweiten Teil des Beitrages Ansätze einer postkolonialen Heilandschristologie vorgestellt werden, die auf diese Herausforderungen und Fragen Antwort zu geben versuchen.

## 1. *Christus der Imperien und Christus der Kirche*<sup>4</sup> *Sechs Bewährungsfelder für postkoloniale Christologien*

### 1.1. *Erstes Bewährungsfeld: Die Macht der Christusbilder*

Wie sich Anliegen, Herausforderungen, Anfragen christologischer Entwürfe aus dem nicht deutschsprachigen Raum zur Anforderung an christologische Überlegungen gestalten können, lässt sich an einem Zitat von Kwok Pui-lan, einer der bekanntesten postkolonial-feministischen Theologinnen, beispielhaft demonstrieren. Nachdem Pui-lan in ihrem Grundlagenwerk „Postcolonial Imagination and Feminist Theology“<sup>5</sup> den im kolonialen Kontext sich als unterdrückerisch erweisenden Charakter einiger Christussymbole diskutiert hat, stellt sie die für „subalterne“ Christologien entscheidende Frage: “How is it possible for the formerly colonized, oppressed, subjugated subaltern to transform the symbol of Christ – a symbol that has been used to justify colonization and domination – into a symbol that affirms

mentelle Zugänge zu einer Didaktik der Christologie, Göttingen 2017, 220–231, hier 221.

<sup>4</sup> So eine Formulierung von *Jörg Rieger*: *Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus*, Berlin 2009, vii.

<sup>5</sup> *Kwok Pui-lan*: *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, Louisville/KY 2005.

life, dignity and freedom?”<sup>6</sup> Für „westliche“ Theologen und Theologinnen, die nicht nur historisch auf der Seite der ehemaligen Kolonialmächte standen und diese religiös legitimiert haben, sondern die auch gegenwärtig zu den Nutznießern des Neokolonialismus gehören, müsste diese Frage demensprechend umformuliert werden und an den Beginn jeder christologischen Überlegung gestellt werden: “How is it possible for the heirs of former colonizers and oppressors and for those who still profit from neocolonialism to transform the symbol of Christ – a symbol that has been used to justify colonization and domination – into a symbol that affirms life, dignity and freedom?” Postkoloniales Theologisieren müsste damit Christussymbole in den Mittelpunkt stellen, die nicht nur den primär Privilegierten Leben, Würde und Freiheit versichern, sondern gerade denen, denen Leben, Würde und Freiheit verweigert und entzogen wird, und die gleichzeitig den Blick auf die Schuldgeschichte von Kirche und Theologie öffnen.

### *1.2. Zweites Bewährungsfeld: Heiland der Welt oder Eroberungschristus?*

Eine Herausforderung christologischer Überlegungen der Gegenwart wird also auch darin bestehen, selbstkritisch zu untersuchen und zu verstehen, welche Elemente christologischer Entwürfe der Vergangenheit für den Missbrauch eben dieser Christologien zur Kolonialisierung und Unterdrückung verwandt wurden – und wo diese Elemente bis in die Gegenwart hinein in Christologien fortwirken, ohne dass man sich ihres mindestens ambivalenten Charakters bewusst ist. Wenn also etwa die kenianische Theologin Teresa Mbari Hinga den Christus der Kolonialisatoren als einen imperialen Christus und Kreuzfahrerheiland beschreibt, dann stellt sie damit ein Gegenbild postkolonialer christologischer Bemühungen der Gegenwart vor Augen.<sup>7</sup> Und auch wenn die von Hinga hier beschriebene Erkenntnis keine neue Feststellung postkolonialer Theologie darstellt, so soll sie doch an dieser Stelle hervorgehoben werden, weil sie – gerade im Blick auf den später zu behandelnden Christustitel „Heiland der Welt“ – zentrale Fragen stellt: Wie kann der Salvator Mundi, der Heiland der Welt, etwas anderes sein als dieser Eroberungs-Christus, von dem Hinga spricht? Oder anders gefragt: Kann ein Christusglaube, der für seinen Erlöser einen Universalitätsanspruch („der Welt“) erhebt, etwas anderes sein als ein letztlich imperialer Glaube?

<sup>6</sup> *Pui-lan*, *Postcolonial Imagination*, 169.

<sup>7</sup> *Teresa Mbari Hinga: Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa*; in: *Mercy Amba Oduyoye/Musimbi R. A. Kanyoro* (Hg.): *The Will to Arise. Women, Tradition and the Church in Africa*, Eugene/OR 1992, 183–194, hier 187.

### 1.3. *Drittes Bewährungsfeld: Ambivalenzen von Christusvorstellungen*

Vielen postkolonialen Christologien ist es eigen, gerade Ambivalenzen christologischer Titel, aber auch zentraler christologischer Elemente, nachzuspüren, ihre problematischen Anteile aufzudecken und neu zu interpretieren. Dabei werden ambivalente Symbole und Lehren nicht kategorisch abgelehnt oder ignoriert, sondern kritisch gefüllt und neu beansprucht. So kann dann etwa die südkoreanisch/US-amerikanische, postkoloniale Theologin Wonhee Ann Joh das zentrale christologische Symbol trotz aller negativer Bestimmungen und Wirkungen neu interpretiert für ihre postkoloniale Theologie verwenden: das Kreuz Jesu Christi. Ohne zu leugnen oder zu ignorieren, dass Kreuzestheologie zu allen Zeiten auch das Leiden gerade der Subalternen verherrlicht und Unterdrückung perpetuiert hat, fragt sie spezifisch danach, wen Christus am Kreuz repräsentiert: den Sünder und die Sünderin oder gerade auch die Verworfenen der Gesellschaft?<sup>8</sup> Wie können also Ambivalenzen und Ambiguitäten verschiedener tradierter wie neuer Christusvorstellungen konstruktiv aufgenommen werden, ohne diese einzuebnen oder ihre Ambivalenzen zu leugnen? Und spezifischer zum Kreuzesgeschehen stellt sich die Frage, wen repräsentiert Jesus Christus am Kreuz: nur die Sünderinnen und Sünder oder auch diejenigen, an denen sich andere versündigt haben?<sup>9</sup> Welches Verständnis von Sünde entspricht dem Heilsverständnis unserer Christusvorstellungen und *vice versa*? Aus wessen Perspektive werden Sünde und Heil definiert und wie verändern sich diese Begriffe, wenn nicht die Täterinnen und Täter und ihre Sünde, sondern diejenigen in den Mittelpunkt gestellt werden, an denen sich die Sünderinnen und Sünder versündigt haben?

### 1.4. *Viertes Bewährungsfeld: Der widerständige Christus als Ärgernis*

Dem in den USA lehrenden deutschen Theologen Jörg Rieger geht es in seinen christologischen Überlegungen nicht allein darum, den imperialen (Miss-)brauch von Christusbildern aller Zeiten aufzuzeigen und zu kritisieren, sondern ebenso darum festzuhalten und aufzuzeigen, dass und wie Jesus Christus in all diesen Christusbildern auch weiterhin *widerständig*

<sup>8</sup> Vgl. *Wonhee Ann Joh: Heart of the Cross. A Postcolonial Christology*, Louisville/KY 2006, 114. Für Johs Verständnis von Han (spezifische Form von Leiden in der koreanischen Minjung-Theologie) im postkolonialen Kontext vgl. ebd., 118 f.

<sup>9</sup> Zu dieser Fragestellung vgl. z. B. den Sammelband *Andrew Sung Park/Susan L. Nelson* (Hg): *The Other Side of Sin. Woundedness from the Perspective of the Sinned Against*, New York 2001; *Kevin P. Considine: Salvation for the Sinned-Against. Han and Schillebeeckx in Intercultural Dialogue*, Eugene/OR 2015.

und ein *Ärgernis* bleibt.<sup>10</sup> Übersetzt in postkoloniales Theologisieren heißt dies, dass Jesus Christus immer wieder ein *Ärgernis* nicht nur des Konservatismus und des kirchlichen Establishments bleibt, sondern gerade auch des eigenen Theologietreibens. Wie kann dann auch in postkolonialen Theologien sichergestellt werden, dass Christus ein *Ärgernis* bleibt und durch keine Metapher und kein Symbol zu domestizieren versucht wird? Welche Rolle spielen Widerständigkeiten von Christusvorstellungen im kritischen und selbstkritischen Theologisieren?

### 1.5. *Fünftes Bewährungsfeld: Die Frage(n) nach dem Heil*

Zu den Fragen, die die widerständigen Christusbilder, die der widerständige Jesus Christus immer wieder von neuem stellt, gehört auch die Frage nach dem Heil, das Christus bringt. Bei dieser Frage handelt es sich um eine, wenn nicht gar die zentrale christologische Frage. Eine postkoloniale Christologie, insbesondere eine Heilandschristologie wird dabei nicht allein auf die (universale?) Bedeutung Jesu Christi für die Erlösung einzugehen haben („*Wer* erlöst?“), sondern auch auf die Fragen „*Wer* wird erlöst? *Wovon* wird erlöst?“<sup>11</sup>. Und nicht zuletzt betonen postkoloniale Christologien auch eine vierte Frage, die unmittelbar von der Vorstellung von Heil/Erlösung im christologischen Entwurf abhängt: „*Wozu* wird erlöst?“ Welche Rolle spielt die Vorstellung vom Heiland für die Gemeinschaft der Heiligen und ihre, um einen klassischen theologischen Begriff aufzunehmen, Heiligung? Eine postkoloniale Christologie hat sich – wie jede Christologie – grundlegend damit auseinanderzusetzen, in welchem Verhältnis Soteriologie, Christologie und Ekklesiologie in ihren Entwürfen und Christusvorstellungen stehen. Wie prägen sie das christliche Glaubensleben in all seinen kommunalen wie individuellen Aspekten, wie werden sie in gegenwärtige Glaubenspraxis übersetzt?

### 1.6. *Sechstes Bewährungsfeld: Heiland der Welt?*

In gewisser Weise stellt dieser Unterpunkt eine Weiterführung oder gar partielle Beantwortung der Fragen des letzten Abschnittes dar: „*Wer* wird erlöst?“ Klassische Christologien beantworten diese Frage in der Mehrzahl mit einem eindeutigen Schwerpunkt auf die Menschheit bzw. Teilgruppen der Menschheit. Erlösung, Heil in Jesus Christus betrifft in

<sup>10</sup> *Rieger*, *Christus und das Imperium*, 11 f.

<sup>11</sup> *Anniko Reiß*: Wovon muss „uns“ Christus erlösen? Ein Lehrstück zur Christologie; in: *Englert/Schweitzer* (Hg.), *Jesus als Christus – im Religionsunterricht*, 152–165, hier 152.

diesen Entwürfen zwar auch die gesamte Schöpfung, häufig jedoch ohne auf diese spezifisch einzugehen oder die Relevanz der gesamten Schöpfung, einschließlich der nicht-menschlichen, für das Heilsverständnis und letztlich auch für die Christologie selbst auszuarbeiten. Die brasilianische Theologin Ivone Gebara macht auf dieses Manko nachdrücklich aufmerksam und stellt auch postkoloniale Christologien vor die Aufgabe, Heil und Heiland nicht ohne die Schöpfung zu verstehen, sondern ein *biozentrisches* Verständnis von Heil zu entwickeln.<sup>12</sup> Wie lassen sich dementsprechend Christus und das Heil in Christus nicht exklusiv anthropozentrisch oder gar androzentrisch, sondern biozentrisch verstehen? Wie verhindern konstruktive Christusvorstellungen, dass Christus von den Menschen und der Schöpfung getrennt wird. Wie tragen sie zu einem neuen Verständnis des biblischen *shalom* bei? Zusammengefasst: Wie lässt sich Christus als Heiland der Welt eben als solcher verstehen und verkündigen – als Heiland der *Welt*? Welche Auswirkungen hat dieses erweiterte Heilsverständnis dann wiederum auf Glauben und Leben der Heiligen?

Mit diesen sechs Bewährungsfeldern wurden einige Anforderungen an eine postkoloniale Christologie wenigstens ansatzweise umrissen; die im Folgenden entwickelten Ansätze für eine Heilandschristologie sollen versuchen, diese Anforderungen konstruktiv aufzunehmen und weiterzuentwickeln.

## *2. Der Heiland der Welt. Ein christologisch-soteriologisches Motiv für postkoloniales Theologisieren*

Dass der vielen sicherlich eher museal erscheinende Christustitel „Heiland“ inzwischen aus der deutschsprachigen Theologie und Frömmigkeit weitgehend verschwunden ist, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Obgleich die beiden deutschen Begriffe „Erlöser“ und „Heiland“ inhaltlich deckungsgleich sind,<sup>13</sup> hat ersterer in Theologie und Frömmigkeit den „etym[ologisch] und frömmigkeitsgesch[ichtlich] angemesseneren Begriff Heiland fast völlig verdrängt“.<sup>14</sup> Dieser einst so zentrale Begriff deutschsprachiger Theologien spielt in Kirche und Theologie des 21. Jahrhunderts

<sup>12</sup> *Ivone Gebara: Longing for Running Waters. Ecofeminism and Liberation*, Minneapolis/MN 1999, 183 f.

<sup>13</sup> Vgl. *Jürgen Roloff: Art. Erlöser II. Neues Testament*; in: RGG, Tübingen 41990, 1436–1440, hier 1436.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

kaum noch eine Rolle. Auch für den Heilandstitel gilt jedoch, was Grau in ihrer Ausgangsthese zu Beginn ihrer Überlegungen zur Vielfältigkeit soteriologischer Metaphern festhält, dass nämlich „soteriologische Metaphern jeglicher Art sowohl gebraucht als auch missbraucht werden können“<sup>15</sup>; dass er also auch „machtkritische und widerständig- verzerrende [sic!] Qualitäten“<sup>16</sup> haben kann. Ein kritischer Rückgriff auf einen aktuell kaum mehr verwandten Begriff bietet dabei die Gelegenheit, diesem Begriff gegenüber gleichzeitig wachsam und offen zu bleiben, ohne ihn in seiner Ambivalenz einzuebnen oder unreflektiert zu übernehmen.

### 2.1. *Heiland, Heil, heilig – Überlegungen zum Wortumfeld*

Für eine Neuinterpretation des Heilandstitels als Grundlage für eine postkoloniale Christologie bietet es sich an, gerade auch die gegenwärtigen Bedeutungen dieses Christustitels und seines erweiterten Wortumfeldes wahrzunehmen. Ein solches Vorgehen kann die Voraussetzungen dazu schaffen, dass sich über diese soteriologische Begrifflichkeit hinaus Möglichkeiten eröffnen, den Verkündigungsinhalt auf neue Weise wahrzunehmen. Nicht nur der etymologische Zusammenhang zwischen Heiland – Heil – heilig (und damit auch zwischen den Derivaten dieser Wörter), sondern auch gegenwärtiges Verständnis machen deutlich, dass sich hier ein vielfach miteinander vernetztes und sich gegenseitig interpretierendes Wortfeld auftut, das zur Grundlage eines neu zu entwickelnden Konzepts einer Heilandschristologie verwandt werden kann. Was hören die Menschen noch mit, wenn sie die Bezeichnung „Heiland“ hören? Verstehen sie, dass es hier um *den Heilenden* geht? Für diejenigen, die überhaupt noch Assoziationen mit dieser Christusbezeichnung verbinden, mag der Begriff eine eher individualistische, jenseitsorientierte und unpolitische Heilsfrömmigkeit signalisieren; eine Heilsfrömmigkeit, die sich häufig emotionalisiert auf das Leben Jesu und die Passion Christi fokussiert. Wie kann das mit den oben skizzierten Anliegen gerade einer postkolonialen Christologie zusammenpassen? Und fragwürdiger noch: In der Formel des *salvator mundi*, des Heilands der Welt, wird dieser Christustitel ja geradezu zu einem Mustertitel für universal-exklusive Herrschaftsansprüche Christi (und der christlichen Religion und Kirche); unter diesem Namen wurde Jesus Christus zum Kreuzfahrer- und Kolonial-Heiland. Dass dieser Christustitel

<sup>15</sup> *Marion Grau*: Bonifatius, Christus und die Axt am Baum. Ein Beitrag zur Soteriologie in postkolonialer Perspektive; in: *Andreas Nehring/Simon Wiesgickl* (Hg.): *Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 242–255, hier 245.

<sup>16</sup> Ebd.

zudem in Kombination mit dem Titel „Herr“, also als „mein Herr und Heiland“ gerade auch durch Luthers Übersetzung des Neuen Testaments und seinen Kleinen Katechismus Eingang in die Frömmigkeitssprache gefunden hat, vereinfacht die Konzeption einer postkolonialen Heilandschristologie nicht, weist aber erneut auf die allgegenwärtige Ambivalenz aller Christusbezeichnungen hin. Diese potentiell negativen Assoziationen leisten damit einen wertvollen Dienst, indem sie verdeutlichen, dass es kein Symbol, kein Konzept, kein Narrativ und keinen Christustitel gibt, die eindeutig, positiv und unbelastet zur Konstruktion theologischer Aussage verwandt werden könnten. Sie zeigen dagegen Grenzen, Gefahren und Problematiken *aller* theologischen Rede auf.

## 2.2. *Motive für postkoloniale Revisionen einer Heilandschristologie*

Angeregt von diesen Überlegungen sollen im Folgenden einige Motive für eine postkoloniale Revision einer Heilandschristologie vorgestellt werden, beginnend mit der zentralen Frage nach dem Heil.

### *a. „Der Heil und Leben mit sich bringt“<sup>17</sup>*

Wenn Jesus Christus der Heiland ist, wenn er das Heil bringt *und* das Heil ist,<sup>18</sup> wenn er der Heilende ist und das, was unheil ist, heilt, dann stellt sich die Frage nach dem, was Heil konkret bedeutet, wie dieser Begriff gefüllt und interpretiert werden kann.<sup>19</sup> Offensichtlich ist, dass in einer postkolonialen Revision das Verständnis des Heils nicht auf das Seelenheil im Gegenüber zum physischen Heil, zum geschichtlichen Heil, zum Heil der Welt im weitesten Sinne limitiert werden kann. Damit würde sich eine postkoloniale Revision des Heilsbegriffes dem entgegenstellen, was mit Michael Nausner geradezu als Kennzeichen des Heilsverständnisses der Gegenwart in westlichen Kirchen und Theologien gesehen werden kann, nämlich die „zunehmende Privatisierung und Vergeistigung von Heil (und Heilsvorstellungen)“.<sup>20</sup> Konkret auf eine Heilandschristologie bezogen

<sup>17</sup> Aus der ersten Strophe des von *Georg Weissel* im 1623 verfassten Adventsliedes „Macht hoch die Tür“ (siehe Evangelisches Gesangbuch 1).

<sup>18</sup> Vgl. dazu *Karl Barths* Weihnachtspredigt „Euch ist heute der Heiland geboren (Lk 2,10-11) von 1954; in: *Ders: Predigten 1954–1967* (Karl Barth Gesamtausgabe I: Predigten), Zürich 1979, 9–17, hier 15: „Der Heiland, das ist der, der uns Heil bringt und also das, was uns hilft und heilsam ist.“

<sup>19</sup> Vgl. dazu für afrikanische Kontexte z. B. die Darstellung bei *Gerrit Brand: Salvation in African Christian Theology. A Typology of Existing Approaches*; in: *Exchange* 28 (1999), 193–223.

<sup>20</sup> *Michael Nausner: Ambivalenzen der Partizipation. Theologische Reflexionen zur Teilhabe unter postkolonialen Bedingungen*; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), *Postkoloniale Theologien II*, 38–52, hier 38.



heißt das dann auch: Wer oder was muss geheilt werden? Von welchem *Unheil* wird ausgegangen? Und *wer* definiert Unheil und damit auch das Heil? Analog zur oben diskutierten Neuperspektivierung der Definition der Sünde von der reinen Sünde des Täters oder der Täterin hin zu denen, an denen sich versündigt wird, wird eine postkoloniale Heilandschristologie zunächst denen zuhören, die in unheilvollen Zuständen und Beziehungen leben und ihrer Bibelauslegung Gehör und Vertrauen schenken, sich selbst von dieser Bibelauslegung und Bibelkritik hinterfragen lassen. Eine Heilandschristologie in postkolonialer Perspektive wird also auch hier die Bewegung vom *Zentrum* der Definitionsmacht, die bisher beinahe unhinterfragt und ungebrochen im akademischen Raum des Westens lag, hinein in die Peripherie zu den Marginalisierten wagen müssen – seien es die am Rande unserer eigenen Gesellschaft Lebenden oder die Mehrheit der Menschen des globalen Südens,<sup>21</sup> die unter den Folgen des globalen Neokapitalismus leiden, von dem wiederum die meisten der Theologietreibenden des globalen Nordens profitieren. Diese Heilandschristologie wird Antworten auf die Fragen suchen müssen, ob die Sündenvergebung weiterhin nur eine Heilsbotschaft für die Täterinnen und Täter enthält und was sich ändern würde, wenn Jesus Christus auch als „Heiland der Armen und Entrechteten“ verstanden wird – und nicht nur als Heiland der armen Sünderinnen und Sünder. Das Unheil, das der Heiland heilt, kann also nicht eindimensional auf das Seelenheil bezogen werden, sondern ist multiperspektivisch auf das ganze Leben mit all seinen Aspekten zu beziehen; mit Jürgen Moltmann müssen Seelenheil, Sozialheil und Schöpfungsheil Bestandteil einer Heilandschristologie werden.<sup>22</sup> Damit wird der *salvator mundi* tatsächlich zum umfassenden *salvator mundi*, dessen Heil und Heilung die *gesamte* Schöpfung umfasst. Er wird also im tatsächlichen Sinne zum *kosmischen* Christus wie er im Neuen Testament bezeugt wird;<sup>23</sup> eine darauf aufbauende Heilandschristologie unterstützt eine kosmisch geweitete und nicht anthropozentrisch enggeführte Soteriologie.<sup>24</sup> Wenn der Heiland „Heil und Leben“ bringt, dann geht es bei diesem Heil und Leben

<sup>21</sup> Ein Einstieg in das Thema für deutschsprachige Leserinnen und Leser bieten die beiden Bände: *Doris Strahm: Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 2019; und *Volker Küster: Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>22</sup> Vgl. dazu *Jürgen Moltmann: Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit*, Gütersloh 2014, 159.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch *Leonardo Boff: In ihm hat alles Bestand. Der kosmische Christus und die modernen Naturwissenschaften*, Kevelaer 2013.

<sup>24</sup> Vgl. *Grau, Bonifatius*, 255.

um die gesamte Schöpfung, deren Erstgeborener Christus ist (vgl. Kol 1,15), dann geht es um Leben, Würde und Freiheit für alle Menschen (Puilan) ebenso wie um ein biozentrisches Verständnis von Heil, das die nicht-menschliche Schöpfung umfasst (Gebara).

Dieses multiperspektivische, „intersektionale Heil“, das der Heiland bringt, wird dabei also nicht als rein jenseitiges, eschatologisches, nur zu erwartendes Heil im Gegenüber zum jetzigen Unheil zu verstehen und in eine Heilandschristologie einzuarbeiten sein. Gerade hier liegt ein offensichtlicher, zentraler Bedeutungsaspekt des Heilandsbegriffs, der gegenüber dem Erlöserbegriff ein größeres Potential zeigt: Der Heiland ist eben nicht der, der die Menschen/die Schöpfung aus einer unheilvollen Situation errettet/erlöst, sie also aus dieser Situation herausnimmt und diese in ihrem unheilvollen Zustand belässt. Der Heiland als der Heilende ist der, der diese unheilvolle Situation heilen will und seine Jünger und Jüngerinnen zur Arbeit an dieser Heilung und Heiligung in die Nachfolge ruft. Auch und gerade gegenwärtige Heilserfahrungen, Erfahrungen von Heilung und Heilen als Erfahrungen der Gnade Christi auch im Vorläufigen, Unvollendeten werden dabei Hinweise auf das von Gott versprochene und gewirkte Heil in Christus geben.<sup>25</sup> Zudem wird einer postkolonialen Christologie hier daran gelegen sein, diese Hinweise nicht primär und exklusiv in den Heilserfahrungen der Privilegierten, der von der gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Situation weltweit Profitierenden zu suchen, sondern in den Heilserfahrungen derer, deren Leben vom Unheil bestimmt ist und deren Heilserfahrungen subversives, den status quo in Frage stellendes Potential besitzen<sup>26</sup> – ganz ähnlich den Reich-Gottes-Gleichnissen Jesu.

*b. „Das helfe unser lieber Herr und Heiland, Christus. Amen“<sup>27</sup>*

Herr und Heiland – diese bereits im Neuen Testament vollzogene Koppelung zweier Christustitel bringt in dieser Kombination auf ganz besondere Weise die Ambivalenzen *beider* Christustitel zum Vorschein. Kein anderer Christustitel ist in kirchenhistorischer, ökumenischer und globaler

<sup>25</sup> Vgl. dazu *Silvia Strahm Bernet*: Die größten Unmenschlichkeiten hat man im Namen eines schönen Heilskonzeptes begangen (Inge Merkel). *Universale Erlösungsvorstellungen und ihr Hang zum Totalitären*; in: *Doris Strahm/Regula Strobel* (Hg.): *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Luzern <sup>2</sup>1993, 81–99, hier 84.

<sup>26</sup> Vgl. dazu die Überlegungen zu „Doing Christology“; in: *José M. de Mesa*: *Making Salvation Concrete and Jesus Real. Trends in Asian Christology*; in: *Exchange* 30 (2001), 1–17.

<sup>27</sup> Predigt- und Gebetsschluss Martin Luthers.

Perspektive so zentral wie der Titel „Herr“, und kaum ein anderer ist im Laufe der Kirchengeschichte so sehr zur Unterdrückung und Marginalisierung von Frauen und anderen Gruppen in und außerhalb der Kirche missbraucht worden. Gleichzeitig bietet diese Kombination aber auch eine Widerständigkeit im Sinne Riegers, die für eine postkoloniale Christologie weiter ausgearbeitet werden kann; die Widerständigkeit eines Christustitels, der postkoloniale Heilsvorstellungen anbietet und ermöglicht, die eben nicht „imperiale oder autokratische Mächte bestätigen, stützen, [sic!] oder unkritisch repetieren“<sup>28</sup>. Jesus von Nazareth, als Verbrecher und Auführer von der politischen Macht gekreuzigt, werden die Attribute des Kaisers zugesprochen; damit wird von ihnen dem Kaiser seine alleinige Macht und Herrschaft über sie ab- und Christus zugesprochen – ein geradezu revolutionärer und subversiver Vorgang.<sup>29</sup>

Diese subversive Kraft des Kyrios-Titels gegenüber den Herrschaftsansprüchen weltlicher Gewalten hat sich immer wieder Bahn gebrochen im Glaubensleben gerade auch von Marginalisierten, Entrechteten und Ausgeschlossenen: Wenn Sklaven in den USA bekannten, dass Jesus der Herr ist, wenn Frauen in patriarchalen Gesellschaften gegen die Herrschaft ihrer Herren bekannten, dass Jesus Christus und nur Jesus Christus – anders und im Gegenüber zu den Herren der Welt – Herr ist, dann nehmen sie eben jenen Christustitel auf, der in ihrer Unterdrückung und Entrechtung häufig genug eine zentrale und legitimierende Rolle gespielt hat, und wenden ihn gegen die Herrschaft ihrer Herren.<sup>30</sup>

Wie also ist dieser Jesus Christus Herr? Er ist der Herr als der Heiland, der Heilende, der Heilbringende, der nicht nur das individuelle Seelenheil bringt, sondern auch das Sozial- und das Schöpfungsheil. Er ist der Herr als Heiland, der jedes falsche Machtverständnis und jeden Machtmissbrauch durch sein Leben und Sterben, durch seine Auferweckung und verheißene Wiederkehr als Erlöser und Richter als falsch, gott- und menschenfeindlich offenbart. Genau hier, in Jesus Christus als diesem Herrn und Heiland, begegnen wir Gott; in dem Handeln Gottes an uns und an der Schöpfung, als unser und ihr Herr und Heiland treffen wir auf das Wesen, die *essentia* Gottes.<sup>31</sup> Und genau von hier sind unheilvolle Machtverhältnisse, wie unheilvolle Gottesbilder, unheilvolle Narrative wie unheilvolle Beziehungen,

<sup>28</sup> *Grau*, Bonifatius, 245.

<sup>29</sup> Vgl. dazu die Diskussion bei *Rieger*, Christus und das Imperium, 53–89, unter der Überschrift: „Welcher Herr? Christus und das Römische Reich“.

<sup>30</sup> Vgl. dazu zum Beispiel die umfangreiche Untersuchung von *Bernhard Dinkelaker*: *How is Jesus Christ Lord? Reading Kwame Bediako from a Postcolonial and Intercontextual Perspective*, Frankfurt a. M. u. a. 2017.

<sup>31</sup> Vgl. *Karl Barth*: *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. II/1, Zollikon-Zürich 31948, 293.

einer substantiellen Kritik zu unterziehen. Es ist nicht Gott, der hier einer bereits existierenden postkolonialen Theologie nachträglich als Legitimation hinzugefügt wird, sondern aus der Begegnung mit dem lebendigen Gott in Jesus Christus, dem Heiland, erwächst eine Theologie, die sich vor postkolonialen Anfragen und Herausforderungen verantworten will – weil sie weiß, dass sie von Gott zu diesen Antwortversuchen herausgefordert ist.

c. „Nun komm, der Heiden Heiland“<sup>32</sup>

„Nun komm, der Heiden Heiland“, „ein Heiland aller Welt zugleich“<sup>33</sup> – wenn der Heiland heute noch in Gottesdiensten Erwähnung findet, dann im Kirchenlied, insbesondere zur Advents- und Weihnachtszeit. Und was wird da gesungen, die Geburt welches Kindes wird verkündigt? Es ist nicht nur der Heiland, der zu *meiner* Seele kommt,<sup>34</sup> sondern der Heiland *aller* Welt zugleich, der Heil und Leben mit sich bringt (Evangelisches Gesangbuch 1), er ist der *Heiden* Heiland. Kaum eine andere Aussage wird jedoch in jeder Christologie, gerade der Gegenwart, so problematisch, so ambivalent und auch so potentiell unheilvoll sein wie diese. Gleichgültig, ob es in dem Adventslied um „die Heiden“, also die Nicht-Christen und Christinnen geht, oder um den „Heiden in mir“, das Verständnis Jesu Christi als der Heiden Heiland, als Heiland aller Welt, als *salvator mundi*, hat in der globalen Kirchen- und Säkulargeschichte eine Spur des Unheils hinterlassen, unter dem große Teile der Menschheit heute noch immer leiden. Oder genauer gesagt: Nicht das Verständnis Jesu Christi als der Heiden Heiland hat dieses Unheil angerichtet, sondern der Missbrauch dieser Vorstellung, der zur Legitimation andauernder Unterdrückung, Ausbeutung und kultureller Negation benutzt wurde. Der Macht- und Herrscherwille der Kolonialmächte kam in die Kolonien häufig verkleidet als der liebe Heiland und blieb dort, auch nach dem Ende der Kolonialzeit. Ist es auf diesem Hintergrund überhaupt möglich, ein widerständiges, subversives, „Resilienz und Resoluthheit verkörperndes“<sup>35</sup> Heilandssymbol zu entwickeln? Die Frage muss so anerkannt und in Demut stehen gelassen werden.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Adventslied *Martin Luthers* von 1524 (Evangelisches Gesangbuch 4).

<sup>33</sup> Aus dem Adventslied „Macht hoch die Tür“ von *Georg Weissel*, 1. Strophe (Evangelisches Gesangbuch 1).

<sup>34</sup> „Siehe, siehe, meine Seele, wie dein Heiland kommt zu dir“ aus dem Lied „Freuet euch, ihr Christen alle“ von *Christian Keimann* aus dem Jahr 1646 (EG 34).

<sup>35</sup> *Grau*, Bonifatius, 255.

<sup>36</sup> Vgl. dazu *Sebastian Pittl*: Für eine „Globalisierung der Hoffnung“. Zur Relevanz postkolonialen Denkens für Theologie und Missionswissenschaft; in: *Ders.: Theologie und Postkolonialismus. Ansätze – Herausforderungen – Perspektiven*, Regensburg 2018, 9–23, hier 14.

Ein zweiter Kritikpunkt kommt hinzu: postkoloniale Theologie ist von Grund auf misstrauisch gegenüber allen Konzepten, Symbolen, Narrativen und Lehren, die einen universalistischen Anspruch ihrer eigenen Bedeutung oder ihres Inhaltes erheben. Die bereits erwähnte Hermeneutik des Verdachts richtet sich gerade gegen alle Universalismen, die keine Partikularitäten und Differenzen zulassen und die in diesem Sinne epistemische Gewalt<sup>37</sup> ausüben. Daher muss gefragt werden: Wie ist Christus der Heiland der Welt, wie ist sein Heil universal? Gibt es Erfahrungen und Erkenntnis des Heilands / des Heils / des Heiligen auch in anderen Religionen oder exklusiv im Christentum? Welche Rolle nimmt der Heiland im Gegenüber (oder Miteinander?) zu anderen Religionen und Weltanschauungen, zu anderen Erlösungs- und Heilsvorstellungen an?<sup>38</sup> Ist eine postkoloniale Christologie an dieser Stelle nicht von vornherein zum Scheitern verurteilt, wenn sie Christologie als Funktion der Soteriologie versteht und diesen Zusammenhang auch nicht aufgeben will und kann?

Diese Fragen verlangen nicht nur ausführliche, den Rahmen dieser Überlegungen sprengende Untersuchungen und das Hören auf die „Anderen“<sup>39</sup>, sondern immer wieder auch die kritische und selbstkritische Reflexion des *Heilsverständnisses*. Nur von hier aus macht die Bestimmung Jesus Christi als *Heiland der Welt* Sinn, nur von hier aus wird einsichtig, dass der Heiland der Welt der *Heiland für die Welt* in all ihren geschöpflichen Dimensionen ist. Nur von hier aus wird deutlich, dass mit diesem Christussymbol kein Macht- oder Herrschaftsanspruch der Christinnen und Christen verbunden sein kann, dass im Gegenteil jeder Macht- oder Herrschaftsanspruch auf der Folie des Heils zu hinterfragen und gegebenenfalls abzulehnen sein wird. Das Reich Gottes, das in Christus herbeigekommene Heil, das auf Erfüllung wartet, und zu dem die Kirche unterwegs ist, unterscheidet sich von allen „Reichen“ oder Imperien der Welt eben genau darin, dass es das Reich *für die Welt* ist, nicht das Reich der Welt als Herrschaft über die Welt. So abstrakt diese Formulierungen sein mögen, so konkret müssen sie vor Ort und in globaler Weite ausbuchstabiert, gefüllt und gelebt werden. Beschäftigen sich gegenwärtige Christologien nicht auch mit Aspekten des *weltlichen Heils* in Christus, dann müssen sie sich

<sup>37</sup> Vgl. dazu u. a. *Ulrike Auga*: Dekolonialisierung des öffentlichen Raumes. Eine Herausforderung von Bonhoeffers und Spivaks Konzepten von Widerstand, ‚Religion‘ und ‚Geschlecht‘; in: *Andreas Nehring/Simon Wiesgickl* (Hg.): Postkoloniale Theologien II, 92–115, hier 99–101.

<sup>38</sup> Zu Überlegungen einer postkolonialen Religionstheorie vgl. den hilfreichen Aufsatz von *Sigrid Rettenbacher*: Identität, Kontext, Machtpolitiken. Gedanken zu einer postkolonialen Theologie der Religionen; in: *Nehring/Wiesgickl* (Hg.), Postkoloniale Theologien II, 116–133.

den Vorwurf machen lassen, nicht nur ganze Traditionsstränge der biblischen Verkündigung beider Testamente zu ignorieren, sondern auch den *status quo* unserer post- und neokolonialistischen Welt zu legitimieren.

### 3. *Heilfroh? Heilfroh!*

Bei aller Kritik und Selbstkritik darf dabei eines nicht vergessen werden: Dass Christus der Heiland der Welt ist, ist zu allererst *euangelion* – Gute Nachricht, Anlass dazu, *heilfroh* zu sein. Dass dieses Heilfroh-Sein auch Gericht, auch *metanoia*, auch Buße und Demut beinhaltet, kann diese Grundaussage christlicher Verkündigung nicht schmälern – auch nicht in dieser Welt voller Ungerechtigkeiten, Schuld, Leid und Zerstörung: Jesus Christus, Heiland der Welt, Heiland für die Welt. Er ist der widerständige Heiland, der sich von den Mächten und Gewalten nicht domestizieren lässt, der in seiner Widerständigkeit zum Widerstand gegen alles Unheil aufruft, ermutigt und begeistert. Der Weg in die Nachfolge dieses Widerständigen ist kein einfacher Weg – weder in der Theorie noch in der Praxis. Auch Nachfolge ist nicht billig zu haben. Und doch: In der Nachfolge dieses Heilandes gibt es ebenfalls Freude,<sup>40</sup> Erfahrungen des Heils, des Heilwerdens, der Gnade; immer nur partiell und noch nicht vollständig, aber eben auch Erfahrungen, die heilfroh machen, nach denen es Ausschau zu halten und die es wahrzunehmen gilt. Die subversive Kraft gerade auch der Freude, des Heilfroh-Seins, nicht nur oder primär für die eigene Errettung und Erlösung, sondern dafür, dass Jesus Christus der Heiland der Welt ist – diese subversive Kraft ist selbst Teil des Heils.

Eine Heilandschristologie in postkolonialer Perspektive, die sich von dieser Freude motivieren und begeistern lässt, die die Realität des polyzentrischen Christusglaubens als Multiplikator der Guten Nachricht wahr- und aufnimmt, wird damit zu einem Bewährungsfeld ökumenischer Theologie. Dieses muss zwar beständig weiterbearbeitet werden, wird aber vielleicht auch reiche und vielfältige Frucht tragen.

<sup>39</sup> Die „Anderen“ sind gerade in Bezug auf das Heil, *Karl Barths* Erwählungslehre folgend, eben nur die relativ Anderen. Vgl. *Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. II/2, 386.

<sup>40</sup> Vgl. *Dietrich Bonhoeffer*: Nachfolge, Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 4, Gütersloh<sup>2</sup>1994, 24.