

Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie¹

VON HERMANN BRANDT

Der Titel enthält einen kritischen Unterton. Ich habe mich erst nach einigem Zögern zu dieser Formulierung entschlossen. Dieses Zögern hat seinen Grund in der Erfahrung, die wohl alle machen, die sich bemühen, die Anstöße der Theologien aus Übersee als Herausforderung für europäische Theologie und Kirche zu vermitteln: Wer sich bei uns für eine Würdigung außereuropäischer Theologie einsetzt, wird sehr schnell mit dieser Theologie identifiziert. Wer etwa Zeugnisse der lateinamerikanischen Befreiungstheologie übersetzt, wird leicht pauschal zu den Befreiungstheologen gerechnet. Wer an ihr Kritik übt, wird sogleich – ebenso pauschal – als Gegner vereinnahmt und gerät in eine ganz ungewollte Allianz. Diese Möglichkeit hat mich zögern lassen, die Rolle, die dem Judentum durch die Befreiungstheologie zugewiesen wird, zu beleuchten. Ich bin aber davon überzeugt, 1. daß der Impuls der Befreiungstheologie durch Kritik an *einem* Punkt nicht gebrochen wird und 2. daß die Aussagen über das Judentum in der Befreiungstheologie revidierbar sind.

Für die lateinamerikanische Theologie ist der christlich-jüdische Dialog noch kein Thema. Sie ist durch die Schoa kaum sensibilisiert. Vielmehr halten sich mittelalterliche Verhältnisbestimmungen durch – wenn auch in modifizierter Form.

1. Ein Blick auf nur scheinbar alte Gegenüberstellungen von Synagoge und Kirche

Nur selten ist die Synagoge in der christlichen Kunst ohne ihre Schwester, die Kirche, dargestellt worden. Die christlichen Gegenüberstellungen von Kirche und Synagoge laufen in Wahrheit auf eine Unterordnung der Synagoge unter die Kirche hinaus. Am sogenannten Bekenner-Portal an der Südseite der Kathedrale von Chartres wird die Synagoge als ein kleines „Krallenäffchen“ abgebildet; es befindet sich unterhalb der Figur des hl. Hieronymus, der seine Vulgata in den Händen hält. Er sieht so aus, als habe er mit ihr die Synagoge niedergedrückt.²

Dieses Verhältnis prägt die bekannten Gegenüberstellungen von Synagoge und Kirche seit karolingischer Zeit: Unter dem Kreuz stehen sich beide gegenüber, die Kirche hält Kelch und Siegesfahne, der Synagoge sind

die Augen verbunden, die Krone fällt ihr vom Haupt, ihre Lanze ist zerbrochen. So stand das Ergebnis des „Disputes“ zwischen Kirche und Synagoge in den mittelalterlichen Mysterienspielen von vornherein fest: es siegte die „christiana“, zerbrach die Lanze und zerriß das Banner der Synagoge. In der Vorhalle des Mindener Doms sehen wir die Kirche als Führerin der klugen, die Synagoge als die der törichten Jungfrauen. Besonders erschreckend sind die Darstellungen vom Typ des sogenannten „lebendigen Kreuzes“: Am rechten Querbalken des Kreuzes wächst eine segnende Hand hervor: der Segen des Crucifixus gilt der Kirche, die als junge Frau rechts unter dem Kreuz steht. Der linke Querbalken endet in einer Hand, die ein nach unten gerichtetes Schwert hält, darunter ist ein Totenkopf gemalt, die Schlange mit dem Apfel windet sich durch die Augenhöhlen, darunter ein jüdischer Altar mit Opfertier, noch weiter unten die Synagoge – hier in Gestalt eines hingesunkenen Alten mit der Binde vor den Augen.³ Diese alten Konfrontierungen sind ihrerseits schon das Ergebnis eines langen Enteignungsprozesses.

Die Folgen sind bekannt. Ein Deutscher – das ist in *seinem* Kontext begründet – wird Parallelen zu solcher Herabwürdigung Israels nicht widerspruchslos hinnehmen, auch wenn sie in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auftauchen, die er als Christ und Ideologe gern verteidigte – falls sie dessen überhaupt bedarf.

Sollte es trotz des vielgestaltigen Antijudaismus in der christlichen Kirche⁴ und trotz der Versuche seiner Überwindung noch möglich sein, daß christliche Theologen von der Synagoge sprechen „etsi Israel non daretur“, als gäbe es Israel gar nicht? Und wenn es geschieht, welche Motive führen dazu?

2. Beispiele für das Bild des Judentums in der Befreiungstheologie

Die Wieder- oder Neuentdeckung der biblischen Botschaft ist wohl das eigentliche Charakteristikum und zugleich die stärkste Antriebskraft der Befreiungstheologie.⁵ Es ist faszinierend, wie in ihr die Bibel zu Wort kommt. Sie gewinnt eine Leuchtkraft und Unmittelbarkeit, eine Lebensnähe, um die die Christen in der sogenannten 1. Welt die Schwestern und Brüder in Lateinamerika nur beneiden können. Dabei wird auch das Alte Testament keineswegs als „alt“ verstanden: Der Exodusbericht, Deuteronomiosaja, Exil, Gefangenschaft, die Verheißung des Gelobten Landes – all das ist von brennender Aktualität. Die Aussagen über Israel und über das Judentum stehen also im Zusammenhang einer intensiven und kreativen

Aneignung des Zeugnisses der Heiligen Schrift. Deshalb richten wir die Frage nach dem Bild des Judentums zunächst an einen Text, der die *releitura* der Bibel in den Basisgemeinden repräsentiert.

a. Der Tempel und seine Priester als Inbegriff des tödlichen Unterdrückungssystems

1979, zur Zeit der Militärdiktatur und der sie stützenden Doktrin der „Nationalen Sicherheit“, wurde in Brasilien eine kleine Broschüre verteilt, die den Titel trug: „Das Evangelium lesen – mit den Augen der Unterdrückten“⁶. Am Anfang stehen die programmatischen Sätze: „Kein Text, auch das Evangelium nicht, kann aus einer neutralen Haltung heraus gelesen werden.“ Bei der Lektüre des Evangeliums wirkte sich unweigerlich aus: die gesellschaftliche Position und die vertretene Ideologie der Leser und Leserinnen. Die hermeneutische Grundregel der Basisgemeinden lautet daher: „Es ist nötig, das Evangelium mit den Augen der Unterdrückten wieder neu zu lesen („reler“), denn aus dieser Perspektive ist es ja auch gelebt und geschrieben worden.“

Was ist das Evangelium? „Es ist die Erzählung von einer *Praxis*.“ Keine Vorträge, sondern die Zeugnisse von der Praxis Jesu hätten das Volk angezogen. Diese Praxis Jesu, so wird das „Bereitet dem Herrn den Weg, macht seine Steige eben“ in Mk 1 gedeutet, habe die wirtschaftliche, ideologische und machtpolitische Stufung der Gesellschaft nivelliert und zerbrochen, ja „zerrissen“ (Mk 2,21). Die etablierte Ordnung und der Bruch mit ihr wird nun anhand des „Systems der Reinheit“ geschildert, „wodurch die Priester ihre religiöse und politische Macht begründeten“.

Jesus schaltet die Zwischeninstanzen von Priestern und Tempel aus. Angesichts der von ihm ausgehenden Gefahr für das „System“ verbünden sich sogar Todfeinde: die Pharisäer und die Herodianer: „Die Praxis Jesu bewirkt, daß die Macht den Händen der Volksführer entgleitet. Man braucht nicht mehr den Tempel und den Priester, um die Gnade zu erlangen. Das ‚Gesetz der Religiösen Sicherheit‘ ist zerstört.“

An die Stelle dieses Systems, das die Reinigung im Tempel zur Voraussetzung des Gnadenempfangs macht, „greift Jesus Israels prophetische Tradition wieder auf und stellt die Praxis der Gabe seiner selbst, die Praxis des Anteilgebens, des . . . Teilens in die Mitte des Glaubens“. Dies wird an der Geschichte der Brotvermehrung illustriert. Während die Apostel in ökonomischen Kategorien denken („nur das Geld bringt die Lösung“), setzt sich das Volk gemäß der Weisung Jesu in Tischgemeinschaften, organisiert sich

also und bildet Basisgemeinden. „Das Teilen läßt die . . . Liebe strömen, die zurückgehalten war von den wirtschaftlichen und psychischen Barrieren, die das Teilen verhinderten.“ Wer nicht liebt und glaubt, kann keine solche Wunder tun – weder das „wahre Wunder“: das Teilen, noch das wunderhafte, außergewöhnliche „Zeichen“.

Diese Praxis Jesu ist die Ursache für seinen Tod. Seine Praxis macht den Tempel als gnadenvermittelnde Instanz überflüssig: „Der Tempel ist in seinem innersten Wesen betroffen. Er hört auf, der Mittelpunkt Israels zu sein. Und infolgedessen verlieren die Priester ihre Funktionen . . .“

Jesus hat sich selbst, hat die Armen an die Stelle des Tempels Israel gesetzt. Beim Mahl des Neuen Bundes – Mk 14 – wird „der Tempel durch ein anonymes Haus ersetzt“. Und der Satz Jesu, Mk 14,7: „Wahrlich, immer habt ihr Arme bei euch . . . , mich aber habt ihr nicht immer“ bedeutet, „daß die physische Abwesenheit Jesu durch die physische Anwesenheit der Armen ersetzt wird; mit ihnen muß das Brot geteilt werden, damit Jesus gegenwärtig wird. Der Leib der Armen verwirklicht die Gegenwart des Leibes Jesu“. Damit verkündet Jesus „die Zerstörung Israels und seines Tempels“.

Die „Auferstehung“ Jesu wirkt als „Aufstand“ weiter. So läßt sich das Wortspiel „ressurreição insurreição“ übersetzen. „Es gibt keine Auferstehung ohne den Aufstand, d. h. ohne daß sich das Volk erhebt, um die alte Welt und die alte Gesellschaft zu verändern, um so zu einer Gesellschaft des Teilens zu kommen.“

Dies können freilich diejenigen nicht erkennen, die aufgrund ihrer Bindung an ihre gesellschaftliche Klasse mit Blindheit geschlagen sind. „Für die Gegner Jesu ist Gott ein Gott der Toten; die Abraham und anderen zugesprochenen Verheißungen sind hinfällig geworden, das System der Reinheit führt zum Tode, und der Tempel, das Zentrum von allem, wird zur Ruine . . .“

Jesus selbst hat diese Zerstörung in Gang gesetzt. Die Versuchungsgeschichte zeige, so die lateinamerikanische Auslegung, daß Jesus sich dem Ansinnen verweigert habe, ein „ideologisches Wunder“ zu tun: „das Zentrum zu erobern, in dem die Ideologie Israels erarbeitet wurde: den Tempel in Jerusalem“. Aber nach dem Zitat der Teufelsworte „Wirf dich hinab“ wird nicht die Antwort Jesu (Mt 4,7: „Du sollst Gott, deinen Herrn, nicht versuchen“) erwähnt, sondern der Text fährt fort: „Zugleich vertreibt er die Verkäufer aus dem Tempel und stürzt durch seine Praxis die nationale Ideologie völlig um („subverter“).“

Versuchen wir eine Zwischenbilanz. Dieser Text versteht sich als biblisch geschöpfte Antithese zu den wirtschaftlichen und politischen „Todes-

zentren“ Lateinamerikas Ende der siebziger Jahre – und ist auch so verstanden worden. Die Ideologie der Nationalen Sicherheit mit ihren Unterdrückungsmechanismen, das Bündnis der Mächtigen gegen das leidende Volk, Kapitalanhäufung in den Händen weniger, die Brandmarkung der Forderung zu teilen als „Subversion“ – das sind die sehr realen Gegebenheiten, auf die sich diese Bibelauslegung kritisch bezieht. Oft war es nötig – dies sollte nicht vergessen werden –, die eigentliche Botschaft zu verklausulieren; die Kunst, zwischen den Zeilen zu lesen, war aus der Not geboren.

Das „Anti“ in dieser Antithese war also gar nicht antijüdisch gemeint. Der Bezug auf den „Tempel“ läßt im Portugiesischen übrigens auch das Wort „Kirche“ mitschwingen, wird doch ein Kirchengebäude oft auch als „templo“ bezeichnet. Aber dieser Text ist weniger eine religiöse oder kirchenkritische – er ist vor allem eine Kampfschrift gegen die politische und ökonomische Knebelung der Menschen. Ein Hinweis auf die Antithesen der Bergpredigt, auf den Anspruch Jesu, das Gesetz zu *erfüllen*, also auf den zentralen theologischen Konflikt, fehlt daher. Auch die ungebrochene Linie von der Kraft zum Aufstand bzw. zur Auferstehung, von den Vätern des Alten Bundes über Jesus zum Aufstehen des Volkes für eine gerechte Gesellschaft in den siebziger Jahren läßt sich nur aus einer Situation heraus verstehen, in der die befreiende Kraft des Evangeliums als – einzige – Alternative zum menschenvernichtenden System der lateinamerikanischen Militärdiktaturen erfahren wurde. Daß die Hauptstadt Brasilia mit ihren funktionären Zentrum des Todes sei und die Todesschwadronen deckte, dies zu sagen, wäre lebensgefährlich gewesen. So mußten die Gegner Jesu und der Jerusalemer Tempel dazu dienen, die Unterdrücker anzuprangern und eine alternative Gesellschaftsform ins Bewußtsein zu bringen.

Wäre es damals zuviel verlangt gewesen, die neueren Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog einzufordern? Hätte es die Widerstandskraft aus dem Evangelium gelähmt, wenn das Judesein Jesu, aller Apostel, von Paulus ganz zu schweigen, angesprochen worden wäre? Hätte ein Hinweis auf das Judentum *der Gegenwart* wirklich zu weit abgeführt? Und wäre, wenn es schon eines biblischen Gewandes bedurfte, um die Kritik zu verkleiden, ein Hinweis auf das Zentrum Rom, auf Augustus und Pilatus nicht sachgemäßer gewesen?

Mit diesen Fragen wenden wir uns nun einem Exegeten zu, der aufgrund seiner Studien in Europa und Israel und seiner jahrzehntelangen Mitarbeit in den Basisgemeinden ein differenziertes Urteil erwarten läßt: Carlos Mesters.

b. Die „pharisäische Religion“ als Gegenbild menschlicher Autonomie

Mit der zuletzt genannten Frage beginnt Mesters das 8. Kapitel im 2. Band von „Palavra de Deus na História dos Homens“⁷. Dieses in die deutsche Übersetzung nicht aufgenommene Kapitel hat die Überschrift „Jesus und das Volk. Welche Befreiung hat er dem Volk seinerzeit gebracht?“ Gleich zu Anfang wird das Problem formuliert: „Wenn Jesus kam, um die Menschen zu befreien, warum hat er dann gar nichts gegen die römische Besetzung gesagt, unter der das Volk lebte? Warum beließ er ein ganzes Volk in der Sklaverei, er, der es doch als seine Mission angesehen hatte, die Unterdrückten zu befreien (vgl. Lk 4,18)?“

„Mit einem Wort, Jesus hat dem Menschen die Autonomie wiedergegeben, die er braucht, um zu wachsen und er selbst sein zu können, so wie Gott ihn will und es von ihm erwartet.“ Für Jesus „war der Mensch das höchste Gut“ – *valor supremo*. Um des Menschen willen hat Jesus alle menschlichen Systeme – religiöse, politische – relativiert.

Eine Intention dieser Auslegung habe ich bereits angedeutet: Mesters will den Menschen aus der Umklammerung politischer und ideologischer Fesseln befreien – gleich welcher Couleur. Keine politische und ideologische Richtung dürfe im Sinne Jesu absolute Geltung beanspruchen: „Wer im Evangelium eine Unterstützung und Bestätigung für diese oder jene politische oder ideologische Richtung gegen die andere finden will, der will etwas, was das Evangelium nicht geben kann und will.“

Es ist zu spüren: Mesters hat diese Auslegung in einer Zeit geschrieben, in der die Frage einer Beteiligung von Christen, Priestern an der Guerilla besonders akut war (Camillo Torres!). Die Zeloten hätten, so Mesters, einen kriegesischen Messias – „*un Messias guerreiro*“ – erwartet. Zwar hätten sie ein geschärftes Bewußtsein für die Unterdrückung besessen, es sei aber exklusiv nationalistisch gewesen, und ihre revolutionären Ideen hätten das Volk an seiner Wurzel gar nicht erreicht. Kein Wunder also für Mesters, daß im Jahre 73 nach Christus diese politisch-nationale Befreiungsbewegung auf dem Berg Massada „mit einem kollektiven Selbstmord geendet hat“.

Die *eigentliche* Befreiung mußte sich im *religiösen* Bereich vollziehen, weil hier die Unterdrückung ihren Ursprung hatte. So wie keine Befreiungsbewegung, so „kann niemand, nicht einmal die Kirche, vorgeben, alleiniger Herr und einziger Verteidiger der Werte zu sein, auf die Christus hingewiesen hat“. „Niemand, nicht einmal die Kirche, kann vorgeben, von der Kritik Christi ausgenommen zu sein.“

Das Gegenbild, von dem nach Mesters die von Jesus eröffnete religiöse Autonomie der Menschen sich abhebt, ist aber die „pharisäische Religion“.

Es sind die Pharisäer, die mit ihrer Gesetzesauslegung das Leben erstickt haben. Es ging ihnen kaum darum, Gott zu gefallen, sondern sie wollten vor allem sich selbst und ihrem Gewissen Sicherheit verschaffen. Das Leben mit seiner ganzen Fülle wurde von ihnen auf einen einzigen Schienenstrang gezwungen: „der Zug konnte nicht mehr entgleisen“. Sie lasen Gottes Gebot wie ein ärztliches Rezept: man muß genau das tun, was verordnet wurde. Dann ist der Erfolg garantiert.

Nicht nur, daß die Pharisäer den religiösen Status quo verteidigten: „Einen noch größeren Verrat begingen sie, indem sie das Gesetz Gottes dazu benutzten, ein von Menschen erfundenes und auf lediglich menschliche Traditionen begründetes System . . . zu verschleiern.“

„Nun könnte – so Mesters am Schluß dieses Textes – jemand sagen, die Zeit des Gesetzes ist schon vorüber. Die Zeit des Gesetzes des Mose ist vorbei, aber wir machen andere Gesetze . . .“

„Wir machen es weiter so wie die Pharisäer, die das Volk mißachteten und nur daran interessiert waren, daß es die Ideen unterstützte, die sie, die Anführer, verteidigten.“

Hier klingt das Leitmotiv an, das die Arbeit und die Existenz von Carlos Mesters bestimmt: die Liebe zu den Kleinen, Schwachen, den „Geringsten“; die Sorge, nur nichts zu tun, was sie verletzen und ihnen die Hoffnung rauben könnte.⁸

Charakteristisch ist, daß Mesters als Quintessenz des Gesetzes und der Propheten die Goldene Regel (Mt 7,12) zitiert, nicht aber das doppelte Liebesgebot aus Mt 22,38f! Das Gebot wird anthropologisiert, die erste Tafel fehlt. Deshalb, weil jene durch Jesus begründete menschliche „Autonomie“ mit den ersten Geboten in Konflikt treten würde?

In dieser frühen Schrift – 1971 erstmals erschienen – beschreibt Mesters den durch Jesus eröffneten Freiraum für die Menschen als Alternative zur „pharisäischen Religion“.

Auf sie wird das Judentum reduziert. Der naheliegende Hinweis auf den Pharisäismus als *Laienbewegung* fehlt ganz. Die Sendung Jesu an das „Haus Israel“ wird ausgespart. Daß Jesus – auch – in der Linie des Propheten Israels zu sehen ist, daß die Streitgespräche Jesu einen innerjüdischen Konflikt darstellen, daß das „Volk“ aus Jüdinnen und Juden bestand, kommt in dieser biblischen Auslegung nicht zur Sprache. Jesus selbst erscheint als ein Mensch jenseits und über aller konkreten Religion. Das Gesetz des Mose ist vergangen. So fehlt denn auch jeder Bezug auf das heutige Judentum.

Israel und das Judentum werden auf die „pharisäische Religion“ reduziert. Dieses Präparat erscheint als Inbegriff fremdbestimmter menschlicher Existenz und kann so auch der eigenen Kirche kritisch vorgehalten werden. Wodurch wird diese Pauschalisierung und Generalisierung letztlich möglich? Nicht zuletzt durch das Ausblenden der prophetischen Tradition und der innerjüdischen geschichtlichen Perspektive.⁹ Dadurch kann von der jüdischen Identität abstrahiert werden. Konsequenterweise wird das Thema des Bundes Gottes und seiner ungekündigten Erwählung (Röm 11,28) in dieser Schrift gar nicht berührt.

c. Die Inanspruchnahme von Dekalog und kasuistischem Recht als „Baumaterial“ der Basisgemeinden

Der Bund Jahwes mit seinem Volk wird nun allerdings zum beherrschenden Thema zweier Auslegungen von Exodus 19-24, die Mesters 1986 veröffentlicht hat, also während in Brasilien eine neue Verfassung erarbeitet wurde.¹⁰ Darin wird als der Schlüssel zum Verständnis des Dekalogs einschließlich des nachfolgenden kasuistischen Rechts Exodus 20,2 und Exodus 3, 7 bezeichnet: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, dem Haus der Sklaverei, herausgeführt hat!“ (S. 25) Gott hat das Schreien seines Volkes damals in Ägypten gehört (S. 27).

Der formgeschichtliche Ansatz – die Einbettung der Gebote in die Feier zur Erneuerung des Bundesschlusses – wird zum instruktiven Interpretament. Die genannten Kapitel des Exodus-Buches sind als Programm einer großen Feier zu lesen. Diese Deutung ermöglicht dann eine unvermittelte Vergewärtigung: Das Haus der Sklaverei und die pharaonische Religion ist das gegenwärtige Unterdrückungssystem in Lateinamerika. In der Feier des Bundesschlusses vergewissern sich die Basisgemeinden der sie leitenden Prinzipien und werden selbst zur „Verfassungsgebenden Versammlung“ einer alternativen Gemeinschaft.

Dies alles geschieht mit großem Einfühlungsvermögen. Es kommt zu überraschenden exegetischen Einsichten, z. B. wenn Mesters zu einer „pente fino“, zu einer Staubkamm- oder Läusekamm-Lektüre, anleitet, die zwischen den Zeilen des kasuistischen Rechts liest und daraus eine umfassende Beschreibung der Situation des Volkes Israel um 1000 v. Chr. ableitet. Anders als in der zuvor genannten Schrift werden nicht nur die Zehn Gebote als Eröffnung eines Wegs zur Befreiung durch Gott gewürdigt. Darüber hinaus wird – im Gegensatz zu unserer katechetischen Tradition – das spätere kasuistische Recht differenziert und einfühlsam nicht nur historisch beschrieben, sondern als Vorbild positiv angenommen. Und zwar als Anlei-

tung zur Aufgabe der Basisgemeinden, in einer eigenen Verfassungsgebenden Versammlung den Dekalog für sich zu aktualisieren.

Dies zeigt etwa der folgende „Arbeitsvorschlag“: Die Gesetze im kasuistischen Recht „sind wie Baumaterial: Es gibt Material für die Tragbalken und Material für das Gerüst. Wenn das Haus fertig ist, so bleiben die Tragbalken stehen, und das Gerüst, das nun nicht mehr gebraucht wird, wird wieder abgebaut“ (S. 95).

Dann leitet Mesters die Basisgemeinden dazu an, selbst herauszufinden: Wo handelt es sich um Tragbalken – also um unverändert gültige Gesetze, wo um Gerüst – also um zeitgebundene Gesetze von begrenzter Gültigkeit?

Die Zehn Gebote als Zusage Jahwes, die Rechtsvorschriften als Beispiel für die bleibenden Aufgabe, das Leben entsprechend der Gebote zu gestalten – bei dieser positiven und brisanten Auslegung der alttestamentlichen Gesetze ist die Abwesenheit des lebendigen Judentums um so auffälliger.

Verständlich ist noch, daß die ägyptische Religion recht schematisch als Ausdruck des unterdrückerischen Herrschaftssystems gesehen wird – die Pyramide zeigt eine dem Willen Gottes entgegengesetzte Gesellschaftsstruktur. Aber geglaubte Religion ist immer mehr als nur gesichtslos oder „selbst erfunden“. So hatte Mesters ja bereits früher die pharisäische Religion qualifiziert.¹¹ In eher noch vermehrten stereotypen Wendungen spricht er auch in dieser Dekalogauslegung von den „maus fariseus“, den bösen Pharisäern, die Gottes Gebot verfälscht hatten. Hier wird der Text aus Brasilien zu einer Anfechtung selbst für den wohlwollenden Übersetzer!

Das heutige Judentum wird – zusammen mit dem Islam – an einer einzigen Stelle erwähnt: Bei der Erläuterung des Gebotes, den siebten Tag, den Tag Jahwes, zu halten, verweist Mesters auf unseren Freitag als den Ruhetag der Moslems, auf unseren Samstag (im portugiesischen: Sábado) als den jüdischen Sabbat und auf unseren Sonntag (im portugiesischen: Domingo = Tag des Herrn) als den Tag der Auferstehung Christi. Und dann schließt er: „Diese Unterschiede zwischen Juden, Arabern und Christen beruhen auf den Überlieferungen und Gebräuchen der Völker und Religionen. Wichtig ist dabei allein der *Sinn* des dritten Gebotes“ (S. 40ff).

Im übrigen aber wird das leidende Volk in Brasilien mit dem erwähnten Volk Israel so identifiziert, daß die heutigen Basisgemeinden das Volk Israel, den Erstadressaten von Jahwes Zusagen, faktisch ersetzen.

Wie wird in dieser Auslegung, die den Bund Gottes mit seinem Volk als Ausdruck der befreienden Zuwendung Gottes, als Evangelium vergegenwärtigt, das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund beschrieben? Mesters

erinnert an die Propheten, die den Bruch des Bundes angeprangert hatten: „in der Gewißheit, daß die treue Liebe Jahwes stärker ist als unsere Untreue, verkündigten sie die Zukunft eines neuen Bundes“ (S. 108). Dann folgt als Bibelzitat Jer 31,31-32. Und der Kommentar: „So wie der alte Bund starb, so wuchs die Hoffnung auf den neuen Bund heran.“

Darüber, daß diese Hoffnung in Israel entstand und auf eine Erfüllung in Israel zielt, sagt Mesters nichts. Vielmehr: „Jesus“ ist „das Buch des neuen Bundes“ (S. 109ff). Zur Zeit Jesu war der alte Bund gebrochen . . . Vom Bund war nichts mehr übriggeblieben!“ Erst durch und mit Jesus „kommt der neue Bund in Gang“ (vgl. S. 109).

Der Preis für die Aneignung der Zehn Gebote und der Rechtsvorschriften – übrigens unter durchgängiger Verwendung des Jahwe-Namens – durch die Basisgemeinden ist de facto die Enterbung Israels. Der Preis für die Verpflichtung der Basisgemeinden auf Gottes Gebot und für die Stärkung ihrer gesellschaftsverändernden Kraft ist der Ausschluß Israels aus der Bundes-treue seines Gottes.

d. Die „alte Synagoge“ als Kategorie innerkirchlicher Polemik

Der Streit zwischen der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre und Leonardo Boff ist vor allem über dessen Aufsatzsammlung „Kirche: Charisma und Macht“, Untertitel: „Studien zu einer streitbaren (wörtlich „militanten“) Ekklesiologie“¹² geführt und bis in die säkularen Medien breit verhandelt worden. Ich muß die Einzelheiten dieses Konflikts und seiner Geschichte hier voraussetzen. Kernpunkt ist jedenfalls Boffs Relativierung der Institution der *Römisch-Katholischen Kirche* und der Autorität des römischen Lehramts zugunsten der lateinamerikanischen „Art, Kirche zu leben“.¹³

Trotz der ungewöhnlich intensiven Auseinandersetzung über Boffs Ekklesiologie und der durch diesen Konflikt hervorgerufenen Sekundärliteratur pro und contra ist die Widmung, die Boff seinem Buch vorangestellt hat, soweit ich sehe ganz unberücksichtigt geblieben. Sie lautet: „Gewidmet sei dieser Band den Mitgliedern der Gruppe ‚Gerechtigkeit und Frieden‘ von Petrópolis. Allein mußten sie ihren Weg gehen. Dabei haben sie begriffen: es genügt nicht, daß die Kirche existiert. Kirche muß unentwegt aufgebaut werden – nicht gegen die, sondern trotz derer, die sie auf die Maße der alten Synagoge einschränken wollen.“

Boff charakterisiert also die Intentionen seiner innerkirchlichen Gegner zusammenfassend als Bestreben, die Kirche auf das Maß der alten Synagoge „zurückzuführen“ – reduzir heißt es im brasilianischen Original.

In seinem Kapitel „Können sich Macht und Institution in der Kirche bekehren?“ wird diese Widmung näher erläutert. Boff schildert kritisch die praktischen Konsequenzen römisch-katholischer Ekklesiologie: „Praktisch ist demnach die Kirche eine einzige riesige Diözese, in welcher der Papst – da er ja nicht alle erreichen kann – Stellvertreter für sich (*vices suas agentes*) einsetzt, die Anteil haben an seiner Macht. Die Dogmen werden rechtlich und die kirchenrechtlichen Bestimmungen dogmatisch verstanden.“ Einheit wird als Uniformität ausgelegt; Konflikte werden als etwas Pathologisches disqualifiziert, statt in ihnen Zeichen für Vielfalt und Leben zu sehen.

„Typisch für jede Art von Machtstruktur ist es, alles zu eliminieren, was nicht in das System paßt.“ Und dann heißt es: „Die Kirche, die auf einen Bruch mit der Synagoge zurückgeht, läuft Gefahr, selbst zu einer Synagoge zu werden, zu einer in sich selbst geschlossenen, großen Sekte, in der die Kleriker alles kontrollieren. Die Logik der Macht ist der Wille nach mehr Macht, nach Selbsterhaltung und Fortbestand, nach Aushandlung von Kompromissen und im Falle eines Risikos von Konzessionen, um überleben zu können. All dies läßt sich ablesen an der Geschichte der Institution Kirche.“¹⁴

Es ist deutlich, daß dieses Zerrbild die wirkliche Synagoge gar nicht im Blick hat. Das Judentum ist ja alles andere als eine in sich selbst geschlossene große Sekte. Und daß in der Synagoge die „Kleriker“(!) alles kontrollieren – das wissen inzwischen auch diejenigen besser, die ihre Kenntnisse über jüdisches Leben nur aus den Kriminalromanen von Harry Kemelman beziehen.

Nein – Boffs Polemik zielt auf Rom, und die Eintragung von Klerikern in die Synagoge auf die vatikanische Hierarchie. Boff sieht die Lateinamerikanische Kirche als Opfer eines machthungrigen, sektiererhaften Zentralismus, als Opfer der Institution Kirche, die überleben will. Boff beweist dies – und das macht seinen Rückgriff auf die „alte Synagoge“ noch schwerer verständlich – durch die Haltung seiner Kirche während des Nationalsozialismus. Sie sei unfähig gewesen, „ihre ideellen Ziele und ihren Auftrag von ihrem Interesse am Überleben zu trennen“. Daher reagiert sie „opportunistisch, selbst wenn sie schwerste Verletzungen der Menschenrechte miterlebt – wie die Abschachtung von Millionen von Juden und von Tausenden polnischer Intellektueller im Zweiten Weltkrieg“¹⁵.

Ich bezweifle, daß Boff durch den Vergleich des römischen Zentralismus mit der „alten Synagoge“ die Zurückhaltung Roms bloßstellen wollte, das

Verhältnis zu Israel – als Staat und als Glaubensgemeinschaft – neu zu definieren. Und er brauchte der „ecclesia semper reformanda“ – auch ein Boff-Zitat¹⁶ – die „alte Synagoge“ auch nicht entgegenzusetzen, um seine Kritik durch dies klassische Klischee zu bemänteln. Er zögert – wohlge-merkt, seine „streitbare Ekklesiologie“ erschien schon 1981 – z. B. keines-wegs, den Vergleich des Brasilianers M. Alves Moreira zustimmend zu über-nehmen: „Die Position des Papstes im Verhältnis zur Macht der anderen Mitglieder der Hierarchie ähnelt sehr der des Generalsekretärs der Kommu-nistischen Partei in der Sowjetunion.“ Dies wird nun durchgeführt: Die „Unfehlbarkeit“ beider Führer, die Strukturen der Bürokratie hier wie dort, das Kommando beider über „multinationale Gebilde von Organen“, die Entsprechung zwischen dem Zentralkomitee der KPdSU und dem Kardinalskollegium usw.¹⁷

Aus taktischer Rücksichtnahme brauchte Boff die „alte Synagoge“ also wahrhaftig nicht. Und der Bezug auf die Synagoge steht bei ihm auch nicht im Zusammenhang einer Beschreibung des Verhältnisses zwischen Chri-stentum und Judentum. „Alte Synagoge“ ist bei ihm unbesehen zum Kampfbegriff innerkirchlicher Auseinandersetzung geworden; Synagoge und Ecclesia stehen sich jetzt *in* der christlichen Kirche gegenüber. Die Befreiungstheologie hat das mittelalterliche Schema und das kirchliche Überlegenheitsbewußtsein übernommen, aber mit dem Unterschied, daß der Synagoge nun auch noch ihre jüdische Identität genommen wird: Israel ist in diesem neuen Kirchenkampf dem Blick der lateinamerikanischen Theologen ganz verschwunden. Jetzt ist die restaurative katholische Hier-archie zur „alten Synagoge“ geworden.¹⁸

3. Kritik als Selbstkritik

Diese Kritik an der „Benutzung“ Israels ist nicht als pauschale Zurück-weisung der Befreiungstheologie gemeint. Es ist zwar eine Kritik von außen – aufgrund *des* Kontextes, dem gerade die Theologie in Deutschland sich nicht entziehen kann. Doch Carlos Mesters hat einmal im Blick auf sich selbst – als einen, der auch von außen zu den Basisgemeinden kam – gesagt: Wenn ein Fisch als Forscher arbeiten würde, so wäre das letzte, was er entdeckte, das Wasser, in dem er lebt.¹⁹ In diesem Sinn sei diese Kritik von außen gemeint. Sie ist eine Kritik von außen, will aber keine Kritik von oben sein, sondern vielmehr auch Selbstkritik. Gerade bei der Besinnung auf die missionarische Herausforderung tun wir uns immer noch schwer, Israels Identität und seine Gegenwart²⁰ anzuerkennen.

Ich nenne nur einen der vielen möglichen Belege: die Weltkonferenz über Mission und Evangelisation, die Ende Mai 1989 in San Antonio/Texas stattgefunden hat.²¹ In dem ersten der „Akte des Gehorsams“ heißt es: „We recognize the creative power at work in the intifada.“ Der anglikanische Bischof Samir Kafity von Jerusalem hatte sogar davon gesprochen, daß die Intifada biblische Wurzeln habe, ja „die Wiederholung von Ostern“ sei. Erst nachträglich wurde in den ursprünglichen Text-Entwurf dieses „Akte des Gehorsams“ ein Hinweis auf das Existenzrecht Israels eingefügt. Im übrigen unterscheidet der Text „zwischen dem Staat Israel und dem Zionismus einerseits und den Juden und dem Judentum andererseits“.

Der Glaubensbezug zum Land wird Israel bestritten, aber anderen Völkern ausdrücklich zuerkannt. In den übrigen Erklärungen der Missionskonferenz wird die Verbundenheit und Abhängigkeit der „indigenous peoples“ mit und von ihrem angestammten Land und den heiligen Stätten positiv gewürdigt.

Besonders eklatant ist dieses Messen mit zweierlei Maß in der Sektion III „Die Erde ist des Herrn“. Unter vielfältigen Bezug auf die hebräische Bibel (Psalm 24,1, 109,31, 115,10, 146,6f, Gen 2,15, Lev 25,23, Deut 27,17, 1 Könige 21, Micha 2,1-3, Hiob 24,4-8) wird vom Auftrag zur Bewahrung der Schöpfung, zur gerechten Verteilung des Landes gesprochen, wird das biblische Zeugnis „Land ist Leben“ reflektiert. Die Landfragen in Brasilien, Südkorea, auf den Philippinen, in Taiwan, in Australien, Neuseeland werden angesprochen. Die biblische Landverheißung wird zitiert: „Jahwe, der Herr, der Befreier aus der ägyptischen Sklaverei, ist der Herr des Landes.“ Die Exodus-Erfahrung, die enge Verbindung zwischen Schöpfung und Bund wird genannt. Die Rechte der verschiedenen eingeborenen Völker, einschließlich der Palästinenser, auf ihr Land werden biblisch begründet. Aber Israel als Erstadressat dieser Verheißung und als gegenwärtiger Zeugnis-träger wird mit keinem Wort erwähnt. Hier zeigt sich mehr als nur eine Israelvergessenheit: Die Ergebnisse der Missionskonferenz in San Antonio sind nur eines der vielen Beispiele dafür, wie wenig sich Christen nach wie vor die Erfahrung Israels zu *eigen* machen.²²

4. Zwei lateinamerikanische Alternativen

Christen außerhalb Lateinamerikas haben also keinen Grund, sich überheblich über die Benutzung Israels in der Befreiungstheologie zu äußern. Zudem gibt es gerade in Lateinamerika Anzeichen dafür, daß die Theologie dort ihre Kritik nicht länger vermittels eines verzerrten Bildes von Israel for-

muliert, sondern auch in dieser Hinsicht im Begriff ist, eigenständig zu werden. Damit wird auch die Voraussetzung geschaffen, Israel so wahrzunehmen, wie es sich selbst versteht.

Wie die lateinamerikanische Theologie ihr Selbstverständnis und die Kritik an ihrer Gängelung ausdrücken kann, ohne sich hierzu Israels zu bedienen, zeigt z. B. der brasilianische Neutestamentler Uwe Wegner mit seiner Auslegung von Mk 12,13-17, der Perikope über den „Zinsgroschen“, d. h. über die Frage nach der Steuer. Anstatt sich über die „Heuchelei“ der Pharisäer und Herodianer auszulassen, beginnt Wegner mit einem Hinweis auf die Konsequenzen der internationalen Währungs- und Handelspolitik für Brasilien und schlüsselt die Perikope dann anhand der verblüffenden Frage auf: „Was haben die Denare Caesars in Palästina zu suchen?“²³

Vielleicht aber zeigt am besten eine Parabel, daß die lateinamerikanische Theologie ihre kritische Kreativität nicht länger aus einem Israel-Klischee ableitet, sondern aus dem eigenen Kontext schöpft, wie etwa Rubem Alves mit seiner Geschichte über „Die Urubús und Sabiás“, die Aasgeier und die Amseln. Nur soviel vorab zur Erläuterung:

Die schwarzen (einen „Talar“ tragenden) Aasgeier, in Lateinamerika allgegenwärtig, heißen Urubús – ein indianisches Wort, dessen dreifacher U-Laut auf den Tod verweist – ähnlich wie bei der tödlich giftigen Schlange Urutú. Die Sabiás sind unseren Amseln verwandt.

Die Aasgeier und die Amseln

Alles geschah in einem fernen Land, in der Zeit, als die Tiere noch sprachen . . . Die Aasgeier, von Natur aus mit einem schwarzen Talar bekleidet, aber ohne sonderliche Begabung zum Gesang, beschlossen, große Sänger zu werden. Und so gründeten sie Schulen, importierten Professoren, gurgelten c-d-e-f und ließen Zeugnisformulare drucken. Sie veranstalteten Ausscheidungskämpfe um zu sehen, welche von ihnen die wichtigsten seien und damit das Recht hätten, den anderen Befehle zu erteilen. Und so organisierten sie Wettbewerbe und gaben sich pompöse Namen, und der Traum eines jeden kleinen Aasgeiers, der als Lehrer am Beginn seiner Karriere stand, war es, ein respektabler Titular-Aasgeier zu werden, den alle mit Euer Exzellenz anredeten.

Alles lief ausgezeichnet, bis die süße Ruhe der Aasgeier-Hierarchie erschüttert wurde. Schwärme von schwatzhaften Singvögeln fielen in den Wald ein; sie spielten mit den Kanarienvögeln und sangen Serenaden mit den Amseln . . .

Die alten Aasgeier verdrehten den Schnabel, der Groll sträubte ihnen das Gefieder, und sie luden die Singvögel, die Amseln und die Kanarienvögel vor einen Untersuchungsausschuß: Wo sind eure Examensunterlagen? Und die armen Vögel sahen sich ganz verblüfft an, denn niemals hatten sie daran gedacht, daß es so etwas überhaupt gäbe. Sie waren auf keine Gesangsschule gegangen, denn ihr Gesang war mit ihnen geboren. Und niemals hatten sie ein Diplom vorgelegt, um zu beweisen, daß sie singen könnten, sondern sie sangen – einfach so ... – Nein, so geht das nicht. Singen, ohne erst die erforderlichen Titel erworben zu haben – das ist eine Mißachtung der Ordnung.

Und die Aasgeier vertrieben, aufgrund eines unisono gefaßten Beschlusses, aus dem Wald alle Vögel, die ohne Konzession gesungen hatten.

Moral: Im Land der diplomierten Aasgeier ist kein Amselgesang zu hören.²⁴

ANMERKUNGEN

- ¹ Text einer Gastvorlesung am 14.5.1990 an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; in erweiterter Fassung ist der Aufsatz unter dem Titel *O uso do judaísmo na teologia da libertação* in Brasilien erschienen in: M. N. Dreher (Hg.), *Peregrinaçõ* (FS J.H. Fischer), São Leopoldo-RS 1990, S. 75–89.
- ² Vgl. Mary McCarthy, Hintergrundig und rätselhaft (Zum Gemäldepaar *Die Ecclesia/Die Synagoge* von Konrad Witz), in: *Zeitmagazin*, Nr. 29 vom 14.07.1989. Vgl. die Artikel „Kirche“ und „Synagoge“ in: *LThK*², Bd. 6, S. 186f und Bd. 9, S. 1220ff. Es gibt allerdings auch beachtliche Gegenbeispiele, woran J. P. Boendermaker unter Verweis auf die mittelalterliche Ikonographie erinnert hat; vgl. J. P. Boendermaker, *Das Sintflutgebete*. Eine Grenzbrücke zwischen Judentum und Christentum, in: K. v. d. Horst u. a. (Hg.), *Voor de achtste dag; het Oude Testament in de eredienst* (FS J. P. Boendermaker), Kampen 1990, S. 313–324, bes. S. 322; sowie W. Seiferth, *Synagoge und Kirche im Mittelalter*, München 1964.
- ³ Vgl. z.B. das Gemälde eines unbekanntenen westfälischen Meisters vom Anfang des 15. Jahrhunderts in: David Ekserdjian, *Ausstellungskatalog. Old Master Paintings from the Thyssen-Bornemisza Collection, Electa, Royal Academy of Arts, London 1988*, S. 91.
- ⁴ Vgl. den Überblick in: R. Rendtorff (Hg.), *Arbeitsbuch Christen und Juden*, Gütersloh 1979, S. 224ff.
- ⁵ Dies habe ich unter Bezug auf das Leitmotiv „Inkarnation“ in meiner Hamburger Habilitationsschrift im einzelnen dargelegt: *Inkarnation als Weg zur Befreiung. Studien zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie* (erscheint 1991 in Hamburg).
- ⁶ Übersetzung des Textes in: H. Brandt (Hg.), *Die Glut kommt von unten*, Neukirchen 1981, S. 92–106; daraus die folgenden Zitate.
- ⁷ *Petrópolis* 1973, 135–180; Übersetzung der hier nicht einzeln belegten Zitate dieses Abschnitts durch den Verf. Eine Auswahl aus beiden Bänden ist in deutscher Übersetzung erschienen: C. Mesters, *Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit*, Neukirchen 1984.

- ⁸ Vgl. die Schlußsätze von C. Mesters in: Die Botschaft des leidenden Volkes, Neukirchen 1982 (unter Bezug auf Mt 18,6f). Es geht Mesters bei seinen Auslegungen um diese konkreten leidenden und entrechteten Frauen und Männer, nicht darum, „die Kirche“ anzureden und „universal“ den „christlichen Wirklichkeitsverlust . . .“ aufzuarbeiten. – Dies als Korrektur der folgenden Beobachtung M. Stöhrs: „Ohne den Adressaten seiner (des Propheten Jeremia) Worte an Israel zu nennen, wird unmittelbar die Kirche angeredet: In Carlos Mesters' hinreißenden Auslegungen (z. B. Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit, Neukirchen 1984) wird Jeremia sofort universal ausgelegt, um in den Basisgemeinden Brasiliens seine befreiende Wirkung auszuüben. Es ist eine Israelvergessenheit im christlichen Eildienst, den christlichen Wirklichkeitsverlust (der sich eben gerade der Israelvergessenheit verdankt) gegen eine machtsatte und opiathafte Kirche aufzuarbeiten.“ So in einer Meditation über Jeremia 7, 1-11, in: Predigen in Israels Gegenwart, 2. Band, S. 95f, siehe Anmerkung 20.
- ⁹ Im ersten Kapitel von Band 2 (vgl. Anmerkung 7), ebenfalls in die deutsche Übersetzung nicht aufgenommen, das die Überschrift trägt „Eine Heilsgeschichte, in der Gott schon unerkannt da ist“, sagt Mesters „Abraham lebt heute mehr denn je“ – in der lateinamerikanischen Heilsgeschichte!
- ¹⁰ Vgl. meine deutsche Übersetzung: befreit – gebunden, Erlangen 1989, danach die folgenden Zitate.
- ¹¹ A.a.O. (Palavra de Deus . . . , 2. Band), S. 166.
- ¹² Igreja: Carisma e Poder, Petrópolis 1981, deutsche Übersetzung: Düsseldorf 1985², hier nach die folgenden Zitate.
- ¹³ A.a.O. S. 226ff.
- ¹⁴ S. 102.
- ¹⁵ S. 107.
- ¹⁶ S. 109, vgl. LG I,8.
- ¹⁷ S. 103.
- ¹⁸ Symptomatisch ist auch die Art und Weise, in der G. Gutiérrez vom „Kirchengetto“ spricht: dieses Wort steht für die Last der traditionalistischen Elemente in der römisch-katholischen Kirche, für die Fixierung auf die kirchliche Institution und das Sich-Verschließen vor den wirklich aktuellen Fragen der Gegenwart: In vielen der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils „findet sich noch die Last eines schweren Erbes, und auf das Tor, durch das man das Kirchengetto verlassen könnte, wurde nur zaghaft hingewiesen, ohne daß es wirklich aufgestoßen wurde“. Allerdings seien neue Fragestellungen herausgearbeitet worden, „die mit der alten (!) kircheninternen Problematik brechen (!) und sich den wirklichen Fragen (!) nähern, die heute den christlichen Glauben bedrängen.“ G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, München/Mainz 1973, S. 242.
- ¹⁹ Sechs Tage in den Kellern der Menschheit, Neukirchen 1982, S. 113.
- ²⁰ Vgl. die neue Reihe von Predigtmeditationen im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs: A. H. Baumann und U. Schwemer (Hg.), Predigen in Israels Gegenwart, Gütersloh 1986 (Band 1) und 1988 (Band 2).
- ²¹ Zitate nach der autorisierten englischen Fassung, die vom ÖRK am 29.6.1989 verschickt wurde; vgl. J. Wietzke (Hg.), Dein Wille geschehe. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1990.
- ²² In diesem Zusammenhang wäre auch die derzeit leidenschaftlich diskutierte Frage nach antijüdischen Tendenzen in der feministischen Theologie zu erörtern. Wegen des begrenzten Rahmens dieses Aufsatzes muß ich es bei dieser Problemanzeige belassen.
- ²³ U. Wegner, O Que Fazem os Denários de César na Palestina? in: Estudos Teológicos, 1/1989, S. 87ff.
- ²⁴ R. Alves, in: Estórias de quem gosta de ensinar, 13. Aufl. (!), São Paulo 1983, eigene Übersetzung.