

„Antijudaismus“ nur ein westliches Übersetzungsproblem?

Befreiungstheologen im jüdisch-christlichen Rampenlicht

VON THOMAS KRATZERT

1. Übersetzung des Evangeliums und Kritik aus der Perspektive eines übersetzten Evangeliums

In den „Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien“ des Ökumenischen Rates der Kirchen (1979)¹ wird in den Punkten 24 bis 29 die Frage nach dem Synkretismus behandelt. Weniger interessiert mich hier eine Auseinandersetzung mit diesem Begriff und eine Aufschlüsselung all seiner Bedeutungsebenen, dagegen setze ich bei dem an, was im Punkt 25 zur Übersetzung der christlichen Botschaft gesagt ist:

„Es ist fraglos notwendig, die christliche Botschaft für jede Zeit und jeden Ort echt und unverfälscht zu übersetzen.“²

Diese Übersetzungsarbeit beginnt mit der Übertragung in eine andere Sprache. Eine andere Sprache beinhaltet nicht nur eine andere Aussprache, eine fremde Schrift und ein zur Verfügung stehendes Vokabular, sondern auch eine kulturelle Vielschichtigkeit (Kunst, Musik, Literatur, mündliche Traditionen, Philosophie, Naturbeziehungen, soziale Bindungen etc.). Die Erfahrungen der Menschen in Geschichte und Gegenwart darf ich hier nicht vergessen, ihre alltäglichen Sorgen und ihre Hoffnungen. Diese Vielfältigkeit an Übersetzungsebenen macht deutlich, daß die Übersetzungsarbeit zum einen ein Prozeß (die Geschichte jedes Volkes geht weiter!), zum anderen äußerst angreifbar ist, da die Kriterien für eine „angemessene“ Übersetzung recht willkürlich sind und und die Kritik oft aus einem anderen Kontext, der selbst einem komplizierten Übersetzungsprozeß entsprungen ist, an die Übersetzungsarbeit herangetragen wird.

Die Frage nach der Übersetzung ist nicht erst ein Problem unseres Jahrhunderts, sondern läßt sich schon Jahrtausende vorher entdecken. Im Alten Testament werden Mythen benachbarter Völker übernommen, in die hebräische Sprache übertragen und in einen neuen Zusammenhang gestellt (z. B. Schöpfungsgeschichte, die Hiob-Geschichte). Sogar innerhalb der Geschichte Israels werden Themen nicht sprachlich, aber zeitgeschichtlich übersetzt (z. B. der Restgedanke, die Messiaserwartung). Im Neuen Testa-

ment stellt Paulus den Meister der Übersetzung dar. Selbst Jude und somit in der jüdischen Tradition beheimatet, zum Apostel an die Heiden berufen, überträgt er das Evangelium aus einem ursprünglich jüdisch-semitischen Kontext in die hellenistische Welt. Am paulinischen Nomos-Gebrauch werden die Übersetzungssituationen besonders deutlich. In der Geschichte der Kirche hat es unzählige Übersetzungsmöglichkeiten gegeben, von denen ich nur wenige herausgreifen möchte: da wäre der Logos-Gebrauch des Justin, der Hypostasen-Streit bis hin zum Zweiten Ökumenischen Konzil, schließlich die Übernahme germanischen Rechts in die Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury.

Wir selbst müssen uns also stets vor Augen führen, daß auch wir „nur“ ein übersetztes Evangelium haben, daß unsere Theologie ein Produkt vielschichtiger Übersetzungsprozesse ist, daß wir also selbst „Opfer“ unserer eigenen Kultur sind.

Warum nun diese lange Vorrede? Im folgenden versuche ich, anhand eines thematischen Beispiels sowohl die Probleme der Übersetzung des Evangeliums in einen anderen Kontext als auch die Probleme der Kritik an einen anderen Übersetzungsvorgang auf dem Hintergrund einer eigenen Übersetzungsprägung und somit die scheinbar unüberwindbare Gegenüberstellung beider Positionen darzustellen. Als Beispiele dienen mir zwei deutsche Theologen, die sich zum Umgang mit den Juden und dem Judentum in Befreiungstheologien in Lateinamerika und Asien kritisch geäußert haben: Hermann Brandt in seinem Aufsatz „Die Benutzungs des Judentums in der Befreiungstheologie“³ und Friedrich-Wilhelm Marquardt in seinem Buch „Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1“⁴. Auf der Seite der „Übersetzungen“ habe ich einen Vortrag von Choan-Seng Song „Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung“⁵ und Leonardo Boff's Aufsatzsammlung „Kirche: Charisma und Macht“⁶ ausgewählt.

2. „Jesus außer Landes“ –

Friedrich-Wilhelm Marquardts christologische Entdeckungsreise

In der Einleitung des ersten Bandes seiner Christologie geht F.-W. Marquardt der Frage nach, wo sich außerhalb des Christentums nicht-christliche Verständnisse Jesu finden lassen⁷. Er führt hier mehrere Gruppen von Rezipienten auf: Juden, Muslime, Buddhisten, Hindus, Philosophen und Sozialisten. Allerdings bleibt er nicht nur bei der Betrachtung nicht-christlicher Verständnisse Jesu, sondern gleitet ziemlich oft in Bereiche kontextueller Theologie hinüber.

Aus den muslimischen Jesusrezeptionen greift er die Diskussionen im 19. und 20. Jahrhundert auf, die sich hauptsächlich um die Themen Tod Jesu, den Parakleten und die Wiederkunft Christi drehen. Ein bedeutendes Zentrum dieser Auseinandersetzungen ist die Akzar-Universität Kairo. F.-W. Marquardts erfreuter Ausruf über diese lebhafteste Jesus-Rezeption drückt seine tiefe Bewunderung aus:

Ein abendländischer Theologe dürfte vor Staunen den Mund nicht zubekommen über *diese* Aktualität Jesu außerhalb der Kirche, noch dazu in dem bei uns so völlig untergegangenen Lehrstück von der Zukunft Christi, und wir möchten eine kleine Regung von Neid und Bewunderung dafür hier nicht unterdrücken. Während wir von Europa her die Welt mit Krieg überziehen und da auch Inder und Ägypter und Araber mit hineinreißen, beschämen sie uns mit der Sorge um das gegenwärtige Leben Christi und den rechten Glauben an seine Rückkehr auf Erden. Wenigstens *wissen* sollten wir ignoranten Europäer so etwas. (19)

Trotz aller Bewunderung für „*diese* Aktualität Jesu außerhalb der Kirche“ kommt er zu dem Schluß:

Freilich: kein historischer Jesus, sondern ein symbolisch gebrauchter und für geistig politische Kämpfe funktionalisierter. (23)

Doch F.-W. Marquardt beklagt hier nicht nur die Symbolisierung außerhalb der Kirche:

Aber wie man doch am anderen sieht, was einem an einem selbst nicht auffällt! Wer bewahrt uns davor, daß das christologische Dogma der Kirche grundsätzlich nicht doch einer ebensolchen Symbolisierung und Funktionalisierung nur allzu ähnlich sieht? (23)

In den Abschnitten „Jesus unter Hindus“ und „Der Messias der Rebellen“ wird F.-W. Marquardt deutlicher. Jesus wird in Indien aus dem ihm eigenen jüdischen Kontext herausgerissen, „außer Landes“ interpretiert und in eine völlig fremde Umgebung eingepflanzt: eine „Entpatriierung“ Jesu findet statt.

Hier wird Jesus – zugunsten universaler Symbolik – im Elend der Fremde, in der Zerstreuung der Diaspora, „außer Hauses“ und „außer Landes“ gehalten... (57)

Diese Entpatriierung und Symbolisierung läßt sich sowohl im indischen Kontext wie auch in den vom Sozialismus beeinflussten Theologien an Jesus als Befreier festmachen:

Jesu als Theologe der Befreiung von Heteronomiezwängen offizieller Religion: das ist Europas Tradition und Uniform im weißen Moslem-, im gelben Buddha-, im wallenden Hindugewand: westlich im Exzeß. (57)

Es gab und gibt nun evangelische Theologien, die Jesus auch noch in einer sehr spezifischen Nähe gerade zu den in den sozialistischen Bewegungen kämpfenden Menschen sehen: geschichtlich vor allem die des Schweizer Religiösen Sozialismus, heute die in Basisgemeinden der Dritten Welt durch selbständigen theologischen Ausdruck sich und ihre Leidensgenossen tröstenden Armen. Ihr biblisches Denken zeigt, wie sehr sie Jesus *brauchen*; und was sie von ihm sagen können, sind *Anrufungen* seiner Nähe zu ihnen. In diesen Gruppen fällt alle historische Distanz zur Bibel und zu Jesus, damit natürlich auch jene *Kontrollfunktion*, die der historische Abstand gegen zu große Willkür der Nähe ausübt... (87)

In direktem Zusammenhang mit diesem Jesusbild sieht F.-W. Marquardt einen begleitenden Antijudaismus: Jesus wird stets als Befreier von einem etablierten Judentum verstanden. Diese Gegenüberstellung ist für ihn nicht tragbar:

Solange Jesus als Befreier wesenhaft in antijüdischer Form erfahren wird, handelt es sich mit Sicherheit *nicht* um Erfahrung mit dem wirklich historischen Jesus. (94)

Was ist nun für F.-W. Marquardt die Konsequenz aus seiner kurzen Analyse, aus seiner kurzen Darstellung der Jesus-Rezeptionen in Religionen und Befreiungstheologien? Wo liegt sein Anspruch in Hinblick auf die Person Jesu?

F.-W. Marquardt wehrt sich gegen die Entpatriierung und Symbolisierung Jesu, die er außerhalb und innerhalb der Kirche festmachen kann. Für ihn gibt es nur einen Weg, um Jesus selbst gerecht zu werden: er muß in seinen eigenen Kontext zurückgeführt, also „rejudaisiert“ werden. Das Stichwort, das F.-W. Marquardts Konzept durchläuft, lautet: Repatriierung Jesu in seine jüdische Umgebung. Jesus, der Jude, der er gewesen ist und der er immer bleiben wird!

Und wir im Westen und die Völker im Süden und Osten müssen lernen, Jesus zu Hause in Israel sein zu lassen, wenn wir ihn an seinem eigenen Leben lassen und ihn uns nicht unterwerfen wollen durch „Universalisierung“. (57)

Dies ist zwar ein Appell an uns „im Westen und die Völker im Süden und Osten“, doch sieht er die Hauptaufgabe solch einer Rückführung Jesu in seinen heimischen Kontext auf europäischer Seite:

... und das Christentum Europas scheint uns der Welt heute nichts so schuldig wie eine Repatriierung Jesu: wenn er Jesus bleiben soll. (57)

Westliche Christen werden also beauftragt, diesen repatriierten Jesus überall in der Welt zu verkündigen, ein Auftrag zu einer neuen Mission. In diesen Dienst stellt F.-W. Marquardt sich selbst und sein Buch (94). Das was hinter F.-W. Marquardts christologischem Ansatz liegt, ist deutlich gewor-

den: Er kritisiert die Vereinnahmung Jesu durch die Kirche und verschiedene Religionen sowie seine Entwurzelung aus dem Judentum. Jesu „Übersetztsein“ führte schließlich in Europa zu einem Antijudaismus, der sich mit dem Antisemitismus und der Schoa exzessiv gesteigert hat: eine Folge fataler westlicher Evangeliumsübersetzung! Für F.-W. Marquardt ist die gesamte östliche Welt Opfer des europäischen Antisemitismus geworden, womit er zweifellos recht hat; jedoch steht dieses Opfersein in einem tiefen Widerspruch: zum einen findet in diesen Ländern eine Befreiung vom „orientalischen“ Jesus aus der westlich-europäischen Umklammerung statt, zum anderen durch eine Symbolisierung und Funktionalisierung Jesu ein neuer Antijudaismus. „Westliche Wiedergutmachungsarbeit“ ist hier vonnöten!

Ich habe mit solch einer Form des Denkens große Schwierigkeiten, da sich für mich die Situation anders darstellt: Westliche Christen importieren ein westliches Christentum und damit auch ein westliches Jesusbild z.B. nach Indien, kolonialisieren das Land religiös⁸. Sie bringen u.a. auch den westlichen Antijudaismus (besser: Antisemitismus?) mit. In unserem Jahrhundert findet schließlich eine Befreiung von westlicher Theologievorherrschaft statt, von einem westlichen Jesusbild und dem westlichen Antijudaismus. Nun beginnen östliche ChristInnen ein eigenes Jesusbild zu entwickeln, Jesus also in ihren Kontext zu „übersetzen“. Nach westlichem Urteil ist dieses neue Jesusbild antijudaistisch, nach ihrem eigenen nur rein biblisch: biblisch treu wird ein Befreierbild aufgebaut, ein Befreier, der biblisch gesehen von der Bevormundung jüdischer Hierarchie, der aktuell gesehen – und nur das zählt für diese Menschen – von den sozio-ökonomischen und politischen Verhältnissen befreit. Ein Feindbild gegenüber den heutigen Juden wird von ihnen überhaupt nicht aufgebaut, liegt auch gar nicht in ihrem Interesse. Hier stoßen eine sich vom Westen emanzipierende Theologie und deren Kritik durch die westliche Brille (– gerade durch unseren Antisemitismus und die daraus resultierenden Schuldgefühle geprägt –) aufeinander. Welche Wege führen aus dieser Polarisierung heraus?

3. „Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie“ – Hermann Brandts Anfragen an lateinamerikanische Theologen⁹

Wie bei F.-W. Marquardt stehen auch bei H. Brandt „Jesus als Befreier“ und Antijudaismus in unmittelbarem Zusammenhang. Er spricht von „einer intensiveren und kreativen Aneignung des Zeugnisses der Heiligen

Schrift“, wenn lateinamerikanische Befreiungstheologen Aussagen über Israel und das Judentum übernehmen. Die Aneignung läßt sich an vier Themenkreisen verdeutlichen:

a) „*Der Tempel und seine Priester als Inbegriff des tödlichen Unterdrückungssystems*“: Da eine öffentliche Kritik an den herrschenden Regimen nicht möglich ist, nutzen ChristInnen andere Möglichkeiten, ihren Protest zu äußern. Jesu Auseinandersetzung mit der jüdischen Hierarchie und dem organisierten Tempeldienst sowie sein Tod als Folge seines Auftretens und der Reaktion der jüdischen Hierarchie wird zum Sinnbild ihres Handelns. Sie stehen nicht allein im Widerstand gegen das sie unterdrückende Regime.

H. Brandts Anfragen an diese Interpretation machen wieder deutlich, daß dieser Übersetzungsvorgang nach westlichem Empfinden nicht duldbar ist.

Er fragt:

Wäre es damals zuviel verlangt gewesen, die neuen Erkenntnisse aus dem jüdisch-christlichen Dialog einzufordern? (428)

Dagegen muß ich einwenden: Können wir von ChristInnen in Situationen physischer und psychischer Unterdrückung, die vor allem in anderen Erdteilen an der Tagesordnung sind, verlangen, sich mit unseren Ergebnissen im jüdisch-christlichen Dialog auseinanderzusetzen, Ergebnissen, die fernab von jeglicher Bedrohung in Gesprächen und an Schreibtischen auf der Basis unserer Vergangenheit entstanden sind?

Er fragt:

Hätte es die Widerstandskraft aus dem Evangelium gelähmt, wenn das Judesein Jesu, aller Apostel, von Paulus ganz zu schweigen, angesprochen worden wäre? (428)

Dagegen muß ich einwenden: können wir nicht akzeptieren, daß in anderen Kontexten das Interesse am Judesein Jesu ohne Belang ist, daß dafür aber das Interesse an Jesu Hinwendung zu den Marginalisierten der Gesellschaft immens wichtig wird? Müssen wir uns nicht erst einmal fragen lassen, warum wir Jesus stets in gutbürgerlichem Umfeld beheimaten?

Er fragt:

Hätte ein Hinweis auf das Judentum *der Gegenwart* wirklich zu weit abgeführt? (428)

Dagegen muß ich einwenden: wieso müssen ChristInnen in ihrem Befreiungskampf das Judentum der Gegenwart erwähnen, wenn sie Juden der Gegenwart überhaupt nicht kennen? Und schließlich: für viele ist der moderne Staat Israel, die Heimstatt vieler Juden und Jüdinnen, zum Sinnbild westlicher Unterdrückung geworden!

Er fragt:

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? (428)

Dagegen muß ich einwenden: Jesu Auseinandersetzung war nicht eine mit der römischen Besatzungsmacht, sondern eine mit der jüdischen Hierarchie!

b) „Die ‚pharisäische Religion‘ als Gegenbild menschlicher Autonomie“: Die Pharisäer ersticken das menschliche Leben in einer eigenen Gesetzmäßigkeit. Sie unterdrücken damit die Autonomie der Menschen. Auch die Kirche verstrickt den Menschen in ähnliche Muster und hindert ihn an seiner freien Entfaltung: eine Befreiung von dieser institutionalisierten Kirche ist die Folge, dargestellt im Kampf Jesu gegen den Pharisäismus. Diese Grundgedanken liegen einem Buch von Carlos Mesters zugrunde¹⁰.

H. Brandt drückt sein Unbehagen aus, das er beim Lesen dieses Ansatzes hat. Für ihn findet eine Reduzierung Israels und des Judentums auf die pharisäische Religion statt. Doch hat er hier C. Mesters richtig verstanden? Geht es C. Mesters nicht vielmehr um die Charakterisierung der Konfliktgegner Jesu (der Pharisäer, nicht der Juden!), weil er eine Parallele zur Gegenwart herstellen möchte, eine Parallele für die Kämpfenden in Lateinamerika? Die heutigen Gegner sind nicht die Juden, und diese heutigen Gegner werden auch *nicht* mit den Juden in Verbindung gebracht!

c) „Die Inanspruchnahme von Dekalog und kasuistischem Recht als ‚Baumaterial‘ der Basisgemeinden“: Für uns ungewohnt findet in Basisgemeinden Lateinamerikas eine Neubelebung alttestamentlicher Gesetze statt. Die „Tragbalken“ für den Aufbau von Basisgemeinden werden von den zeitgebundenen Gesetzen im Alten Testament getrennt. Eine zentrale Rolle nimmt der Dekalog ein: er wird als Zusage Jahwes an die Gemeinden gewertet. Für H. Brandt findet hier ein „Verdrängungsprozeß“ statt: das Volk Israel, Erstadressat für Gottes Zusagen, wird von den leitenden Menschen in Lateinamerika verdrängt:

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 Bundestreue seines Gottes (433).

Was H. Brandt als „Enterbung Israels“ bezeichnet, könnte aber auch, durch eine andere „Übersetzungsbrille“ gelesen, Solidarisierung mit dem

alttestamentlichen Volk Israel bedeuten. Hier findet die Fundamentierung des eigenen Lebens schlechthin auf den Fundamenten für das Volk Israel statt. Eine besonders *enge* Gemeinschaft mit dem alttestamentlichen Volk Israel, wie wir sie aufgrund unserer Geschichte nicht kennen!

d) „Die ‚alte Synagoge‘ als Kategorie innerkirchlicher Polemik“: Leonardo Boff hat seinem Buch „Kirche: Charisma und Macht“ eine Widmung vorangestellt, deren Bedeutung für das Verhältnis zum Judentum sicherlich nur wenigen aufgefallen ist. So heißt es:

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.

Um L. Boffs Gebrauch der Bezeichnung „alte Synagoge“ besser verständlich zu machen, gehe ich näher auf das 5. Kapitel seines Buches ein.¹¹ L. Boff sieht zwei Verhaltensweisen, die die institutionalisierte (römisch-katholische) Kirche charakterisieren: die eine ist „eine Hinwendung zu Welt und Gesellschaft“, was die Demonstration einer geschlossenen Gesellschaft nach außen hin bedeutet:

Die Kirche vermittelt Vertrauen und schafft, was Kennzeichen des Evangeliums ist: die Freude, zu leben und zu hoffen. (92)

Die andere Verhaltensweise ist „eine Befassung mit dem Innenleben und den verschiedenen Strukturen der Kirche“: hier steht die Sorge um die innere Ruhe und die Unterdrückung von Andersdenkenden und Andershandelnden im Vordergrund. Nachdem er diese beiden Verhaltensweisen aufgedeckt hat, versucht L. Boff nun, ihren Weg in der institutionalisierten Kirche nachzuzeichnen, sie aufzuspüren. Doch was ist für ihn die existierende institutionalisierte Kirche? Sie ist nicht die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die „Organisation der Gemeinde von Gläubigen mit ihrer Hierarchie, ihren heiligen Gewalten, Dogmen, Riten, Canones und ihrer Tradition“ (93f). Ihm geht es nicht um die Ablehnung kirchlicher Institution! Er sieht schließlich die Notwendigkeit eines Mindestmaßes an Institution für jede Gemeinde, möchte sie jedoch bedingungslos in den Dienst der Gemeinde stellen:

Dieser historische Prozeß von Treue und Dienst gegenüber der Gemeinde wie gegenüber dem Herrn, der ja in ihr lebt, nennen wir ständige Bekehrung. (94)

In diesen Dienst hat sich die kirchliche Institution bisher nicht gestellt. Um diesen Zweck zu erfüllen, müssen tiefgreifende Veränderungen vorgenommen werden:

Welche Chancen hat die institutionelle Kirche, das Evangelium zu aktualisieren und in seinem Licht Antworten auf die großen Herausforderungen der Welt von heute zu finden, einer Welt, die bereits vor vierhundert Jahren an der Kirche vorbei und ohne, ja bisweilen gegen sie entstanden ist? (95)

Nun beginnt L. Boff, den Weg der Kirche von ihren Anfängen bis heute nachzuzeichnen und die Entwicklung der Institution Kirche, der hierarchischen Strukturen und der Inaktualität dieser Form der Organisation, aufzuzeigen.

Ausgangspunkt unserer Überlegungen muß die Einsicht sein, daß das Christentum selbst das Ergebnis eines Bruches ist. Für das Judentum ist es noch heute eine Häresie. (96)

Mit dieser negativen Identität startet das Christentum in eine bisher knapp 2000jährige Geschichte und schützt sich vor weiteren Brüchen durch die mit der Konstantinischen Wende einsetzende „Paganisierung“: staatliche Strukturen werden übernommen, damit die Einheit auch strukturell fundamentiert ist; das Volk Gottes wird nun von einer mächtigen Gruppe von Klerikern beherrscht. Durch die Befreiung der Kirche von der staatlichen Macht (unter Gregor VII. und dem „Dictatus Papae“ 1075) ist die Hierarchisierung der Kirche perfekt, das Machtsystem ist etabliert.

Doch wie reagiert die Theologie auf diese Machtergreifung? Unter Ausschaltung der Vernunft als kritischer Instanz wird die Theologie zur Legitimation der hierarchischen Strukturen mißbraucht.

Erschreckend deutlich wird das (d. h. die Dienstfunktion der Theologie als Machtlegitimation der Kirche, d. Vf.) in der offiziellen Theologie unter Pius XII. wie auch in der Kurientheologie, die die Texte für das Zweite Vatikanische Konzil vorzubereiten hatte, dann aber eine massive Abfuhr bekam, weil ihre Papiere nicht den lebendigen Glauben der Kirche als Volk Gottes zum Ausdruck brachten. 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. Die Einheit, die als Konformität und Uniformität ausgelegt wird, verstellt den Blick dafür, daß Konflikte Zeichen für Vielfalt und Leben sind. So wird der Konflikt zu etwas Pathologischem herabgemindert, das Spaltung und Schisma verursacht. Die schlichteste und einfachste Lösung besteht in seiner Beseitigung. Typisch für jede Art von Machtstruktur ist es, alles zu eliminieren, was nicht in das System paßt. 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 Aushandlungen von Kompromissen und im Falle eines Risikos von Konzessionen, um überleben zu können. All dies läßt sich ablesen in der Geschichte der Institution Kirche. (101f)

Schließlich vergleicht L. Boff noch die Regierungsform der institutionalisierten Kirche mit der KPdSU; er greift hier auf eine Analyse des Brasilianers M. Alves Moreira zurück ... (102–105).

Nun zu H. Brandt: er hat Schwierigkeiten mit L. Boffs Umgang mit der Bezeichnung „alte Synagoge“. Mußte L. Boff diese Bezeichnung überhaupt benutzen, um seine Kritik an der Institution Kirche genau zu beschreiben? Hilft sie ihm in seiner Argumentation weiter? Sicherlich geht es L. Boff nicht darum, mit dem Gebrauch von „alter Synagoge“ das Verhältnis zum Judentum neu zu definieren. Das sieht auch H. Brandt (434f). Sein Ziel ist die möglichst genaue Charakterisierung der institutionalisierten Kirche. Zu diesem Zweck dienen ihm Vergleiche, die mehr oder weniger gewagt sind. Könnte der Vergleich mit der KPdSU noch in Verbindung mit irgendeiner Kritik an der ehemaligen Sowjetunion gebracht werden, so liegt eine Aktualisierung des Vergleichs mit der „alten Synagoge“ fern: vom heutigen Judentum ist bei L. Boff nicht die Rede, soll auch gar nicht die Rede sein, weil es für ihn in seiner Kirchenkritik erst gar kein Thema ist. L. Boff gebraucht diese Bezeichnung also „nicht zur Diffamierung des heutigen Judentums“, und er möchte nicht einen Beitrag zum westlich bestimmten jüdisch-christlichen Dialog leisten. Doch H. Brandts Kritik ist zu stark von unseren eigenen Erfahrungen mit den Juden geprägt; er trägt Kritik an L. Boff heran, die seinem Anliegen nicht gerecht wird. So spricht H. Brandt davon, daß durch diesen Vergleich der Synagoge „auch noch ihre jüdische Identität genommen wird: Israel ist in diesem Kirchenkampf dem Blick der lateinamerikanischen Theologen ganz entschwunden“. (435)

„Israel“ hat in dieser Auseinandersetzung nichts zu suchen, deswegen taucht es bei L. Boff auch nicht auf! Aus einer anderen „Übersetzungsperspektive“ ließe sich L. Boffs Ausführung ganz anders verstehen, als H. Brandt sie interpretieren möchte.

4. Der theologische Balanceakt Choan-Seng Songs

Neben Leonardo Boffs Gebrauch der Bezeichnung „alte Synagoge“ stelle ich kurz noch einen zweiten Ansatz vor, dessen „Israel“-Sicht für westliche Theologen sicherlich fremd ist. Diese Fremdheit besteht in einem für uns kaum nachvollziehbaren Übersetzungsprozeß: eine Reise von mehreren Tausend Kilometern findet statt¹².

Um Choan-Seng Songs „Israel“-Deutung in seinem Vortrag „Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung“ annähernd zu verstehen, müssen wir

uns immer vor Augen halten, daß er diesen Vortrag gehalten hat, um an der westlichen Form der Kirche und der Theologie Kritik zu üben. Ihm geht es also nicht um das heutige jüdische Volk, den heutigen Staat Israel oder die Verbindung von alttestamentlichem Israel und heutigem Judentum.

Für C.-S. Song ist Geschichte die Zeit von Gottes Schöpfung bis zu ihrem Ziel, die gefüllt ist mit dem Kampf der Menschen gegen die Macht des Vergessens und des Todes sowie dem Glauben an die Befreiung und Hoffnung. Sie ist nicht kontinuierlich, sondern stets unterbrochen durch Gottes Heilshandeln, seine erlösenden Taten, ständige *Revolutionen* Gottes. Auf Israel bezogen: Gott hat sich Israel in seinem erlösenden Heilshandeln offenbart. Der Exodus ist für C.-S. Song „Gottes Revolution in der Geschichte *par excellence*“, in welchem Gottes Handeln auch gewalttätig ist (wie viele Menschen mußten für Israels Befreiung leiden und sterben?). Israel versuchte Gottes Heilshandeln zu institutionalisieren (Opfer, Priester, Bundeslade, Gesetze etc.) und somit die Diskontinuität des Handelns Gottes im Licht der Kontinuität der nationalen Geschichte zu interpretieren. Besonders die Messias Hoffnung Israels sollte diese Kontinuität bewahren helfen. Mitten in diese Institutionalisierung des Heilshandelns Gottes hinein sendet Gott seinen Sohn Jesus Christus, den C.-S. Song als den „revolutionärsten Akt Gottes“ bezeichnet. Dieser Jesus Christus muß weichen, da er die Ineinssetzung von nationaler Geschichte und Heilsgeschichte gefährdet. So Songs Interpretation des Todes Jesu:

Die Hinrichtung Jesu wurde von einer politischen Institution ausgeführt, die dem Druck einer religiösen Institution nachgegeben hatte. (14) Israel wollte Gottes Revolution in Christus aufhalten, um seine historische Kontinuität zu wahren. Durch die Kreuzigung Christi antworteten sie auf die göttliche Revolution mit menschlicher Gewalt. (15)

Jesus wird so zum Opfer politischen Kalküls (s.a. Joh 11,46–50); er wird geopfert, um das theologisch-ideologische Heilskonzept Israels nicht zu gefährden.

Welche positive Bedeutung hat nun Israel für C.-S. Song, für die ChristInnen in Asien, Afrika, Lateinamerika etc.?

Ich möchte wiederholen, daß Israel nicht erwählt war, sich den anderen Völkern als eine Nation darzustellen, durch die Gottes erlösende Liebe vermittelt wird, sondern Israel war erwählt, um ein Symbol, ein Beispiel dafür zu sein, wie Gott auch unter den anderen Völkern erlösend wirkt. Im Licht der spezifisch israelitischen Erfahrung sollten die anderen Völker erkennen, daß auch ihre jeweilige Geschichte eine erlösende Bedeutung hat. Die Geschichte Israels, heilsgeschichtlich gelebt und interpretiert, gibt einen Rahmen oder einen Raster, mit dem die anderen Nationen ihre eigene Geschichte nach heilsgeschichtlichen Eigenarten oder Bedeutungen überprüfen können. (18)

C.-S. Song sieht, daß sein theologischer Sprung bzw. Glaubenssprung von Israel nach Asien, also das Transportieren des heilsgeschichtlichen Rasters Israels in einen fremden Kontext, in den Augen westlicher Theologen einer theologischen Entgleisung gleichkommt. Ihm sticht aber eine stärkere Entgleisung auf westlicher Seite ins Auge: die westliche Kirche hat die Heilsgeschichte in ihre geschichtliche Kontinuität gepreßt und ein Heilshandeln Gottes außerhalb der Kirche abgelehnt. Dieser Vereinnahmung setzt er sein Konzept entgegen.

Es geht also C.-S. Song um die Freiheit Gottes, die von keiner Kirche kanalisiert werden kann. Sein Vortrag ist ein leidenschaftliches Plädoyer für die Diskontinuität des Heilshandeln Gottes, ein Nein zu jedem Versuch, die Kirchenmauern zu Gefängnismauern Gottes zu machen.

5. Der Wille zur Verständigung und zum Verstehen

Gemeinsam ist den von F.-W. Marquardt und H. Brandt kritisierten und von L. Boff und C.-S. Song entworfenen Ansätzen folgendes:

- Sie sind Versuche, das Heilshandeln Gottes an Israel mit der Geschichte des eigenen Volkes in Verbindung zu setzen. Es findet eine Aktualisierung des Evangeliums und eine Übersetzung der Heilsbotschaft in einen neuen Kontext statt.
- Durch diese Übersetzung gewinnt das Volk Israel eine für uns fremde Bedeutung: es wird zum Maßstab des eigenen Leidens, zum Vorbild für die eigene Befreiung und zum Gegenstand der Solidarität.
- Sehr kritisch wird die etablierte jüdische Hierarchie im Alten wie auch im Neuen Testament bewertet: sie lähmt die Autonomie der Menschen, institutionalisiert Gottes Heilshandeln und wird so zum Unterdrückungsinstrument, auch der Herrschenden.
- Diese negative Sichtweise der jüdischen Hierarchie führt unmittelbar zur Kritik am westlichen Christentum, zur Kritik an der kirchlichen Hierarchie und zum Aufruf, im eigenen Kontext Theologie zu betreiben und die westlichen Machtstrukturen in den Kirchen abzuschütteln.
- Jesus wird zum Befreier aus festgefahrenen Machtstrukturen, zum Mitkämpfer im eigenen Befreiungskampf und zum Vorbild für das eigene Leiden.
- Es findet keinerlei Auseinandersetzung mit dem heutigen Judentum, mit dem heutigen jüdischen Volk oder dem Staat Israel statt.

Wir, die westlichen ChristInnen und unsere Kirchenstrukturen stehen im Mittelpunkt dieser Kritik, nicht jedoch die Juden, das Judentum oder der

Staat Israel. Dieser Angriff auf uns macht es uns schwer, auf diese Ansätze positiv zu reagieren: sie anzuhören, sie zu verstehen, sie als Anregungen für unsere Theologie und Gemeinden anzunehmen. Statt dessen erfolgt ein „Gegenangriff“ und eine Projektion von Ängsten und Bedenken aufgrund der eigenen Erfahrung.

Mir geht es sicherlich nicht um ein unkritisches Begrüßen von Ansätzen wie den von L. Boff oder den von C.-S. Song. Kritik ist grundsätzlich begrüßenswert und notwendig. Wir müssen allerdings lernen, solche Ansätze nicht durch unsere Brille zu sehen und sie dann abzuweisen. Ein ökumenischer Lernprozeß ist hier sicherlich wünschenswert! Zudem: unterschiedliche Übersetzungsprozesse führen auch zu unterschiedlichen Übersetzungen. Eine Vielfalt von Übersetzungen ergibt sich, ein Nebeneinander verschiedenster Interpretationen. Wir dürfen dabei nicht vergessen, daß diese Übersetzungen nur vorläufige, aber notwendige sind. Keine Übersetzung kann für sich beanspruchen, die exklusiv richtige Darstellung des Evangeliums zu bieten. Was Konrad Raiser¹³ über die Mission sagt, hat auch hier seine Gültigkeit:

Der äußerste Horizont christlicher Mission ist das Kommen des Reiches Gottes. Aus der Perspektive des Reiches Gottes relativieren sich das Profil und die inneren Widersprüche jedes gegebenen Kontextes.

ANMERKUNGEN

¹ EZW-Arbeitstexte Nr. 19, VI/1979.

² Ebd. 14.

³ Hermann Brandt, Die Benutzung des Judentums in der Befreiungstheologie, ÖR 39/1990, 424–439.

⁴ Friedrich-Wilhelm Marquardt, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990.

⁵ Choan-Seng Song, Von Israel nach Asien: ein theologischer Sprung, in: Europäische Theologie herausgefordert durch die Weltökumene. Studienmaterial zur Bearbeitung in den Kirchen, theologischen Fakultäten, Seminaren und Gemeinden. Bericht einer Konsultation 29. März bis 2. April 1976, (KEK-Studienheft Nr. 8), Genf 1976, 10–29.

⁶ Leonardo Boff, Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985 (2. Auflage).

⁷ Marquardt 11–105. Die Ziffern nach den Zitaten bezeichnen die Seiten in diesem Abschnitt.

⁸ F.-W. Marquardts Kritik an der westlichen Mission (88).

⁹ Die Ziffern nach den Zitaten nennen die Seiten im Aufsatz Anmerkung 3.

¹⁰ Carlos Mesters, Palavra de Deus na História do Homem, Bd. 2, Petrópolis 1973.

¹¹ Kapitel 5: „Können sich Macht und Institution in der Kirche bekehren?“, Boff 92–115. Die Seitenhinweise beziehen sich auf das in Anmerkung 6 genannte Buch.

¹² In dem in Anmerkung 5 genannten Heft S. 10–29.

¹³ Konrad Raiser, Jenseits von Tradition und Kontext. Überlegungen zum Problem einer ökumenischen Hermeneutik, ÖR 40/1991, 425–435.