

Das folgende ist ein kleines Kapitel Experimentelle Theologie.¹ Ich möchte Kontexte und theologische Einsichten aufeinander beziehen, die meist getrennt voneinander betrachtet werden. Doch nicht Entdeckerfreude auf der Suche nach dem Exotischen ist Motiv dieser Darstellung, sondern Positionsbestimmung.

Ich vertrete die These, daß eine protestantische Theologie kontextbewußt, ökumenisch und selbstkritisch sein muß. Dazu bedarf sie der Konfrontation mit der Situation der Ökumene heute und der Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Gewaltpotential der eigenen Tradition. Die Ökumene wird bei mir von Lateinamerika repräsentiert. Theologische Auseinandersetzung mit Geschichte und Gewalt geschieht im deutschen Kontext notwendig anhand des christlichen Antijudaismus, der Pogrome und der schließlich versuchten Vernichtung der jüdischen Bevölkerung. Die Beschäftigung mit den uns zunächst fremden Ansätzen lateinamerikanischer Befreiungstheologie und jüdischer Bibellektüre müßte m.E. zu Revisionen uns bekannter und allzu liebgewordener Glaubensauffassungen führen. Das ist zumindest für mich bei dem Versuch herausgekommen, die Gesellschaftskritik der Befreiungstheologie als notwendig für die Frage nach dem Evangelium heute zu verstehen.

Die lateinamerikanische Befreiungstheologie sah ihren Kontinent in den achtziger Jahren eingebunden in Weltwirtschaftsstrukturen, die im Gegensatz zu ihren früheren revolutionären Hoffnungen kein Mehr an Unabhängigkeit und gerechter Entwicklung erbrachten. Vielmehr wurde sie mit den Folgen der gewandelten Form der Unterwerfung konfrontiert. Die lateinamerikanischen Gesellschaften wurden durch den international zu erbringenden Schuldendienst in Außenhandels-gesellschaften umgewandelt, die die früheren Formen der Übertragung von Rohstoffen, menschlicher Arbeitskraft und Kapital an die 'Mutterländer' übertreffen. Die paradoxe Folge der modernen Schuldknechtschaft: die Abhängigkeit mündet in eine Situation des Abgehängtseins des Südens, also in die weitgehende Überflüssigkeit seiner Bevölkerungen für den neu geeinten Norden.

Das Leben Isaaks und das Leiden der Völker

Befreiungstheologie, Judentum und das Evangelium

Sabine Plonz

Mit dem Begriff der 'Schuld-knechtschaft' ist schon ein Aspekt der Antwort der Befreiungstheologie auf diese Entwicklung angesprochen. Sie stellt fest, daß der Vorrang des Schuldendienstes vor jeder nationalen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und - in einer Bürgerkriegsgesellschaft wie El Salvador in den 80er Jahren - sogar militärischen Zielsetzung umfassenden Charakter hat. In der als moderne Form der Sklaverei denunzierten Schuldendienstgesellschaft wird nur scheinbar ein Kredit mit Hilfe von erarbeitetem Gewinn abbezahlt, denn die Entstehung des Schuldenberges verdankt sich den langfristigen Verwertungsstrategien internationalen Kapitals, das Investitionen oft risikomindernd mit Mitteln der betroffenen Länder des Südens tätigt. Die Gewinntransfers müssen dann aber aus den Devisen dieser Länder bestritten werden. Der Zinseszinsmechanismus läßt die Schulden steigen, obwohl Lateinamerika jährlich große Summen an Zinsen zahlt. Bezahlt wird letztlich mit dem Leben unschuldiger Menschen, die einkommens- und landlos in eine elende Subsistenzwirtschaft gedrängt werden. Ihre Zukunft wird unmöglich gemacht, indem heute einige Staaten als Zivilgesellschaften weitgehend zerstört sind und von der natürlichen Substanz dieser Länder gewirtschaftet werden muß.

Archaische Riten

Daß die Verhungerten unschuldig sind, ist bei genauerer Betrachtung des Problems nicht allgemeine Ansicht. Vielmehr besteht eine Kontroverse darüber zwischen denen, die die loyale Erfüllung der Schuldver-

pflichtung einfordern und denen, die sich dagegen aussprechen. Die Befreiungstheologie spricht sich gegen die Legitimität der Schulden aus. Die Befürworter des gegenwärtigen Weltfinanzsystems hingegen halten die Zahlungen für notwendig. Die Schuldbeziehung wird auf beiden Seiten als eine verstanden, bei der es Opfer gibt. Wem gegenüber diese Schuld besteht, ob oder was das Opfer selbst mit der Schuld zu tun hat, stellt sich allerdings je nach Standpunkt unterschiedlich dar. Während sozial moderatere MarktpolitikerInnen und WirtschaftsvertreterInnen sich auf die metaphorisch-uneigentliche Rede vom Opfer, das gebracht werden müsse, zurückziehen, hält die Befreiungstheologie dagegen, daß die Strukturen und Mechanismen der Weltwirtschaft tatsächlich Opfer produzieren und somit archaische Riten säkular und gewalttätig erneuern.

Die Kennzeichnung der modernen Verhältnisse als Schuldknechtschaft weckt mancherlei Assoziationen an zentrale innerbiblische Konflikte, an die europäisch-mittelalterliche Gesellschaft, nicht zuletzt auch an die Reformationstheologie. Ist eine Übertragung dieser vormodernen Kritiken an Wucher und Schuldsklaverei auf die dynamische Weltwirtschaft möglich? Und wenn ja - wo liegen die Vergleichsmöglichkeiten?

Einen befreiungstheologischen Ansatz, der sich einer Analyse der doppelten Schuld-Opfer-Beziehung widmet und dabei theologische und ökonomische Ebenen verknüpft, vertritt der Ökonom und Laientheologe Franz Hinkelammert, der in Costa

Rica lehrt.² Er macht darauf aufmerksam, daß in der Bibel von realer Verschuldung gesprochen wird und die Freilassung aus den Schuldverhältnissen - im Gegensatz zu den Gepflogenheiten des heutigen Finanzsystems - als gerecht vor Gott erklärt wird. Dieser Gedanke, daß es Freiheit vor Gott und zwischen den Menschen nur durch Schuldenerlaß geben kann, wird auch im Vaterunser aufgenommen. Die vergeistigte Umdeutung der Bitte „Vergib uns unsere Schuld“ in eine abstrakte Verzeihensethik legitimiere dagegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit, auch wenn sie tödliche Folgen habe.³

Der Gott des Lebens aber bejahe zuerst das Leben der Armen, das täglich durch den Schuldendienst und die damit verbundenen 'Strukturanpassungsmaßnahmen' ihrer Staaten bedroht ist. Und so ist das Beten des Vaterunser eine radikale Kritik am Wirtschaftssystem und verlangt auch nach dem Tun des Gerechten. Dieses bedarf, befreiungstheologisch gesehen, einer Unterwerfung des Markt- und Finanzsystems unter das Kriterium des Lebens aller Menschen.

Isaak und der Markt

Eine zweite biblisch-theologische Schlüsselrolle spielt vor dem latein-amerikanischen Hintergrund für Hinkelammert die Dialektik von Gesetz und Freiheit.⁴ Denn liest man diese Begriffe nicht nur existentialtheologisch, sondern gesellschaftlich, dann rücken sie nah an die Gegenwart und die Alltagsnot der Armen heran: Stellt sich nicht das Gesetz des Marktes als ein absolutes Gesetz dar? Gleicht nicht seine Macht, Gehorsam zu fordern, dem Gott, der Gehorsam bis in den Tod verlangt? Damit aber würde dieser Mechanismus demjenigen ähneln, der in der Geschichte von der Opferung Isaaks durch Abraham wirksam ist (Gen 22).

Für Hinkelammert besteht die jüdisch-christliche Befreiungsbotschaft darin, daß Abraham seinen Sohn nicht tötet, daß er die Freiheit, Leben zu gewähren, gegenüber einem Opferfordernden Götzen praktiziert. Hinkelammert findet dieses radikale Freiheitsverständnis bei Jesus (der Sabbat ist für den Menschen da) und bei Paulus (das Gesetz bringt den Tod, die Auferstehung Jesu befreit

von jedem Gesetz) wieder⁵. Es handelt sich um eine Freiheit gegenüber gesellschaftlichen Mechanismen, die Opfer produzieren. Damit ist nicht die Freiheit gemeint, die in der antijudaistischen Tradition des Christentums vor allem Freiheit als Abgrenzung vom Judentum und von der Thora und somit als Freiheit von der biblischen Gerechtigkeit verstanden wurde. Es ist eine radikale, jede Gesellschaftsform transzendierende Freiheit. Die in ihrem Gefolge leben, verhalten sich kritisch-solidarisch zu Gerechtigkeitsentwürfen.

Auf der Suche nach Brücken zwischen den hier sehr kurz angedeuteten befreiungstheologischen Ansätzen zu einer ökonomisch-theologischen Opferkritik und religionssoziologischen Auseinandersetzungen mit Opfer und Gewalt im westlichen Christentum bin ich auf die jüdische Deutung der Geschichte Abrahams und Isaaks gestoßen. Eine davon möchte ich im folgenden kurz skizzieren, weil sie frappierende Ähnlichkeiten, aber auch charakteristische Unterschiede zur befreiungstheologischen Deutung aufweist. Ich spreche von Ignaz Maybaums Lektüre von Genesis 22 als einer Geschichte des jüdischen Volkes durch seine Geschichte.⁶

Maybaum vergleicht die biblische Geschichte mit der Konstruktion der griechischen Tragödie. Dabei gewinnt er Aussagen über den Umgang des Glaubens mit dem gefährdeten Leben, die er in das Gespräch mit dem Christentum einbringt. Der Weg Abrahams und Isaaks ist auf jedem Schritt offen, wird bestimmt durch die freie Tat. Obgleich eine Leidensgeschichte, eröffnet ihr glücklicher Ausgang Zukunft, Freiheit, Leben. Demgegenüber waltet in der Tragödie geschichtlicher Zwang, dem auf politischer Ebene die Vergötzung von Idealen und die Opferung menschlichen Lebens für Ideale, Werte und Interessen entspricht. Wachsen zwischen Abraham und Isaak auf ihrem gemeinsamen Weg Vertrauen und Freiheit, so im heidnischen Vergessen der Geschöpflichkeit des schöpferischen Menschen Fatalismus und Gewalt.

Maybaum denkt im Bezugsrahmen der europäischen Geistesgeschichte. Er sieht in den fünfziger Jahren den

Aufbruch der Kolonialvölker, besonders Asiens, zu einem besseren, von den eigenen schöpferischen Fähigkeiten getragenen Leben. Er kennzeichnet sie als heidnische Welt, die im Prozeß der Industrialisierung und Verwestlichung vor die Bedrohung des tragisch werdenden Schöpferseins gestellt ist. Die Freiheitsbotschaft der Bibel trägt er also vor im Zusammenhang mit der Warnung vor ungebrochenem Fortschrittsglauben.

Wichtiger aber für unseren Zusammenhang ist mir ein anderer Aspekt seines im Gegensatz zu Hinkelammert dezidiert europäischen Lebenszusammenhanges. Maybaum schreibt von der Erfahrung des Nationalsozialismus her. Seine Auslegung von Genesis 22 ist eine Lektüre mit den Augen der durch Auschwitz geprägten europäischen Juden.

Im Jahr 1897 in Wien geboren, arbeitete Ignaz Maybaum in mehreren deutschen Städten als Rabbiner. Dem Holocaust entging er durch die Emigration nach England im Jahr 1939. Seit der Nachkriegszeit war er dann an der Edgware Reform Synagoge in London tätig und seit 1956 daneben noch als Professor für Theologie und Homiletik am Leo-Baeck-College. Thematisch kreist seine Arbeit hauptsächlich um die duale Existenz Israels im Land und der Diaspora, sowie dem Holocaust als theologischem Problem. Unter diesem Vorzeichen steht auch sein Gespräch mit Christentum und Islam.

Seine Lektüre von Genesis 22, zugleich Dokument dieses interreligiösen Gesprächs, bringt die Erfahrungen der Vernichtung des europäischen Judentums indirekt zur Sprache. Das jüdische Volk scheint begleitet zu werden von dem Weg Abrahams und Isaaks durch die Geschichte. Das diesen Leidensweg gegangene Leben stellt ein Paradox dar, das sich seiner eigenen Wirklichkeit erst langsam und vorsichtig bewußt werden muß - in Gestalt der Erinnerung an den 'Ausgang' des Leidens Isaaks. Erhielt nicht Abraham das Leben Isaaks als Geschenk zurück, obwohl dieser schon als Brandopfer auf den Altar gelegt war?

In Maybaums Auslegung klingt der Appell an das in Europa mehrheitlich und vorherrschend gebliebene Chri-

stentum an, das geschenkte Leben dieses Mal zu achten und nicht im Aktivismus und Optimismus der Nachkriegsjahrzehnte erneut zu übersehen und zu vergessen. Ich halte es nicht für übertrieben, in dieser Stimme eine aus dem „Chor der Geretteten“ von Nelly Sachs zu hören, die bitten:

*Zeigt uns langsam eure Sonne.
Führt uns von Stern zu Stern im
Schritt.
Läßt uns das Leben leise wieder
lernen.*

In der jüdischen Geschichte ist die Bindung Isaaks auf dem Altar - die Akedah - immer wieder zum Auslegungsmedium der aktuellen Geschichte des Volkes geworden. Dabei ist sie vielfach geradezu aus der Perspektive des leidenden Isaak gelesen worden und in Entsprechung zu dem, was die jüdische Gemeinde unter syrischer und römischer Herrschaft, mittelalterlichen Pogromen und schließlich unter der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik erlitten hat, theologisch gedeutet worden. Angesichts der versuchten Endlösung scheint sich alles Leiden und alles Deuten, aller Kampf um die Erhaltung jüdischen Lebens und alle siegreich christlich-heidnische Vorherrschaft unaussprechlich zu verdichten. Die lange Tradition der Akedah-Deutung geht ein in die Versuche, über das Unsagbare zu reden und wird selber wieder erfüllt mit dem Sterben und Leben der nach Auschwitz Gegangenen und von dort Gekommenen.

Stellvertretendes Opfer

Ignaz Maybaum versucht das freiwillige Opfer entgegen christlichem Mißbrauch (und islamischer Bestreitung) in dem für viele Juden seit Auschwitz obsolet gewordenen Sinn zu verstehen, indem er es als Ausdruck für das jüdische Leiden und darin für menschliches Leiden überhaupt deutet. So eröffnet er eine aus der Reihe der Perspektiven, die sich Juden mit Hilfe von Genesis 22 darzubieten scheinen. Andere besagen, daß Väter im KZ den Tod ihrer Kinder als Opfer stellvertretend für andere mögliche Opfer verstanden haben. Noch andere, daß dem Holocaust entgangene, nachfolgende Generationen ihren Ort in der Gesellschaft suchen und sich

allenfalls im vom Tode zurückkehrenden, für immer veränderten Isaak, Sohn Abrahams, wiederfinden.⁷

All das und die wechselvolle Geschichte der Akedah kann ich nicht erzählen; nicht nur aus 'Raumgründen', sondern auch, weil ich meine, daß diese Geschichte uns erzählt werden muß, daß wir als ChristInnen sie zu hören versuchen müssen, auch ohne sie wirklich zu verstehen. Ich möchte aber mit diesem Leseindruck hervorheben, daß auch in den aktuellen christlich-befreiungstheologischen Überlegungen zu einer Theologie des Lebens in Abgrenzung von dem Opfer fordernden Todesgötzen die Geschichte des christlichen Antijudaismus und die Geschichte des jüdischen Holocaust mitspricht.

Die jüdische Deutung der Akedah steht auch vor dem Nationalsozialismus stets in spannungsvollen Beziehungen zum Christentum: In römischer und altkirchlicher Zeit, als es um die Deutung des Todes Jesu als die vermeintliche Erfüllung und Ablösung der jüdischen Erlösungshoffnungen geht; erst recht dann in der Epoche der mittelalterlichen Pogrome, als Isaaks Opferung teilweise mit einer Leidensmystik des verfolgten Judentums verschmilzt.

Theologie und Pogrom

Die fachexegetische Kontroverse um die Deutung des Isaakopfers lebt erst im 19. Jahrhundert auf. Sie offenbart in ihren zwei großen Schüben (deutsches Reformjudentum des 19. Jahrhunderts und jüdische Exegese und Traditions Geschichte nach dem 2. Weltkrieg), daß die Auseinandersetzung mit Beginn der christlichen Abspaltung vom Judentum einsetzt und sich stets schon um das christliche Zentraldogma vom Sühnetod Jesu dreht. Es kann an dieser Stelle offen bleiben, ob es sich dabei mehr um den zeitlich-ideengeschichtlichen Vorrang handelte oder um das Problem wechselseitig aufeinander bezogener Identitätsstiftung beziehungsweise -enteignung.

Die exegetisch-historische Detailargumentation muß hier außen vor bleiben. Es ist aber zu betonen, daß diese meist ohne konkrete Bezugnahmen auf den jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext geführt wird. Sie be-

zieht sich also scheinbar auf rein historisch-kritisch zu bearbeitende Probleme, wie Datierungen usw., nicht aber auf das Problem der Theologie als Instrument des Pogroms. Immerhin, ob freiwillig oder unbewußt, zeichnet sich exegetisch ab, daß die neutestamentlichen und urkirchlichen Sühnetoddeutungen nicht nur zurück auf die hebräische Bibel verweisen, sondern auch auf die zeitgenössische, mündliche Diskussion des jüdischen Weges mit Abraham und Isaak, dem Märtyrer, bezogen werden müssen.

Bei Maybaum ist das Leiden eingebunden in seine Transzendierung durch die lange Geschichte, durch die Abraham und Isaak „gemeinsam gehen“. Und er verweist auf die christliche Verbindung mit dem Leiden durch den Kreuzestod Jesu. Er nimmt dessen Deutung als stellvertretend gewirkte Erlösung auf und läßt ihr, nicht ohne sie zu problematisieren, Gerechtigkeit widerfahren, indem er für sie die Möglichkeit offenhält, sie analog zur jüdischen Sicht zu begreifen. Jesu Tod könnte in die Geschichte Abrahams und Isaaks eingezeichnet werden, so daß auch er Ausdruck der auf Vertrauen gründenden Freiheit Abrahams wäre.

In der Auseinandersetzung mit jüdischen Lesarten der Schrift werden Fragen laut: sowohl an die Befreiungstheologie als auch an unsere protestantische Tradition in Deutschland.

Gibt es nicht eine gewisse Israelvergessenheit in der Befreiungstheologie, die darin besteht, daß das Volk des Bundes zu einseitig im armen Volk, in der sich befreienden Menschheit gesehen wird, und die Geschichte Israels somit enteignet bleibt? Sollten sich nicht aber auch ProtestantInnen, die sich im jüdisch-christlichen Dialog engagieren, von der Befreiungstheologie warnen lassen, auch den Bund, das Gesetz oder die Thora, ja die Bibel als Text nicht harmonischer, ungeschichtlicher, unterdrückungsärmer darzustellen, als es befreiungstheologische, sozialgeschichtliche Lektüren einfordern?

Eine protestantische Auffassung zu finden in dem komplexen Gefüge von reformatorischer Theologie, deutscher Schuld gegenüber Israel, 500 Jahren Imperialismus und Ver-

nichtung, Definition des Ökumenischen anhand der Frage, die uns von Lateinamerika und dem Bund Gottes mit Israel gestellt ist - ist das schlicht zu kompliziert oder überholter Rückfall in Konfessionalismus? Sicher beides, wenn man die hier skizzierten Verwicklungen nicht zu nah an sich herankommen läßt. Will man aber nicht riskieren, wirklichkeits- und geschichtsblind zu werden, so muß man wohl daran arbeiten.

Die Befreiungstheologie hat, ausgelöst durch die politischen und wirtschaftlichen Probleme Lateinamerikas (sowie in Teilen Südasiens und des südlichen Afrika), die Frage nach Gott neu gestellt. In repressiven, gewalttätigen Regimen wie im Mittelamerika der achtziger Jahre kam es zu irrationaler, in terroristisch-symbolischen Handlungen auf die Intelligenz des Widerstandes zielender Gewalt. Indem die Herrschenden dort meist den christlichen Gott für sich beanspruchen, machen sie ihn zu einem blutrünstigen Götzen. Sie bekämpften nicht nur die Armen und ihre Verbündeten, sondern in ihnen auch den Gott der Armen.

Aus hiesiger Sicht ist zu fragen, wo wir gewollt oder ungewollt dazu neigen, einen solchen Moloch anzubeten. Eine bloße Betonung der Gewaltfreiheit Christi gegenüber den staatlichen Gewalttätern, der wir uns verpflichtet fühlen, kann da nicht genügen. Die Befreiungstheologie fordert uns, so ist hoffentlich deutlich geworden, zu genauerem Hinsehen, sprich: sozialgeschichtlicher und herrschaftskritischer Frage nach dem, was „Evangelium“ hier und heute meint, auf.

Die Wirtschaft bändigen

Befreiungstheologie kann uns in den neunziger Jahren zwei Dinge vermitteln, die, wenn sie gälten, unser Leben verändern könnten: Sie fordert heute eine Gesellschaft, in der alle Platz haben. Damit greift sie das in den achtziger Jahren vielgenannte Kriterium des 'Lebens' als Beurteilungskriterium der Gesellschaft aus der Sicht des Glaubens auf. Sie tritt für eine Politik und eine soziale Kultur ein, die es schaffen, die Wirtschaft und die Machtstrukturen zu bändigen, die täglich mehr Menschen vom Leben in Fülle, das die Schrift verheißt, ausschließen.

Und sie weist auf eine spirituelle Kraft hin, die nötig ist, um leben zu können und für ein menschenwürdiges Morgen einzutreten. Diese beschönigt nicht und beruhigt nicht. Es ist eine Spiritualität des Leidens und der zum Opfer gemachten Menschen. Sie hält die Erinnerung an die unschuldig Getöteten wach, um ihnen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sie ist lebendig in der Passions- und Osterreligiosität der armen, christlich engagierten Bevölkerungsgruppen. Sie wirkt in der visionären Kraft und der Zähigkeit des Alltagswiderstandes aller Menschen, die sich gegenseitig als Menschen anerkennen und miteinander solidarisieren.

¹ Der Artikel ist eine stark gekürzte und überarbeitete Fassung eines unveröffentlichten Aufsatzes „Wessen Opfer meinen wir? Zur Rezeptionsmöglichkeit einer befreiungstheologischen Kritik“, Bernd Päsche, dem unerschrockenen Sucher nach einer Befreiungstheologie von unten, zum Gruß. Das Thema wurde auch behandelt bei der Epiphantas-Tagung der Evangelischen Akademikerschaft in der Evangelischen Akademie Iserlohn (5.-7.1.1996), bei der es um die Überwindung der Opfer(-rolle) und das Ende der Gewalt in feministischer, religionsge-

schichtlicher und befreiungstheologischer Perspektive ging.

² Vgl. zum folgenden ausführlich: Sabine Plonz, *Die herrenlosen Gewalten, eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive*, Mainz 1995, S. 86-144.

³ Vgl. Franz Hinkelammert, *Der Schuldenautomatismus in Lateinamerika*, in: Kuno Füssel, Hg., „... in Euren Häusern liegt das geraubte Gut der Armen“. *Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, Fribourg/Brig*, 1989, S. 79-190.

⁴ Franz Hinkelammert, *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens, Opfermythen im christlichen Abendland*, Münster 1989.

⁵ Vgl. dazu auch: Elsa Tamez, *Contra toda condena. La justificación por fe desde los excluidos*, San José 1991. Sabine Plonz, *Theologie der Ausgeschlossenen*, in: JK 12/1995, S. 685-690.

⁶ Ignaz Maybaum, *Die Opferung Isaaks*, in: *Evangelische Theologie* 1957, S. 249-264.

⁷ Vgl. dazu Willem Zuidema, Hg., *Isaak wird wieder geopfert. Die „Bindung Isaaks“ als Symbol des Leidens Israels. Versuche einer Deutung*, Neukirchen 1987.

Dr. Sabine Plonz ist Studienleiterin bei der Evangelischen Akademie Iserlohn.
