

Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Land der Freiheit
Institut für Theologie und Politik (Hg.)

SI CADA DIA CAE...

Si cada día cae
dentro de cada noche
hay un pozo
donde la claridad está encerrada

Hay que sentarse a la orilla
del pozo de la sombra
y pescar luz caída
con paciencia

Pablo Neruda

Wenn auch ein jeder Tag versinkt
in jeder Nacht
so gibt es einen Brunnen
der unten die Helligkeit hält

Man muß sich an den Rand
des Brunnendunkels setzen
und gesunkenes Licht angeln
mit Geduld

Institut für Theologie und Politik (Hg.)

**DER GEKREUZIGTE MESSIAS
UND DIE ERWARTUNG
VOM LAND DER FREIHEIT**

Christologie im Kontext der Globalisierung

EDITION ITP-KOMPASS. BAND 3

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek:

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 Edition ITP-Kompass, Münster
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: sms-design
Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Printed in Germany
Dieses Buch wurde im On-Demand-Verfahren hergestellt.

ISBN 3-9809421-1-2

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung.....	7
-----------------	---

TEIL I:

TINA: KEINE ALTERNATIVE? ERINNERUNG AN EINE ANALOGIE

Bernhard Walpen

There is no alternative.....	13
------------------------------	----

Manuel Ossa

Alternativen zur neoliberalen Globalisierung sind möglich Zeugnisse und Überlegungen aus Lateinamerika.....	27
--	----

TEIL II:

VERSCHIEDENE LEKTÜREN DER MESSIASBEWEGUNG

Ton Veerkamp

Die Frau am Jakobsbrunnen.....	67
--------------------------------	----

Eva Füssel

Bewegungen, Heterotopien und Spiegelungen Versuch einer strukturalen Lektüre des Markusevangeliums.....	85
--	----

TEIL III:
WIE DIE MACHT FUNKTIONIERT

<i>Franz J. Hinkelammert</i> Das verneinte Subjekt und seine Rückkehr.....	117
<i>Michael Ramminger</i> Messianismus und Globalisierung.....	141

TEIL IV:
WER ODER WAS BEFREIT?
CHRISTOLOGIE IM KONTEXT

<i>Alexandra Hippchen</i> Spuren des Reiches Gottes.....	157
<i>Seemampillai J. Emmanuel</i> Konflikt und Krieg als Weg zu einer neuen Christologie.....	165
<i>Otto Meyer</i> Die Kreuzigung des Messias oder Der Gott, der keine Opfer will Bibelarbeit zu Genesis 22.....	175
<i>Dick Boer</i> Sein Gedächtnis sei uns zum Segen Überlegungen zur Logik des Christus.....	191
<i>Alberto da Silva Moreira</i> Der gekreuzigte Messias und das Land der Freiheit.....	205

RESONANZEN

I. <i>Katja Strobel</i>	221
II. <i>Christine Berberich</i>	225
III. <i>Rachel Seifert</i>	229

EINFÜHRUNG

Das vorliegende Buch dokumentiert die Beiträge eines Kongresses, den das Institut für Theologie und Politik, die Evangelische Studierendengemeinde und das Forum kritische Theologie in Münster im Mai letzten Jahres veranstaltet haben. Den Anlass für diese Tagung spiegelt wohl am besten der Einladungstext, den die Vorbereitungsgruppe in langen Diskussionen, Auseinander- und Zusammensetzungen formuliert hat:

In einer Zeit, in der das „Ende der Geschichte“ proklamiert wird, nicht weil die Geschichte zu ihrer Erfüllung gekommen wäre, sondern weil ein Pragmatismus hegemonial geworden ist, der das Denken und Hoffen von Alternativen für überflüssig hält und es allen anderen zu verbieten versucht, möchten wir als ChristInnen die Frage stellen, worin eigentlich unsere Hoffnung besteht: Was haben wir einer kapitalistischen Globalisierung entgegenzusetzen, die weltweit (wenn auch in sehr unterschiedlichem Maße und in verschiedenen Kontexten) Arbeitslosigkeit, Armut, Zerstörung lokaler Ökonomien und Kulturen und zunehmend imperiale Kriege hervorbringt? Globalisierung stellt uns als ChristInnen vor die Herausforderung, den Namen unserer Hoffnung zu buchstabieren, den Versuch eines gemeinsamen Alphabetes zwischen Nord und Süd anzugehen und Gemeinsamkeiten und Differenzen zu artikulieren. Im Anschluss an die theologische Grundeinsicht der 60/70er Jahre, dass die Welt unser Ort und die messianische Botschaft unteilbar ist, wollen wir diese

Fragen gemeinsam mit ChristInnen aus verschiedenen Ländern diskutieren und bearbeiten: Fragen der Hoffnung und der Sprachlosigkeit – auf der Suche nach Menschen, die Kritik wagen.

Die christologische Frage ist zunächst nicht: wer ist Jesus, sondern wer ist Gott? Was in unseren Gesellschaften tatsächlich als Gott funktioniert, lässt sich (ideologietheoretisch und textkritisch) einigermaßen gesichert feststellen. Was aber soll nach der Großen Erzählung der Schrift in unserer Gesellschaft, in der Menschengesellschaft überhaupt als Gott gelten? Unsere Große Erzählung hat einen Namen, Jesus Messias. Die Rabbinen und die Jesus-Messianisten beziehen sich beide auf die aussichtslose politische Lage Israels zwischen 70 und 135, und sie fanden politische Antworten, die sich offenbar gegenseitig ausschlossen. Die rabbinische Tradition will einen Ort innerhalb der herrschenden Weltordnung, wo Israel ein möglichst thora-treues Leben führen kann. Die Messianisten halten dies für eine politische Illusion und wollen und erhoffen eine andere Weltordnung, das „Königreich Gottes“, „Leben der kommenden Weltzeit“ (so ist *ζωὴ αἰωνίος* zu übersetzen), Friedensordnung für die Gojim und für Israel – Matthäus, Johannes, Paulus. Seitdem gibt es zwei verschiedene Große Erzählungen. Wie aber lesen wir heute die Erzählungen vom „Leben der kommenden Weltzeit“ als Antwort auf das Scheitern der damaligen messianischen Hoffnungen?

Das messianische Hoffen als Strukturelement von Christologie wäre heute auch zu erweisen in Auseinandersetzung mit dem offiziell ausgegebenen Dogma vom Kapitalismus als dem „Ende der Geschichte“ und der Utopielosigkeit unserer „erfüllten“ Zeit. Erwartung auf endgültige Befreiung braucht eine Sprache und Kommunikationsgemeinschaften, die ihren Stachel aus der Re-Lektüre des Glaubens Jesu gewinnen und sich an ihr vergewissern. Sprache ist ein Grundpfeiler von Praxis als gesellschaftlichem Veränderungshandeln des Menschen: Aber haben wir eine Sprache für unsere Erwartung, wer sind die „Sprechenden“? Wie artikulieren die Menschen, die sich dem aufgenötigten Schicksal der Alternativlosigkeit widersetzen, ihre Hoffnungen und Visionen? Eine Rückbesinnung auf die Messiastraditionen der Bibel bedeutete die Rückgewinnung der gesellschaftspolitischen Relevanz einer Christologie für die Gegenwart: Die Ausrichtung auf ein Reich des Friedens in Gerechtigkeit und Solidarität mit allen, die Menschenantlitz tragen, ein behutsamer Umgang mit

allen Gütern dieser Erde. Ein neues Hoffen, Denken und Handeln: Neuer Himmel und neue Erde. Aber was gibt uns die Kraft, auch nach dem Scheitern der Hoffnungen des 20. Jahrhunderts ein „neues Hoffen, Denken und Handeln“ zu wagen, worin könnte es bestehen? Christologie ist die Entfaltung des Namens des Messias. Er kündigt die Alternative an (Königreich Gottes, Leben der kommenden Weltzeit, Frieden zwischen Israel und den Gojim) und „hebt“ das „auf“, was Irrsal, die Verirrung (*chattá, hamartia*, „Sünde“) der Weltordnung genannt wird. Christologie kann man nur treiben, wenn man sich darüber verständigt, was „Sünde“ heute eigentlich sei. Christologie in messianischer Perspektive bedeutet eine andere Soteriologie: Nicht die imaginierte Rettung der Einzelseele aus ererbter Sündenverfallenheit, sondern die Befreiung aller aus sündigen Strukturen und Herrschaftsverhältnissen wäre zu proklamieren: Warum geschieht dies nicht oder nur schwach? Das Kreuz Jesu ist nicht Opfer zur Besänftigung einer zornigen Gottheit. Jesus ist der durch Imperialmacht und hohe Priesterschaft ermordete Messias, verlassen von seinen Anhängern. Ist das Kreuz Disziplinierungsinstrument der Unterdrückten durch die Unterdrücker? Ist es ein Feldzeichen des Imperiums? Was hat das Kreuz bei denen zu suchen, die sich im Widerstand befinden? Woraus speiste sich diese Umkehr und der Aufstand: aus Scham, Wut, Zorn, moralischer Empörung, oder weil das Grab leer und die Hoffnung erfüllt war? Aber woraus speist sich unsere Umkehr? Fallen Resurrektion und Insurrektion (Auferstehung und Aufstand) noch zusammen?

Diese Vorüberlegungen zu unserer „transnationalen, globalen“ Tagung enthielten mehr Fragen als Antworten und auch im Nachhinein ist vieles offen geblieben. Aber die Beiträge aus den verschiedenen Ländern und die lebendigen Diskussionen während der Tagung haben gezeigt, dass es Menschen gibt, die sich mit der Hoffnungslosigkeit der Verhältnisse nicht abgeben mögen und mutig, entschieden und (er-)kenntnisreich gegen die neoliberale Hegemonie angehen. Wir hoffen, dass dieses Buch einiges davon vermitteln kann und deutlich macht, dass die jüdisch-christlichen Traditionen noch einiges an Hoffnung für eine Welt bergen, „in der alle Platz haben“.

TEIL I:
TINA – KEINE ALTERNATIVE?
ERINNERUNG AN EINE ANLAOGIE

BERNHARD WALPEN
THERE IS NO ALTERNATIVE

Is there such a thing as Mrs. Thatcher?
Francis, 5 Jahre alt (zit. Raban 1990, 5)¹

“There is no alternative“, pflegte die britische Premierministerin Margaret Thatcher zu antworten, wenn sozialdemokratische oder gar antikapitalistische Forderungen erhoben wurden. Sie tat das so oft und Mantra-artig, dass bald nur noch das Akronym TINA verwendet wurde. Dieser kurze Behauptungssatz von Thatcher war zugleich eine Feststellung über einen Sachverhalt wie auch eine Botschaft. Der kapitalistische Markt funktioniere am besten und effizientesten, wenn es um die Schaffung von Wohlstand für alle gehe. Zum Kapitalismus gibt es keine Alternative. Die Botschaft war klar: Es bedarf einer neuen Politikform. Diese versprach das Regierungsprogramm von Thatcher. Drei zentrale Pfeiler der neuen Politik waren: Kampf gegen die Gewerkschaften, weil diese den Markt verfälschen und insgesamt der Bevölkerung schaden würden; eine monetaristische Geldpolitik, verbunden mit einer relativ unabhängigen Zentralbankpolitik, denn nur so könne die Inflation bekämpft und eine stabile Währung erreicht werden; schließlich war eine neue Steuerpolitik gefordert, denn mit einer Steuersenkung würden Anreize für die Reichen geschaffen, neue Arbeitsplätze zu schaffen. Die Reaktionen der Linken glichen sich. Die Behauptung wurde von ihr als falsch zurückgewiesen. Ins-

¹ Thatcher bedeutet nicht nur den Namen, sondern heißt auch Dachdecker.

gesamt blieb der Widerspruch jedoch erfolglos. Dass sich die Rhetorik Thatchers wirkungsvoll durchsetzen konnte, lag nicht nur an den rednerischen Fähigkeiten der Premierministerin, sondern hing auch mit Veränderungen des Kapitalismus im Übergang zur hochtechnologischen Produktions- und der ihr entsprechenden Regulationsweise sowie den Diskursen zusammen.

Längst hat TINA in sozialdemokratischen und grünen Kreisen Einzug gehalten und ist ins Deutsche übersetzt worden. Je kapitalfreundlicher, miserabler und unsolidarischer sozialdemokratische Politik wird, desto mehr behauptet sie die Alternativlosigkeit. Die Agenda 2010 wurde von Bundeskanzler Gerhard Schröder am 24. September 2003 in bester Thatcher-Manier verkündet: „Es gibt keine Alternative zu Reformen“.² Die autoritären Züge solcher Erklärungen sind schwer zu übersehen. Seit Anfang der 1990er Jahre ist der Neoliberalismus in die Phase der Vulgarisierung getreten. Die einst ausgefeilten Theorien sind in Schlagworten fixiert. Die Religion des „Unsichtbare-Handismus“³ findet Anhänger und Anhängerinnen in allen Parteien. Wenn theoretische und praktische Alternativen autoritär verworfen werden, ist es Zeit, die theoretische Praxis auf TINA selbst anzuwenden. Die nachfolgenden Reflexionen haben zum Ziel, zumindest die Denkmöglichkeiten wieder zu öffnen.

I.

Bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts war Sozialismus nicht nur mit einem umfassenden Befreiungs- und Gerechtigkeitsversprechen, sondern ebenso mit Fortschritt und selbstbestimmten Lebensformen verknüpft. Die Krise von Fordismus und sozialstaatlichen Arrangements um 1970 forderte vor allem von der sozialdemokratischen Linken in den Metropolenländern neue Antworten. Wirtschaftspolitisch wie -theoretisch wurden in den 70er Jahren jedoch höchstens leichte kosmetische Veränderungen an den keynesianischen Instru-

²<http://www.bundeskanzler.de/Kanzler-Aktuell-.7718.531135/Schroeder-Es-gibt-keine-Alternative-zu-Reformen.htm>.

³ Alan Haworth (1994, 107) prägt den Begriff „invisible-handism“ in seiner Kritik der These von der „unsichtbaren Hand“, die von Adam Smith geprägt worden ist.

menten vorgenommen. Insgesamt gelang es nicht, etwas wirklich ‚Neues‘ zu entwickeln.

Dagegen kamen aus dem bislang bestenfalls belächelten Neoliberalismus ganz neuartige und drastische Vorschläge. Nach jahrzehntelangen vor allem wissenschaftlichen Vorarbeiten erlangten Monetarismus, Public Choice⁴ oder Humankapitaltheorie nicht nur eine gesteigerte Beachtung in den Wirtschaftswissenschaften, sondern es gelang auch, diese Theorien in Anwendungsrezepte umzuformen und in Form von Schlagworten und Beispielen in die Alltagssprache zu übersetzen. Mit der Verleihung des Reichsbankpreises (normalerweise als Wirtschaftsnobelpreis bekannt⁵) an Friedrich August von Hayek (1974) und Milton Friedman (1976) erlangten die beiden bekanntesten Intellektuellen des Neoliberalismus ein drastisch gesteigertes Renommee (vgl. Walpen 2004; Plehwe/Walpen 1999). Im „Versuchslabor Chile“ unter Diktator Augusto Pinochet wurden monetaristische und Public Choice-Wirtschaftstheorien sowie die Hayeksche „rule of law“ erprobt (vgl. Walpen/Plehwe 2001).

Margaret Thatcher konnte sich auf nobelpreisgekrönte Theorien stützen, als sie die Alternativlosigkeit verkündete. „Die“ Wissenschaft hat es bewiesen: Kapitalismus und Markt sind die einzigen Möglichkeiten, den „Weg zur Knechtschaft“ (Hayek) zu stoppen und Arbeit, Freiheit sowie Konsum zu bringen. Plötzlich verkündeten auch seriöse Ökonomen, was die Hausfrau schon lange weiß: Man kann nicht mehr ausgeben, als man einnimmt. Die einfache Alltagserfahrung im kleinen Raum ließ sich scheinbar problemlos auf die Welt von Politik und Wirtschaft übertragen. Dagegen waren linke Theorien völlig abgehoben und ihre makrotheoretischen Ansätze waren wissenschaftstheoretisch (u. a. durch Karl R. Popper) widerlegt: Was noch zählte, war Mikrotheorie und Stückwerkpolitik im kleinen Rahmen.

⁴ Die Public Choice-Theorie, begründet von James M. Buchanan und Gordon Tullock, stellt sich zur Aufgabe, das „Staatsversagen“ zu thematisieren und die Staatsbereiche zu „vermarktlichen“.

⁵ Es handelt sich nicht um einen von Alfred Nobel gestifteten Preis. Er wurde 1968 von der Schwedischen Reichsbank (die Zentralbank) im Gedächtnis an Nobel eingeführt. Der offizielle Titel lautet „Bank of Sweden Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel“. Die Namenslänge empfahl ihn zur Abkürzung. Durchgesetzt hat sich Wirtschaftsnobelpreis. Es ist aber angemessener, ihn Reichsbankpreis zu nennen.

Als Liebhaberin der platten Sprache verkündete Thatcher in der Zeitschrift *Women's Own* vom 3. Oktober 1987: "And, you know, there is no such thing as society. There are individual men and women, and there are families." Damit war der methodologische Individualismus (vgl. Walpen 2003) in der radikalsten Gestalt⁶ in Regierungspolitik und Alltagsverstand angekommen.

II.

No Discourse whatsoever,
can End in absolute knowledge of Fact, past, or to come.

*Thomas Hobbes, Leviathan (1651, 47)*⁷

Die faktizistische Redeweise, die im "There is no" zum Ausdruck gebracht wird, ist aber alles andere als so eindeutig, wie sie zu sein scheint. Diskurse sind gesellschaftlich umkämpft. Daher stellt sich die Frage, wer eine Redeweise verwendet und welche Interessen und Ziele damit verknüpft sind. Der Verweis auf die „Fakten“ (heutzutage: „die Realität“) als Beweis, dass etwas ‚real‘ und nicht ‚irreal‘ ist und somit „Autorität“ beanspruchen kann, wurde in England⁸ ab der Mitte des 16. Jahrhunderts bis in das 18. Jahrhundert als eine heftige Auseinandersetzung geführt (vgl. Shapiro 2000; Levine 2003; Shapin/Schaffer 1985). Dabei ging es auf inhaltlicher Ebene darum, was „Tatsache“ (fact) ist, und auf der Ebene der Haltung darum, welchen emotionalen Stil man sich aneignen sollte, nämlich einen nüchternen und sachlichen (matter-of-fact). Heutzutage wird der Fakten-Diskurs als eng mit den Naturwissenschaften verknüpft wie auch als ein Experten-Diskurs wahrgenommen. Erscheint etwas als Tatsache, ist der

⁶ Der methodologische Individualismus behauptet, die Gesellschaft könne nur von den Individuen aus rekonstruiert werden. In Anlehnung an Ian C. Jarvie könnte gesagt werden: Gesellschaft ist bloß ein Plural von Individuum. (Vgl. Walpen 2003, 275f) Thatcher leugnet aber generell, dass es so etwas wie Gesellschaft gibt.

⁷ „Überhaupt kein Diskurs [Denken] kann in absolutem Faktenwissen enden, vergangenem oder künftigem.“

⁸ Ich beziehe mich hauptsächlich auf den britischen Kontext, weil das TINA-Schlagwortgeschwätz von dort seinen massenwirksamen Ausgang nahm.

Interpretationsspielraum begrenzt. Historisch betrachtet, entwickelte sich aber das Konzept der Fakten innerhalb des juristischen Feldes und breitete sich anschließend in die Reiseliteratur und die Literatur generell⁹, in die naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Forschungen und Debatten sowie in die religiösen Dispute aus (Shapiro 2000). Dabei war die Inanspruchnahme der „Fakten“ in allen Bereichen heftig umkämpft (vgl. z. B. die Darstellung der Debatte zwischen Boyle und Hobbes, die ihre Fakten durch Experimente zu beweisen suchten, durch Shapin/Schaffer 1985, Kap. I-V). Von den Protagonisten war gefordert, sachlich und unparteiisch zu sein. Es ging darum, die „Fakten“ so zu artikulieren, dass sie als „evident“ erschienen und als solche akzeptiert wurden. In diesen Auseinandersetzungen wurden bestehende Institutionen und Instanzen wie Recht und die Wissenschaften verändert, alte Autoritäten gestürzt und neue errichtet. Von diesen Veränderungen war nicht zuletzt das Christentum betroffen. Die kritische Haltung, die mit dem Fakten-Diskurs verbunden war, unterhöhlte die Autorität des Papstes im Katholizismus wie auch die buchstabengetreue Lektüre presbyterianischer Provenienz. Jedoch übernahmen z. B. die Verteidiger der buchstabengetreuen Lektüre der Bibel im Laufe der Auseinandersetzung selber die Methode ihrer Kritiker (vgl. Levine 2003). Im frühen 18. Jahrhundert war eine „culture of fact“ entstanden, die bis heute ein zentrales Element der angloamerikanischen philosophischen Tradition und des kulturellen Lebens bildet (Shapiro 2000, 218).¹⁰

Im sozialen Gedächtnis (Maurice Halbwachs) ist der Fakten-Diskurs fest verankert und wird durch die Bedeutung der Naturwissenschaften und der Technik weiter gefestigt. Er bildet eine Form, in der gesellschaftliche Auseinandersetzungen artikuliert werden. Was aber zu einer bestimmten Zeit als „evident“ erscheint, kann schon bald nur noch Unverständnis auslösen. Inzwischen erodiert die einstige Überzeugungskraft der Parole – die durch den Zusammenbruch der sozialistischen Staaten nochmals einen massiven „Evidenz“-Schub erhalten hat –, dass es zum Kapitalismus keine Alternative gibt.

⁹ In der Literatur entstand die Novelle als neue, tatsachenbezogene Gattung fiktionaler Schreibweise.

¹⁰ Die bekannten bürgerlichen (Staats-)Philosophen Thomas Hobbes, John Locke oder David Hume beschäftigten sich in ihren (erkenntnis-)theoretischen Werken ebenfalls mit der Problematik, wie „fact“ oder „matter of fact“ zu verstehen sei.

III.

Margret Thatcher liebte, wie sich aus ihren Reden leicht ersehen lässt, Formulierungen mit "There is no". Jedoch handelt es sich bei der Kurzform, dem TIN (There Is No), um ein Diskurselement, das relativ weit zurückreicht. Wird die Rhetorik des Neoliberalismus untersucht (vgl. Aune 2001), fällt auf, wie oft auf das TIN-Prinzip zurückgegriffen wird. Es soll im Folgenden eine Blütenlese gegeben werden, die sich bei neoliberalen Intellektuellen finden lässt, die in der Mont Pèlerin Society organisiert waren resp. sind. Schon 1946 findet sich eine TIN-Behauptung in einem Manuskript des österreichischen Ökonomen Ludwig von Mises, das er Hayek zugesandt hat. Darin bekräftigte er eine dichotomische, wenn nicht gar manichäische Auffassung von Markt vs. Plan. Mises verteidigte das Laissez-faire-Prinzip und merkte apodiktisch an: "There is no middle way. Either the consumers are supreme or the government." (Zit. in: Walpen 2004, II.3.1.) Fünfzehn Jahre später führte der italienische Rechtsgelehrte Bruno Leoni einen Kampf gegen die Bezugnahme auf die öffentliche Meinung, wie sie damals in sozialdemokratischen Diskursen oft zu sehen war. "There is no such thing as 'social opinion' in many cases" (Leoni 1961, 17). Leonis Verdikt ist taktisch geschickt formuliert. Die wenigen Fälle, in denen es doch eine „öffentliche Meinung“ gebe, sind die neoliberalen. In dem internen Informationsbrief der Mont Pèlerin Society, dem *Mont Pèlerin Society Newsletter* (MPSN), heißt es über den US-Ökonomen und das MPS-Mitglied Walter E. Williams:

"Williams stated that there is no such thing as a just wage and any 'equal pay for equal work' legislation would only multiply the ill effects of the minimum wage. [Walter] Block agreed, adding that the open market's uncanny ability to place value on things will iron out wage problems." (MPSN, August 1984, 2)

So etwas wie einen gerechten Lohn und gleichen Lohn für gleiche Arbeit gibt es nicht, behauptet Williams und wehrt damit sowohl sozialistische als auch feministische Forderungen nach einem gerechteren Lohnsystem apodiktisch ab.

Eine der bekanntesten Formeln prägte aber Robert A. Heinlein in seinem Roman *The Moon is a Harsh Mistress* (1966), worin er den Pro-

tagonisten Manny sagen lässt: “There ain’t no such thing as a free lunch“. Der bekannte Chicago-Ökonom Milton Friedman griff diesen Spruch mehrfach auf und popularisierte ihn (vgl. Friedman 1975a, 1975b u. 1993; Skoussen 1996). Im Slang wurde dieser Satz dann zu “There ain’t no such thing as a free lunch“ oder dem TRANSTAAFL-Prinzip (Aune 2001, 38). Diese populäre TIN-Formel findet sich dann auch bei Richter Richard A. Posner, der den Wunsch nach einem “free lunch“ dem Romantizismus zuschreibt und dagegen eine antiutopische Haltung setzt:

“[T]he economic approach to human behavior insists on just the sort of grüty realism that the New Criticism taxed some Romantic poetry with trying to evade. In its insistence on the centrality of self-interest (and hence of incentives) in motivating human action, in its insistence that everything has a cost – that there is no such thing as a free lunch – and in its consequent skepticism about Utopian projects, economics is revealed as a bastion of Enlightenment values. The absence of Romantic uplift is precisely what makes economics – the rejection of Romanticism in the sphere of government – so repugnant to the heirs of Romanticism.“ (Posner 1988, 312)¹¹

Posners Welt ist platt, unsentimental und räumt auch mit den romantischen Gedichten auf. Was der grobes Schrot verwendende ökonomische Ansatz bietet, ist ein interessanter Blick auf das Eigeninteresse, das immerhin zentral ist: Statt mit einem autonomen, sind wir mit einem Pawlowschen Individuum konfrontiert, das auf „Anreize“ (incentives) reagiert. Statt der viel beschworenen Freiheit wird ein marktradikaler Kapitalismus als Großlabor besungen, pardon (das ist wahrscheinlich zu romantizistisch): nüchtern beschrieben.

Es ließen sich weitere Beispiele nennen. Jedenfalls soll durch diese Auswahl gezeigt werden, dass es sich beim TIN-Prinzip um eine gängige und immer wieder verwendete rhetorische Formel im neoliberalen Diskurs handelt. Gerade das TRANSTAAFL-Prinzip zeigt bestens den repressiven Charakter, der mit diesem Diskurs verbunden ist. Entweder ist es eine Banalität, dass alles, was Menschen erhalten

¹¹ Posner meint in dem Zitat, der ökonomische Ansatz zum Verständnis menschlichen Verhaltens sei ein grobkörniger. Er bestehe auf dem Eigeninteresse und dem Anreiz. Alles habe seine Kosten. Als antiutopischer Ansatz sei die Ökonomie eine Bastion der Aufklärung. Die Enthaltung von romantischer Erbauung mache die Ökonomie den romantizistischen Erben so abstoßend.

oder sich zuführen, irgendwo etwas kostet – dann wäre es aber auch so zu nennen – oder die Botschaft lautet: „Wer nicht zahlt, kriegt nichts.“ Pech für die, die nichts oder zu wenig haben. Ähnlich ist auch die Botschaft in Thatchers Gesellschaftsnegation: „Außerhalb der Familie oder von Individuen ist Solidarität nicht zu erwarten.“ Einen Sozialstaat, der auf das Soziale und die Gemeinschaft verweist, der Solidarität ermöglicht, gibt es nicht resp. soll es nicht geben.

IV.

Schaut man sich die Geschichte gerade des Ausspruchs “There is no such thing as a free lunch“ genauer an, wird ersichtlich, dass es sich dabei keineswegs um einen neoliberal geprägten Ausspruch handelt. Das *Oxford English Dictionary* (1989, 161) hält z. B. fest: “[F]ree lunch, a lunch given gratis, esp. by barkeepers to attract customers“. Das zeigt, dass es sich nicht um eine generelle Aussage handelt, wie das bei Heinlein, Friedman und Posner der Fall ist, sondern um eine spezifische in einem konkreten Kontext. Es lohnt sich, der Spur zu folgen, die im Oxford Dictionary beschrieben ist. Schon um 1840 sollen in New York’s Kneipen Snacks als “free lunch“ angeboten worden sein. Im Westen der USA wurde um 1900 der “free lunch“ in einigen Bars eingeführt. Dieser bestand vor allem aus Brezeln, Chips oder Erdnüssen. Alles, was gereicht wurde, war sehr salzig. Die Getränke, die die Gäste zu sich nahmen, waren aber alles andere als “free“. Die Antwort der zumeist einfachen Leute war: “There is no such thing as a free lunch.“ Es handelt sich um ein Beispiel bester populärer Ideologiekritik. Kritisiert werden dabei Praktiken, den Leuten Geld aus der Tasche zu ziehen, indem man ihnen etwas „umsonst“ gibt. Dieser Trick wird immer wieder gerne angewandt. Wenn z. B. heutzutage Handy-Telefone „gratis“ angeboten werden, dann nur deshalb, weil ein Vertrag über die Anrufsabwicklung mit dem Telekommunikationskonzern zu unterzeichnen ist, der die „Beschenken“ über einen längeren Zeitraum an den gewählten Konzern bindet: “There is no such thing as a free cell phone [Handy].“

V.

Innerhalb des neoliberalen Diskurses wird der ideologiekritische Anspruch umgearbeitet und ideologisiert. Vor allem wird ein Stil gewählt, der sich „realistisch“ gibt und bisweilen wird eine „analytische Position“ eingenommen, die neutral und seriös wirkt (Aune 2001, 38; Haworth 1994, 98). Neoliberale Intellektuelle präsentieren sich auf eine Weise, in der sie es sind, die wirklich hinter die ‚Erbauungssphrasen‘ von Poetinnen, Träumern oder Romantikern sehen. Ihnen präsentiert sich die nüchterne Wirklichkeit, wie sie ist. Aune (2001, 40) hält m. E. zu Recht fest, dass dieser realistische Stil die Grundeinstellung bei den Verteidigern des „freien Marktes“ ist. Dass es keine Alternative zum Kapitalismus gibt oder dass es so etwas wie Gesellschaft nicht gibt, ist für sie „evident“. Louis Althusser hat „evident“ als ein Ideologem verstanden. Wo etwas „evident“ oder „selbstverständlich“ sein soll, ist Skepsis und Misstrauen gefordert. Dieses faktizistische Schlagwortgeschwätz, das auf dem „There is no“ basiert oder den „Wieselwörtern“¹² nachjagt, behauptet unablässig, dass es nur so und nicht anders sein kann. In diesen Diskursen geht es zumeist so platt zu und her wie in den marxistisch-leninistischen Widerspiegelungen: Zwischen Wirklichkeit und Denken herrscht ein 1:1-Verhältnis. Es handelt sich dabei in Anlehnung an Georges Labica (1984, 91) um eine veritable Hi-Fi-Ideologie.¹³ Das ist sie in einem mehrfachen Sinne: Erstens verweist „Hi-Fi“ auf die hochtechnologische Produktionsweise und die Steigerung der Hi-Fi-Qualität durch die Digitalisierung. Zweitens bedeutet „High Fidelity“ auch höchste Klang- und Wiedergabequalität. Drittens schließlich geht es um die hohe Treue, mit der etwas wiedergegeben wird. Es handelt sich um eine Ideologie auf der Höhe ihrer Zeit. Sie wird tausendfach in Hi-Fi wiedergegeben. Die TIN-Diskurse sind wichtige Elemente dieser

¹² Hayek hat „sozial“ als ein Wieselwort bezeichnet. Das Wiesel hat die Fähigkeit, ein Ei so auszusaugen, dass die Schale bis auf ein winziges Loch ganz bleibt. Wenn nun „sozial“ mit Marktwirtschaft verbunden wird, wird diese entleert. Jedoch war Hayek nicht der erste innerhalb des Neoliberalismus, der vom Wieselwort sprach. In einem Artikel von 1958 sprach der österreichische Ökonom Fritz Machlup vom Wieselwort „Struktur“ (Machlup 1963, 75).

¹³ Labica bezeichnete damit den Marxismus-Leninismus.

Ideologie und sie beziehen ihre Glaubwürdigkeit aus den ökonomischen Theorien innerhalb des Neoliberalismus.

VI.

I cannot see how a Tory could fail to vote for this man [Anthony Blair].
There is no trace of socialism in him.
*Simon Jenkins (2002)*¹⁴

Die Linke antwortete auf TINA, indem sie sich auf die im neoliberalen Diskurs vorgegebene Ebene der „Realität“ begab. In dieser Position war sie auf verlorenem Posten. Der Erfolg des Thatcherismus war derart durchschlagend und überwältigend, dass die Labour Party keinen anderen Weg sah, als sich in New Labour zu transformieren. Anthony Blair erwies sich bald als ein „würdiger Erbe“ Thatchers (Dixon 2000). Die markt- und kapitalismuseuphorische Wende, die er mit New Labour getan hat, schien nur noch wie eine Bestätigung TINA's zu sein. Über kurz oder lang haben sich die wichtigsten sozialdemokratischen Parteien ebenfalls auf den Weg des Erben begeben.

Nach dem Zusammenbruch der realsozialistischen Länder und dem Triumph des Neoliberalismus dauerte es bis Mitte der 1990er Jahre, bis sich Widerstand wieder artikulierte. An den Rändern und in den Zentren der neoliberalisierten Welt haben sich eine Vielzahl von sozialen Bewegungen herausgebildet, die bezüglich der Interessen und sozialen wie politischen Schwerpunkte sehr unterschiedlich sind. Wenn nach Gemeinsamkeiten gesucht wird, so lassen sich diese auf zwei Aussagen zusammenfassen. Erstens: *Ya Basta! Ça suffit!* (Es reicht. Es ist genug.) Das ist gegen den Neoliberalismus gerichtet. Er wird abgelehnt, ohne dass eine Alternative schon existieren würde, denn der Zumutungen und Ungerechtigkeiten sind mehr als genug. Zweitens: *THEMBA*, „There must be an alternative“ und auf Zulu zugleich das Wort für Hoffnung. Es ist eine direkte Antwort auf TINA. Hier wird mit der zutiefst undemokratischen Haltung der

¹⁴ „Ich kann nicht verstehen, wie ein Tory es unterlassen kann, für diesen Mann [Anthony Blair] zu stimmen. Es ist keine Spur Sozialismus in ihm.“

Alternativlosigkeit und der Sachzwänge gebrochen, indem zugleich ein neuer Raum als Möglichkeit proklamiert wird. Gegen diese Zwänge haben zahlreiche Proteste stattgefunden. Es wurden neue Organisationen entwickelt, die in den Sozialforen von Porto Alegre, Florenz, Paris oder Mumbai ihre Anliegen und Sorgen diskutieren und in Demonstrationen politisch zum Ausdruck bringen. Eine neue Bewegung, die oft außerhalb der Institutionen entsteht, nimmt deutlichere Formen an. Es ist die erste soziale Bewegung, die international vernetzt und plural strukturiert ist.¹⁵ Unter der Losung *Um outro mundo é possível* wird die Möglichkeit einer anderen Welt angezeigt und den herrschenden Diskursen widersprochen. Die Sozialforen von Florenz oder Porto Alegre waren „Fest[e] der Diskussionen, der Träume, der Pläne, ... Fest[e] der Hoffnung.“ (John Holloway) Ein wichtiges Element in dieser Bewegung bilden auch neue Diskurse und Töne (auffällig ist z. B. der poetische Schreibstil von Subcommandante Marcos). Die Kritik an TINA wird längst auf einer anderen Ebene geführt. Statt sich auf den platten neoliberalen Realitätsstil einzulassen, werden neue Möglichkeiten in der Sprache gesucht.

Anlässlich des Weltsozialforums im Januar 2003 in Porto Alegre wurde mir schlagartig eine andere Lesart von TINA bewusst: *There is no alternative. Dort – in den Metropolen – ist keine Alternative. Dort – im Kapitalismus – ist keine Alternative. Also doch: TINA.* Und die populäre Ideologiekritik ist in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen allemal wichtig, vor allem ist sie weniger platt und situationsbezogener. Ich schließe daher mit: “There is no such thing as a Social-Democratic Party.“ Und: “There is no such thing as a free market.“

¹⁵ Auch wenn die „Bewegung der Bewegungen“ zahlreiche neue Formen entwickelt hat, steht sie vor zahlreichen Problemen. Neben der Frage, wie die Vertretung derjenigen erfolgen soll, die keine Möglichkeit haben, ihren Alltag unter den jeweiligen Bedingungen zu bewältigen, ist es dringend, Kohärenz zu schaffen. Dabei ist Kohärenz nicht mit Uniformität zu verwechseln.

Literaturverzeichnis

- Aune, James Arnt* (2001) *Selling the Free Market. The Rhetoric of Economic Correctness*. New York-London.
- Dixon, Keith* (2000) *Ein würdiger Erbe. Anthony Blair und der Thatcherismus*. Konstanz.
- Friedman, Milton* (1975a) "There's No Such Thing as a Free Lunch ... Ever!" (Interview). In: *Hillsdale Collegian*, 4.12., 6-8.
- Friedman, Milton* (1975b) *There's No Such Thing as a Free Lunch. Essays on Public Policy*. La Salle, IL.
- Friedman, Milton* (1993) "The Real Free Lunch: Markets and Private Property" (<http://www.cato.org/special/friedman/friedman2.html>).
- Haworth, Alan* (1994) *Anti-Libertarianism. Markets, Philosophy and Myth*. London-New York.
- Hobbes, Thomas* (1651) *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (hgg. v. Richard Tuck). Cambridge 1996.
- Jenkins, Peter* (1983) "The Vainglorious Vulnerable Style of Mrs Thatcher". In: *The Guardian*, 3.10. (<http://www.guardiancentury.co.uk/1980-1989/Story/0,6051,108205,00.html>).
- Jenkins, Simon* (2002) "Opinion: No Man Is an Island, Except Maybe Blair". In: *Times Online*, 2.10. (<http://www.timesonline.co.uk/article/0,,3881-433628,00.html>).
- Labica, Georges* (1986) *Der Marxismus-Leninismus. Elemente einer Kritik*. Berlin
- Leoni, Bruno* (1961) *Freedom and the Law*. Indianapolis 1991 (3., erw. Aufl.).
- Levine, Joseph M.* (2003) "Matter of Fact in the English Revolution". In: *Journal of the History of Ideas*, 64. Jg., Nr. 2, 317-335.
- Machlup, Fritz* (1963) *Essays on Economic Semantics*. Englewood Cliffs, NJ.
- Oxford English Dictionary* (1989) "free". In: Bd. VI (2. Ausg.; A. Simpson u. E.S.C. Weiner). Oxford, 157-163.
- Plebbe, Dieter; Walpen, Bernhard* (1999) „Wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus. Beiträge der Mont Pèlerin Society und marktradikaler Think Tanks zur Hegemoniegewinnung und -erhaltung“. In: *Prokla*, 29. Jg., H. 115, 203-235.
- Posner, Richard A.* (1988) *Law and Literature. A Misunderstood Relation*. Cambridge, MA.
- Raban, Jonathan* (1990) *Gott, der Mensch und Mrs. Thatcher. Eine kritische Untersuchung der Ansprache Mrs. Thatchers vor der Generalversammlung der Church of Scotland*. Göttingen.

- Shapin, Steven; Schaffer, Simon* (1985) *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton, NJ.
- Shapiro, Barbara J.* (2000) *A Culture of Fact. England, 1550-1720*. Ithaca, NY.
- Skousen, Mark* (1996) "Lunch with Milton Freedman" (<http://www.mskousen.com/Speeches/friedman.html>).
- Walpen, Bernhard* (2003) „'Armee ist bloß ein Plural von Soldat' oder: Methodologische Robinsonaden. Zum Verhältnis von Neoliberalismus und ‚methodologischem Individualismus‘“. In: *Peripherie*, 23. Jg., H. 90/91, 263-292.
- ders.*, (2004) „Der Plan, das Planen zu beenden“. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society. Amsterdam (Dissertation).
- ders.*; *Plehwe, Dieter* (2001) „'Wahrheitsgetreue Berichte über Chile': Die Mont Pèlerin Society und die Diktatur Pinochet“. In: 1999. *Zeitschrift für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts*, 16. Jg., Nr. 2, 42-70.

MANUEL OSSA
ALTERNATIVEN ZUR NEOLIBERALEN
GLOBALISIERUNG SIND MÖGLICH
ZEUGNISSE UND ÜBERLEGUNGEN AUS
LATEINAMERIKA

Einleitung

Zeugnisse der Hoffnung aus einer Gedenkstätte

Am Karfreitag, dem 18.04.2003, nahm ich mit ungefähr 600 Menschen an einer Gedenkveranstaltung in der Villa Grimaldi teil, einer Gedenkstätte am Ort eines ehemaligen Konzentrations- und Vernichtungslagers in Santiago.

Wir beteten gemeinsam einen Kreuzweg, den Kreuzweg der Vielen, die unter der vielerlei Ausbeutung durch das Kapital in unserer heutigen Welt leiden. Es war eben ein Monat vergangen, seitdem die Truppen der US-amerikanischen und britischen Koalition den Krieg im Irak entfesselt und ein zerstörtes Land, unzählige verstümmelte oder getötete Kinder, Frauen, Alte hinterlassen hatten. Ein spanischer Journalist erzählte uns am darauffolgenden Tag, am Karsamstag, von etwas, das wir, Fernsehzuschauer, nicht direkt wahrnehmen konnten: Über der Stadt Bagdad breitete sich ein unausstehlicher Geruch der Verwesung aus.

In der Villa Grimaldi waren wir an einem Ort des Todes, der Vergewaltigung und Folter versammelt, an einem Ort, wo das Verschwindenlassen von Menschen organisiert worden war. Auf einer riesigen Wand standen die mehr als sechshundert Namen der dort getöteten Frauen und Männer geschrieben. Wir riefen uns diese Namen gegenseitig zu, in der Überzeugung, dass sie immer weiter mit uns leben – in die Auferstehung Christi mit hinein genommen.

Am Ende des Kreuzweges versammelten wir uns um eine große, neu und schön gestaltete Wasserquelle. Da fingen verschiedene Gruppen an, auf eine vom Veranstalter gestellte Frage zu antworten: *Haben wir nach diesem Weg des Leidens noch Zeichen und Zeugnisse der Hoffnung zu erzählen?*

Mehrere Teilnehmerinnen und Teilnehmer gaben spontan Zeugnis von unzähligen Gruppen, die in den Armenvierteln der *Poblaciones* von Santiago Erfahrungen der Auferstehung und Befreiung inmitten der Ausbeutung erzählten: Kindertagestätten, wo Aidsinfizierte mit Liebe aufgenommen werden; Gruppen von Jugendlichen, die sich gegenseitig mit Unterstützung von Fachkräften helfen, von Drogen und Alkohol loszukommen; Gruppen von Frauen, die sich gegenseitig unterstützen, um die Gewalt, unter der sie selber zu Hause leiden, nicht an ihre Kinder weiterzugeben...

Die Zeugnisse sind eine Antwort auf die bei unserer Tagung gestellten Fragen. Gibt es denn Alternativen zur Gewalt der Mächtigen? Wenn in unserer Weltgeschichte die Geschichte des Lichtes mit der der Finsternis eng verwoben ist – wie Kreuz und Auferstehung in Jesus – dann gilt es heute weiter, weltliche Erfahrungen der Ausbeuteten im Lichte der uns zugesprochenen und eben in unserer finsternen Welt auch zu verwirklichenden Hoffnung zu betrachten. Das ist der Sinn der folgenden Ausführungen.

Sind Alternativen überhaupt denkbar?

Angesichts der Panzer des amerikanischen Imperiums, welche den Irak erobern, fällt es nunmehr schwer, an alternative, d. h. wirklich demokratische, selbständige und unabhängige Organisationsformen für arme Länder zu denken. Wenn von Alternativen die Rede sein

soll, möchte man fast spontan an eine Macht denken, die gegenüber dem Imperium das Gleichgewicht – in wirtschaftlicher wie militärischer Hinsicht – wiederherstellt.

Aber ein Machtgleichgewicht zu denken, hieße das Bestehende weiter spinnen zu wollen oder an den Machtmitteln des vorherrschenden Systems festzuhalten.. Die geschichtliche Erfahrung hat uns von Machtwechseln längst enttäuscht. Die Macht, die den Ausbeuter entmachtet, erzeugt meist eine neue Ausbeutung.

Hat es also einen Sinn, eine radikale Alternative zu suchen, welche, von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend, ganz neue Elemente in das Gefüge der alten Gesellschaftsorganisation einbringt, so dass die alten Spielregeln der Gewalt endgültig abgeschafft werden?

Das nämlich ist der Traum der Utopien und Messianismen. Dieser Traum fällt unter die zusammenfassende Beurteilung von Ernst Bloch:

„Ungeschichtlich und undialektisch, abstrakt und statisch wurden derart die konstruktiven Wunschkilder an eine Wirklichkeit herangebracht, die wenig oder nichts von ihnen wußte. ... gerade hier kam der Gedanke nicht zur Wirklichkeit, weil die damalige Wirklichkeit nicht zum Gedanken kam.“¹

Aber derselbe Bloch weist sogleich auf die Gefahr einer Tendenz hin, die Utopie zugunsten der real existierenden Bedingungen abzuschaffen:

„Objektivistische Idolatrie des objektiv Möglichen wartet dann zwinkernd ab, bis die ökonomischen Bedingungen zum Sozialismus sozusagen völlig reif geworden sind. Sie sind aber niemals völlig reif oder so perfekt, dass sie keinen Willen zum Handeln brauchen und keinen antizipierenden Traum im subjektiven Faktor dieses Willens.“²

Heute kann sich niemand ein politisches und ökonomisches System vorstellen, das das vorherrschende ersetzen würde. Desgleichen stellt sich niemand vor, dass die Arbeiterklasse „die Macht erobern“ sollte oder könnte, dass sich danach die „Diktatur des Proletariats“

¹ *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2, S. 675 (Suhrkamp, Frankfurt 1969²).

² *A. a. O.*, S. 677. Über das Beispiel Lenin – nach Bloch „überholte (er) die Bedingungen, vielmehr: er half ihrer Reife durch überholende Zielsetzungen konkret-antizipierender Art nach, welche ebenfalls zur Reife gehören“ – siehe kritische Analyse und Anmerkung von Tomás Moulián.

durchsetzen könnte, und dass man auf diesem Weg das Ende der Geschichte in einer klassenlosen, gerechten Gesellschaft erreichen würde.

Stattdessen wachsen aber mancherlei Initiativen, die darauf abzielen, vielleicht nicht *die* neue Gesellschaft, aber doch *mehrere* neue kleine alternative Organisationsformen zu schaffen – Mikroalternativen – welche die zwei Bedingungen zu erfüllen scheinen, die von Bloch angesprochen wurden: einerseits einem Traum zu entsprechen, andererseits auch den Tatsachen Rechnung zu tragen bzw. die Bedingungen des Möglichen zu beachten.

Solche Initiativen bilden allmählich auf lokaler, nationaler und vielleicht bald auch auf globaler Ebene *Netzwerke*, wo neue *gesellschaftliche Subjekte* erzeugt werden. Es ist zu erwarten, dass aus solchen Initiativen neue kleine Alternativmöglichkeiten entstehen, aus deren gegenseitiger Kommunikation und aus deren Austausch sich auch größere bilden können.

Aus der Vielfalt der Mikroalternativen werde ich – ohne den Anspruch, die „besten“ vorzustellen – exemplarisch einige mir bekannte kurz darstellen, die mir repräsentativ erscheinen.

Eine Typologie der Alternativen: Widerstand oder Konstruktion

Was in Lateinamerika geschehen ist und zur Zeit noch geschieht, ist eine von meinem Kollegen Rafael Agacino so genannte *neoliberale Konterrevolution*. Es ist eine Konterrevolution, denn sie lehnt „radikal die allgemeinen Rechte der Arbeiter und der Volksbewegungen ab“. Sie ist neoliberal, denn „sie ersetzt die vorausgegangene paternalistische Institutionalität durch den Markt“, so dass die Klassengegensätze nicht mehr durch den Staat, als Organ des Gemeinwohls, sondern durch direkte Verhandlungen oder den Konkurrenzkampf der Individuen untereinander geregelt werden sollen.

Diese Konterrevolution hat sich zuerst in Chile (schon 1975) durchgesetzt. Sie ist also in diesem Land eine etablierte, reife und alte Konterrevolution. In Mexiko hat der neoliberale Vorgang erst mit Miguel de la Madrid 1983 begonnen. Das ist also eine *mittelnene* Konterrevolution. In Argentinien, Peru, Bolivien und Brasilien sind die neoliberalen Konterrevolutionen viel jünger (Argentinien: 1989 mit

Menem; Peru: 1990 mit Fujimori; Bolivien: Sánchez de Losada, 1990; Brasilien: Fernando Henrique Cardoso, 1995).

Nach dieser Typologie sind die zu empfehlenden Gegenstrategien oder die Alternativen jeweils anders, je nachdem ob es sich um eine reife, eine mittelneue oder eine jüngere Konterrevolution handelt.

In der Gruppe der jüngsten Konterrevolutionen gilt noch der *Widerstand*, wie er von den Piqueteros in Argentinien oder der Sem Terra in Brasilien entwickelt wird, wenn auch in beiden eine gemischte Strategie verfolgt wird. Ich werde weiter unten kurz auf Beispiele eingehen. Dieser Widerstand zielt darauf ab, mindestens einige Sektoren der Wirtschaft nicht dem Neoliberalismus anheim fallen zu lassen.

In der Gruppe der alten und reifen Konterrevolutionen scheint dagegen der Widerstand weitgehend sinnlos zu sein, denn hier ist schon alles privatisiert und in den Händen des neoliberalen Kapitals. Hier gilt also nunmehr die *Konstruktion*, d. h. die *Herstellung und der Aufbau* von Alternativen auf allen Ebenen. Das gesamte Gewebe, sowohl der Produktionsverhältnisse als auch der politischen Gesellschaft mit ihrer sog. „geschützten Demokratie“, aber auch der von der Hoffnungslosigkeit zerstörten Subjektivität der Einzelnen, soll wiederhergestellt werden³.

Ich beginne nun mit der Strategie der *Konstruktion von Alternativen*, mit einer Erfahrung, die ich am besten kenne und die mir am nächsten steht: die der *Colectivos de Trabajadores, CC.TT.*, in deren Selbstbewusstsein zweierlei miteinbezogen ist: erstens die Notwendigkeit, ein *neues Klassenbewusstsein* zu gewinnen, und zweitens, sich als *Werkzeug* einer womöglich neuen Organisationsform der Arbeiter zu begreifen.

³ Zitate aus dem überarbeiteten Vortrag von Rafael Agacino, „Tareas y organización de los trabajadores frente a las transformaciones del capitalismo en América Latina“, 4.02.2002, auf der AG „Movimientos Sociales“ des II. Weltsozialforum, Porto Alegre.

I. Eine Strategie der Konstruktion: die Arbeiterkollektive

Vor knapp vier Jahren sonderte sich von einem gewerkschaftsorientierten Dachverband namens *Multisindical* eine kleine Gruppe ab, um zu versuchen, einen neuen, eigenen Weg zu beschreiten. Aus dieser Gruppe von Arbeiterinnen und Arbeitern überwiegend aus dem Dienstleistungssektor (Banken, Versicherungen, Krankenkassen, Lehrtätigkeit) sind am 1. Mai 1999 die *Colectivos de Trabajadores* (CC.TT.) entstanden.

Das herkömmliche gewerkschaftliche Modell entspricht nicht mehr der heutigen Lage der Arbeiter. Die vorhandenen Gewerkschaften sind im Allgemeinen zu starr und das zum großen Teil von der Diktatur ererbte Arbeitergesetz zu unflexibel, als dass von hier eine Erneuerung erwartet werden könnte. Um das richtig zu verstehen, sollte man sich den Lauf der Dinge in den letzten Jahren vergegenwärtigen.

Der Neoliberalismus stellt sich auf Dauer ein

Während der Diktatur waren nicht nur die allgemeinen Menschenrechte, sondern insbesondere die Rechte der Arbeiter verletzt worden. Ihre Organisationen wurden verboten und deren Führung entmachtet. Die Eroberung der Macht durch das Militär verfestigte die Macht der Eigentümer und Verwalter des Großkapitals, d. h. der wichtigsten Produktionsmittel. Diese Chefs und Herren (*los patrones*) haben sich selber, nicht selten höchstpersönlich, an der Entmachtung der Arbeiterklasse und der Landarbeiter beteiligt, von deren Führern viele verbannt oder getötet wurden, und feierten während der 17 Jahre Diktatur ihren Sieg über die Arbeiter. Im zweiten Teil dieser Periode, nach der Finanzkrise von 1982-83, ist es den Eigentümern des Großkapitals in enger Verbindung mit den transnationalen Konzernen gelungen, eine neue Struktur des Staates im Dienst einer ganz neuen Wirtschaftsordnung zu etablieren, die sich ohne große Veränderungen bis heute durchträgt. Sie lässt sich in folgenden groben Zügen beschreiben:

- Privatisierung öffentlicher Unternehmen

Diese Maßnahme wurde zuerst mit dem vermeintlichen Zweck ergriffen, die Auslandsschulden zu bezahlen, und später durch weitere Gründe legitimiert. Auf jeden Fall hat sich in Folge der Privatisierung der Staatsapparat verkleinert, mit der Konsequenz, dass die Güter und Dienste, die in erster Linie dem Gemeinwohl dienen – wie Wasser, Energie, Transport, Telekommunikation, Erziehungswesen, Gesundheitswesen usw. – der Kontrolle des Privatkapitals, überwiegend ausländischen Investoren, überlassen wurden.

- Wendung der Wirtschaft zum Modell der „komparativen Kostenvorteile“

Das heißt für Chile Ausfuhr von unverarbeiteten Gütern aus dem primären Sektor: Mineralien, Holz, Fisch, Obst. Ausländische Investitionen in diesen Sektoren – mit oder ohne Beteiligung inländischen Kapitals – wurden von Steuerbegünstigungen, billigen Krediten und Bereitstellung von Infrastruktur angezogen, sowie hauptsächlich von einer sehr liberalen Umweltpolitik und einer Arbeitspolitik, die die Organisation und die Forderungen der Arbeiter eindämmte. Durch die Abschaffung bzw. Herabsetzung der Zolltarife wurden große Teile der damaligen Industrieanlagen für den Inlandskonsum zugunsten von billigeren Produkten des Weltmarktes abgeschafft.

Infolgedessen hat sich die Arbeitsorganisation vollkommen verändert: Die Unternehmen haben viele Dienstleistungen bzw. ganze Produktionszweige ausgegliedert (externalisiert), mit dem Ergebnis, dass sie sich zwar augenscheinlich verkleinert haben, aber tatsächlich durch die Zergliederung und Externalisierung von Produktionsschritten mehr Macht über eine zerschlagene Arbeiterschaft ausüben können. Das Arbeitsgesetz der Diktatur wurde nur kosmetisch reformiert. Grundsätzliche Rechte der Arbeiter gingen verloren.

Auswirkungen auf die Welt der Arbeiterinnen und Arbeiter

Dies hat für die Arbeiter zur Folge, dass es für sie viel schwieriger geworden ist, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen, weil sie immer seltener von den Unternehmern angestellt werden, die eigentlich an ihren Leistungen interessiert sind. Kleinere Subunternehmer werden von den größeren Unternehmen mit der Einstellung von Arbeitern für die Beschaffung ihrer Rohstoffe beauftragt. Diese

Subunternehmen haben es leichter, die Sozialgesetzgebung zu umgehen, beispielsweise durch Kurzzeitverträge, die viele Arbeitnehmer in den ungeschützten Zustand der Saisonarbeiter fallen lassen. Außerdem haben diese kleinen Unternehmen meist zu wenig Arbeitnehmer, als dass diese sich gewerkschaftlich organisieren könnten, oder die vorhandenen Gewerkschaften sind gesetzlich nicht zugelassen, um kollektive Verhandlungen zu führen.

Ein Beispiel:⁴

Der Vorsitzende der Gewerkschaft des Nahrungsmittel-Konzerns *Watt's* ist nicht unmittelbar von der Firma *Watt's* eingestellt, sondern von der Firma *Holding Servicio Integral*, einer großen Outsourcing-Firma mit offiziell mehr als 2.500 Angestellten, die zugleich mehreren anderen Firmen Arbeitskraft auf Bestellung zur Verfügung stellt. Wenn die Gewerkschaft von *Watt's* mit der Firma verhandeln will, bekommt sie die Antwort, dass die Arbeiter der Gewerkschaft eigentlich Angestellte der Firma *Holding Servicio* sind. Da aber die Arbeiter von *Watt's* als *Angestellte von Holding Servicio* weniger als 10% der Belegschaft dieser Firma ausmachen – es sind insgesamt 243 –, reicht diese Zahl gesetzlich nicht aus, um eine Gewerkschaft innerhalb von *Holding Servicio* zu bilden. So sind sie von jeder Verhandlung von vornherein ausgeschlossen.

Im Allgemeinen dürfen die Unternehmer aufgrund vermeintlichen Unternehmensbedarfs Verträge fristlos kündigen, oder die Arbeit immer „flexibler“ gestalten. Über den Weg u. a. der sog. „Flexibilität“, die bald auch unter dem Namen „Anpassungsfähigkeit“ (*adaptabilidad laboral*) gesetzlich verankert werden soll, bleibt die gnaden- und rücksichtslose Ausbeutung der Arbeiter als Erbe der Diktatur festgeschrieben und wird noch weiter getrieben.

Nach Aussage von Arbeitern haben die Änderungen in den Produktionsverhältnissen selbst die „Subjektivität“ der einzelnen Arbeiter getroffen, vielleicht verändert. An die Stelle der früheren Gefühle von Stolz und Zugehörigkeit, welche die Identität der Arbeiter prägten, tritt heute das Gefühl der vollkommenen Ersetzbarkeit der Einzelnen und der grundsätzlichen Unsicherheit, denn alles – wie der Arbeits-

⁴ Zeitschrift *Siete+7*, “Sindicato, la porfía de unos pocos”, Paola Araneda, Javier Rebolledo, 2.-8.05.03.

platz, so auch die Heimat, die Familie, die Liebe – ist widerrufbar und prekär geworden. Anstatt des damaligen Zusammenhaltes der Arbeiter untereinander herrscht heute ein rücksichtsloser Konkurrenzkampf der Einzelnen gegen die anderen. Einige Beispiele:

Zeugnisse aus einer Werkstatt in der kath. Gemeinde San Columbano (Gemeinde El Bosque, Santiago, 07.05.03)

„Gegner der Regierung wurden getötet. Als Ergebnis laufen wir alle eingeschüchtert umher. Wenn wir entlassen werden, so ducken wir uns und laufen davon.

Dieser Piñera (ehemaliger Arbeitsminister der Diktatur) hat uns das Arbeitsgesetz hinterlassen. *Streiken wir, so sind wir entlassen.* Wollen wir wieder arbeiten, so müssen wir uns zurückmelden. *Dann betrachten sie einen nach dem anderen ganz genau, und sagen: ‚Du, geh raus! Du, komm rein!‘ Genau wie Vieh ... Darüber hinaus beschuldigen wir uns gegenseitig.“*

„Wir sind daran schuld, weil wir uns gegenseitig beschuldigen. ... Die Medien halten uns fest umgriffen, so dass wir wie ausgelöschte Kerzen umherirren. Sie verwirren uns. Die Leute, die Geld haben, halten sich gegenseitig den Rücken frei. In den Poblaciones sind wir nicht miteinander vereinigt. Hochnäsig sehen wir die anderen von oben herab an.“

Zeugnisse aus der luth. Gemeinde Belén, Población La Bandera (El Bosque, 25.5.01)

„Mit welchen Mechanismen wird die heutige *Vereinzelung* erzeugt, die aus uns isolierte Individualisten macht?

Einer davon ist der Anreiz zum Konsum.

Ein anderer besteht darin, dass man uns auf der Arbeitsstelle mit *Sonderzuwendungen* anlockt. Damals, im Krankenhaus, war die Atmosphäre kameradschaftlich. Untereinander gab es Zuneigung, Plaudern, Umarmungen ... Heute traut man sich nicht einmal, die anderen kurz bei der Arbeit zu unterbrechen ..., denn jeder muss zeigen, *wie fleißig er oder sie arbeitet und wie viel er oder sie leistet.*“

„Alle wetteifern miteinander, man bootet den Arbeitskollegen oder die Arbeitskollegin aus, indem man ihn oder sie notfalls verleumdet oder beschuldigt, *um selber durchzukommen.*

Sie wollen, dass wir zu Maschinen werden, und locken uns dementsprechend mit dem Anreiz, ein paar Pfennige mehr zu verdienen ...“

Unzulänglichkeit der traditionellen Gewerkschaften

Angesichts dieser großen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse haben sich die meisten Gewerkschaften als unfähig erwiesen, adäquat für die Belange der Arbeiter einzutreten und neue Organisations- und Aktionsformen zu entwickeln.

So werden in zunehmendem Maße kollektive Verhandlungen, sowohl von Seiten der Arbeitgeber als auch der Arbeiter selbst, zugunsten individueller Verhandlungen preisgegeben. Demzufolge wird Konkurrenz statt Solidarität unter den Arbeitern praktiziert. Außerdem entwickeln Arbeitgeber mancherlei Tricks, kollektive Verhandlungen womöglich lahm zu legen bzw. Errungenschaften derselben außer Kraft zu setzen, und rechnen mit der Angst der Arbeiter vor drohender Arbeitslosigkeit, die sie von Gewerkschaften fern hält.

Ein Beispiel⁵:

Bis 1995 verhandelte das Unternehmen *Ariztía Agrícola Comercial* nur mit mehreren kleineren Gruppen von Arbeitern, jeweils aber mit unterschiedlichen Inhalten und zu unterschiedlichen Zeiten. So vernichtete das Unternehmen jegliche Machtposition der Arbeiter und konnte zugleich leichter die Sprecher der jeweiligen Verhandlungsgruppen kontrollieren. Die Arbeiter wurden mit Entlassungen bedroht, falls sie nicht die Tarifverträge unterzeichneten, die in solchen kleinen Gruppen verabschiedet worden waren.

Offensichtlich war es eine gegen die gerade in diesem Jahr gegründete Gewerkschaft gerichtete Aktion. Der Gewerkschaftsvorsitzende, Ildefonso Donaire, hatte sich damals vorgenommen, gegen solch eine Praxis vorzugehen. In den sieben darauffolgenden Jahren bis heute hat er dreimal kollektive Verhandlungsprojekte vorgestellt, die alle Arbeiter des Betriebs umfassen sollten. Diese Projekte sind daran gescheitert, dass das Unternehmen die vorher unterzeichneten Verträge vorzeigen konnte, an welche die Arbeiter schon fest gebunden waren. Obwohl das Unternehmen mehrmals angezeigt wurde, zogen sich die gerichtlichen Verhandlungen ohne Erfolg in die Länge. Ergebnis davon ist, dass von den 400 Genossen der 2. Gewerkschaft *Ariztía* im Jahre 1995 heute nur noch 10 gewerkschaftlich organisiert sind.

⁵ Zusammenfassung aus der wöchentlichen Zeitschrift *Siete+7*, „Sindicato, la porfía de unos pocos”, Paola Araneda, Javier Rebolledo, 02.-08.05.03.

Fazit des Gewerkschaftsführers Ildefonso Donaire: „Keiner traut sich, sich der Gewerkschaft anzuschließen. Die Leute wissen, dass es schief gehen kann, also wollen sie lieber den Arbeitsplatz behalten.“

2. Beispiel⁶

„Das Unternehmen *Kentucky Fried Chicken* hat aus Anlass der Bildung einer Gewerkschaft am darauf folgenden Tag entschieden, die sechs Gewerkschaftsführer fristlos zu entlassen. Dank einer Intervention der Arbeitsaufsichtsbehörde sollten die sechs wieder eingestellt werden. Aber die sechs „Aufständischen“ wurden in eine kleine Zweigstelle in der Nähe der Betriebsleitung verlegt, damit sie von der übrigen Belegschaft entfernt bleiben.“

Aufgrund solcher Vorfälle und der erwiesenen Unzulänglichkeit der Gewerkschaften nimmt die Zahl von tatsächlich in Gewerkschaften organisierten Arbeitern ab (mit einer kleinen Zunahme von 0,3 Prozentpunkten im Jahr 2002).

Gewerkschaftlich organisierte Arbeiter

	Zahl der gew. organisierten	%	Beschäftigte Arbeitskraft
1992	724.000	15,3	4.732.026
1999	580.000*	10,8	5.370.370
2002	618.930	11,1	5.551.220

* nur 359.000 davon waren in Betriebsgewerkschaften organisiert, die einzigen, die laut Gesetz verhandlungsfähig sind.

Kollektive Verhandlungen

	Mitbeteiligte Arbeiter
1993	256.000*
1999	152.000**

* 81% der Verhandlungen über Gewerkschaften; 19% über Gruppen ad hoc

** 73% über Gewerkschaften; 27% über Gruppen ad hoc

⁶ Auszug aus dem o. z. Artikel der wöchentlichen Zeitschrift *Siete+7*.

Dazu kommt, dass auf der Ebene des Dachverbandes *CUT* (mit ungefähr der Hälfte – 300.000 – der gewerkschaftlich organisierten Arbeiter) die Arbeiter die Repräsentativität mancher Gewerkschaftsführer für ihre jeweilige Basis bezweifeln.

Inhaltlich wird bemängelt, dass die meisten Gewerkschaften fast ausschließlich auf Tarifverhandlungen ausgerichtet sind. Ihnen fehlt die Vision und das politische Engagement für die aktive Suche nach einer alternativen Wirtschaftsstruktur und Gesellschaftsordnung, in der die allgemeinen Rechte der Arbeiter auf würdiges Leben, Wohnung, Arbeit, Kultur, Gesundheit und Altersversorgung gewährleistet würden. Aus dem selben Grund wird in den meisten Gewerkschaften nicht über die unmittelbar bevorstehenden Gefahren gesprochen, die für einzelne Produktionsbranchen (wie Keramik, Möbelindustrie u. a.) von den verschiedenen von der Regierung geschlossenen Handelsabkommen (*TLC*, *ALCA*, Abkommen mit der EU usw.) ausgehen werden.

Solche Mängel dürfen nicht allein den gewerkschaftlichen Führungen angelastet werden, denn sie lassen sich teilweise auch auf folgende historische Gründe zurückführen:

Erst gegen Ende der Diktatur 1988 wurden die strengen Organisationsverbote für Arbeiter ein wenig gelockert, so dass sich wieder ein Gewerkschaftsdachverband bilden durfte. In der ersten Zeit der sog. Rückkehr zur Demokratie (1999) gab die regierende Christdemokratie die Parole zur Mäßigung aus: Die schwache, eben wiedererlangte Demokratie sei das höchste Gut, das man nicht in Gefahr bringen sollte. Die sog. „konsensuale Politik“ stand auf allen Ebenen auf der Tagesordnung. Dieser Anfang der Demokratie hat die nachfolgenden Ereignisse geprägt. Nach den ersten vier Jahren unter Patricio Aylwin als Präsident und den sechs darauf folgenden mit Eduardo Frei hatte man den Punkt erreicht, an dem keine Rückkehr zu einer sozialistischen Ordnung mehr möglich war. Einem sog. „Sozialisten“, Ricardo Lagos, wurde es zuteil, diesen *point of no return* feierlich zu verfestigen. Spott und Zorn gegen die „sogenannte“ Demokratie und gegen eine Regierung, „die nichts für die Arbeiter tut“, ist in Versammlungen der Arbeiter immer deutlicher und lauter zu hören.

Selbstverständnis des Arbeiterkollektivs

Nach Meinung der *Colectivos de Trabajadores CC.TT.* folgt aus ihrer Diagnose, dass neue Organisationsformen zu entwerfen sind, welche dazu beitragen sollen, entweder die Gewerkschaften von Grund auf zu erneuern, oder sie zu ersetzen, damit die Arbeiterbewegung neue Impulse bekommt. Insbesondere strebt die Gruppe an, „zu einem Werkzeug der Organisation zu werden, das versucht, die Arbeiter in deren Eigenschaft als solche zu versammeln, und zwar unabhängig davon, wo, an welchem Ort, für wie lange und mit welchem Vertrag sie arbeiten.“

Von dieser Zielsetzung her versteht sich die *CC.TT.* selber als

- einerseits eine Aktions-, Organisations- und Werbungsgruppe im Bereich der Arbeiterpolitik, die versucht, sich mit anderen Erneuerungsbewegungen, mindestens auf der Ebene von einzelnen Aktionen, zu verbinden, bzw. zur Bildung vieler anderer *colectivos* beizutragen und dafür zu werben;

- andererseits als eine (Fort-)Bildungsgruppe, die politische Kader auszubilden versucht.

Die vielen *colectivos*, die überall gegründet werden müssten, sind verschiedenartige Organisationsformen, welche „nicht notwendigerweise innerhalb eines bestimmten Unternehmens oder Werks, noch allein mit Arbeitern eines und desselben Berufes zu errichten sind. Sie können mehrere Werke, Branchen oder Berufe überspannen.“ Dementsprechend können *colectivos*, je nach Bedarf, außerhalb oder innerhalb einer Gewerkschaft gegründet werden, oder mehrere Gewerkschaften umfassen.

„Das einzige, was man dafür braucht, ist, dass die colectivos aus tätigen oder arbeitslosen Arbeitern bzw. Arbeiterinnen bestehen, die bereit sind, sich zu organisieren, um für ihre eigenen Rechte zu kämpfen, und gegenseitige Solidarität als Teil der Arbeiterklasse zu üben.“

Wir scheuen nicht davor zurück, von der „Arbeiterklasse“ zu reden. Den Begriff halten wir nämlich für immer noch gültig, allerdings gefüllt mit der neuen Realität der Arbeit im heutigen Stadium des neoliberalen globalen Kapitalismus. „Die Arbeiterklasse ist viel breiter geworden,“ und sie lässt sich als solche beschreiben, „unabhängig

⁷ Aus einem unveröffentlichten internen Dokument vom 2. April 2003.

davon, ob [ihre Mitglieder] produktiv oder nicht produktiv, mit den Händen oder mit dem Kopf arbeiten.“ Zur Arbeiterklasse gehört objektiv jeder, der „Träger einer kreativen Gabe der Arbeit“ ist, und diese Gabe „nicht für den eigenen Vorteil, sondern für das Kapital“ und unter dessen Vorherrschaft einsetzen bzw. verwirklichen muss.⁸

Unterschiede beim Einkommen, im Lebensniveau, der Art der jeweiligen Anstellung oder Nicht-Anstellung, Tätigkeit bzw. Untätigkeit, haben unter den heutigen Bedingungen der vielfältigen und sich ständig verändernden Gestalten des globalisierten neoliberalen Kapitalismus geringere Bedeutung als die Tatsache, dass sich die allgemeine Ausbeutung aller Arbeitskräfte zugunsten der Herren und Eigentümer des Kapitals in den beschriebenen Formen vollziehen. Unterschiede werden nur dann wichtig, wenn aufgrund der jeweiligen Beteiligung am Gewinn die Arbeiter dazu neigen, sich entweder eher als Ausgebeutete oder aber als Anhänger und Verteidiger des Kapitals zu begreifen. Kennzeichnend für die allgemeine Ausbeutung der Arbeiter ist die überall festzustellende grundsätzliche *Prekarität* der jeweiligen Tätigkeit bzw. Arbeitsstelle. Die wachsende Zahl derjenigen, die von solchem *prekären Charakter* der eigenen Arbeit betroffen sind, gehören in der Tat, wenn auch nicht immer auf der Bewusstseinssebene, zu der neu zu bezeichnenden *Arbeiterklasse*, deren Wesen und Würde darin besteht, dass diejenigen sich als Arbeiter betrachten dürfen, die „sich selber sowie die Welt als vermenschlichte Natur“ erzeugen.⁹

⁸ Aus dem schon zit. Vortrag von Rafael Agacino. S. Fußnote 3.

⁹ Vgl. Dokument „Hacia una plataforma de lucha por los derechos generales de los trabajadores“, II, A, Nueva conciencia de clase y la identidad como productores Colectivos de Trabajadores, CC.TT., Santiago de Chile, 26. Juli 2001.

II. Arbeiterkollektiv in der Hafendarbeit: die Gewerkschaft am Hafen San Vicente (Sindicato de Estibadores de San Vicente)

Geschichtlicher Zusammenhang

An der Geschichte der Häfen Chiles kann man die Entwicklung des Kapitalismus in Chile der letzten fünfzig Jahre wie im Lehrbuch ablesen. Dieser Vorgang lässt sich kurz in vier Etappen schildern.

In der ersten Etappe bis zu den vierziger Jahren bewarben sich die Hafendarbeiter bei der Leitung des Hafens um ihr eigenes und individuelles Arbeitsrecht, bzw. um eine feste Arbeitsstelle, die sie an andere (*medios pollos*) mittels Bezahlung übertragen durften. Individuelles Recht auf Arbeit teilte die Arbeiter: Die einen als Ausbeuter waren im Besitz eines Arbeitsplatzes, den sie an andere verkauften; die anderen aber als Ausgebeutete durften für eine willkürlich festgesetzte Entlohnung arbeiten.

1960 gründete der Staat das staatliche Unternehmen *EMPORCHI*, welches die Verwaltung der Häfen in die Hand genommen und eine moderne Infrastruktur hergestellt hat.¹⁰ Arbeitsorganisatorisch blieben die alten Sitten erhalten.

In der neoliberalen Phase (ab 1981) hat man stufenweise die Hafendarbeit privatisiert.¹¹ In der ersten Stufe verwalteten die Unternehmer, denen die Ladung gehörte, jeweils für sich die Stauung. Das öffentliche Gut der Häfen wurde so dem Privatkapital zur Verfügung gestellt. Die Gewerkschaften wurden fragmentiert. Es gab genauso viele Gewerkschaften wie Unternehmen im Hafen.

In der letzten Phase ist der Staat in der Privatisierung der Häfen noch einen Schritt weiter gegangen. Als staatliches Unternehmen

¹⁰ „Durante un largo período, la administración de los puertos estuvo a cargo de diversos organismos del Estado, hasta que el 6 de abril de 1960 se creó la Empresa Portuaria de Chile (Emporchi), entidad fiscal que asumió su explotación y administración”.

Vgl. www.portvalparaiso.cl/contenido/info_general/historia.asp.

¹¹ „En 1981, se incorporó la gestión privada a los puertos y se rompieron los monopolios de Emporchi y de los gremios marítimos”, Raúl Rojas „La modernización portuaria”,

www.sonami.cl/boletin/bol1126/art4.html.

deklariert¹², wird ihre Nutzung zunehmend international ausgeschrieben. Infolgedessen gehören die Häfen transnationalen Unternehmen, wenn auch zum Teil unter Beteiligung chilenischen Kapitals. Ganz neue Technologien wurden eingeführt, was einerseits einen großen Produktivitätssprung, andererseits aber Massenentlassungen von Arbeitern zur Folge hatte.

Neuorientierung der Gewerkschaft am Hafen San Vicente

Diese Etappen hat auch der Hafen San Vicente (in der Nähe von Concepción) erlebt. Der jetzige Gewerkschaftsführer, Dante Campana, erzählte uns, wie sich die Arbeiter organisiert haben, um die neue Lage zu meistern.

Im Allgemeinen gibt es nur sehr unregelmäßige Be- und Entladearbeiten, denn sie hängen von der Zahl der einlaufenden Schiffe und von der Zahl der sich anbietenden Arbeiter ab. Die Hafenarbeiter werden als „vorübergehende“ Arbeitskräfte bezeichnet, die in unterbrochenen Abständen ihre Arbeit leisten. Als solche haben sie weder einen Anspruch auf kollektive Verhandlungen, noch ein Streikrecht. Ihr Vertrag, wenn es überhaupt einen gibt, gilt nur für einen Arbeitstag, die Kündigung ist im Vertrag bereits festgehalten. Im Hafen von San Vicente würden eigentlich 180 in der Hochsaison verfügbare Arbeiter ausreichen. Tatsächlich aber bieten bis zu 240 Menschen ihre Arbeitskraft an. Würden die Arbeiter als Einzelne mit dem Unternehmen verhandeln, so wären sie den allmächtigen Unternehmen und deren Bedingungen vollkommen ausgeliefert.

In dieser Situation steht die Gewerkschaft der Stauer von San Vicente den Arbeitern zur Seite. Mit 122 Mitgliedern und einem starken Organisationsbewusstsein konnte sie sich bei den Unternehmen als eine Gegenmacht behaupten.

¹² „A partir de 1981, mediante la ley 18.042, modificatoria de la ley de la Empresa Portuaria de Chile (Emporchi), se reestructuró el sistema portuario estatal en el sentido de suprimir la operación ex-clusiva de la propia Emporchi al interior de los puertos, así como del sistema de matrículas de trabajadores portuarios. Se introdujo así un sistema de multioperadores, de libre acceso al interior de los puertos, permitiéndose el acceso a empresas privadas para operar los servicios de movilización de carga”. Cf. „Funcionamiento de los puertos estatales en Chile”, www.ptotalsve.cl.

Die Organisation der Gewerkschaft ist die eines Arbeiterkollektivs, das die Position des alleinigen Gesprächspartners gegenüber dem Unternehmen eingenommen hat, und zwar für alles, was Einstellungen, Verträge, Tarife und Bezahlungen anbelangt. Kein Arbeiter verhandelt privat und direkt mit dem Hafenunternehmen, sondern vermittelt der Gewerkschaft.

Da die Schiffe unregelmäßig einlaufen, gibt es Zeiten, in denen kein Schiff im Hafen ist. Für jeden der 122 Mitglieder gibt es monatlich durchschnittlich 15 Arbeitstage, die verteilt werden müssen. Für die Verteilung der Arbeit haben sich die Mitglieder einen Mechanismus ausgedacht, an dem sich jeder beteiligt: Wenn das Unternehmen eine bestimmte Anzahl von Arbeitern braucht, entscheidet ein Ausschuss in einem öffentlich transparenten Verfahren, wer von den derzeit „Verfügbaren“ an der Reihe ist.

Die Namensliste der jeden Tag für die je zu leistende Aufgabe ausgewählten Arbeiter hieß im Hafen traditionell *la nombrada*. Von ihrer Namensliste sagen sie in San Vicente: „Wir führen unsere *nombrada* durch, und das ist der Schlüssel unserer Selbständigkeit.“

Außer dem *nombrada*-Ausschuss gibt es weitere, wie den Finanzausschuss, der für die Verteilung der Gehälter zuständig ist, den Disziplinausschuss usw. Aber je nach Bedarf werden ständig neue Ausschüsse gebildet. Einige davon, wie der für Wohnungswesen, haben sich verselbständigt. Zu nennen wären auch der Jugend-, der Bildungs- und der Frauenausschuss. Letzterem ist es gelungen, zum ersten Mal in den traditionell Männern vorbehaltenen Raum der Gewerkschaft Frauen einzuladen ... So wird die Gewerkschaft zu einem Raum der persönlichen, kulturellen und sozialen Entwicklung der Mitglieder und deren Familien, wo jedes Bedürfnis geachtet wird.

Die Gewerkschaft hat also die neue, vom Kapital aufgezwungene Struktur und Organisation der Arbeit richtig wahrgenommen und analysiert, aber nicht um sich anzupassen, sondern eher um die ihr innewohnenden Bedingungen zu umgehen. Mit der Modernisierung des Hafens und der neuen Organisation der Arbeit bezweckte das kapitalistische Unternehmen, dass jeder einzelne Arbeiter zu individueller Verhandlung gezwungen ist. Stattdessen muss das Unternehmen heute mit einem Kollektiv verhandeln, das die Mehrheit der sich anbietenden Arbeitskräfte in San Vicente umfasst, und demzufolge

kann sich „die Macht der vorübergehenden und unterbrochenen Arbeiter“ behaupten und durchsetzen.

Der Erfolg hat die Gewerkschaft gestärkt. Aber diese Stärke hängt mit einer gut bedachten und mit ungeheurer Energie durchgeführten Arbeit der Ausbildung der Arbeiter und der Organisationsbildung zusammen. Dank dieser Mühe ist es gelungen, auf allen Ebenen Solidarität statt Konkurrenz hervorzurufen.¹³ Nicht zuletzt dem starken Zusammenhalt zwischen den Einzelnen und dem Kollektiv sind nämlich die Erfolge zu verdanken, die die Gewerkschaft bei fast jeder Verhandlung mit dem Unternehmen vorzuweisen hat.

III. Arbeiterkollektiv auf dem Land: Die Organisation der Sammlerinnen

Das Sammeln von Pflanzen und Früchten, eine der ältesten Beschäftigungen der Menschen, wird heute in Zeiten der Globalisierung von den ärmsten der Armen in Chile als Erwerbstätigkeit erneut entdeckt und neu gestaltet. Schätzungsweise arbeiten in Chile ca. 200.000 Menschen, in der Mehrzahl Frauen und Kinder, als Sammler oder Sammlerinnen.

Sie wohnen in weit voneinander entfernten und abgelegenen Ortschaften, manchmal ohne Wasser- und Stromversorgung oder Telefon, oft ohne öffentliche Verkehrsmittel. Ihre Schulbildung ist niedrig, in einigen Orten gibt es ca. 20% Analphabetismus. Die meisten Landarbeiter in den Orten sind arbeitslos. Dieser soziale Ausschluss ist das unmittelbare Ergebnis davon, dass die großen Holz- und Forstunternehmer den ehemals landwirtschaftlich genutzten Boden für forstwirtschaftlichen Anbau umgewandelt und so vielen Kleinbauern und Landarbeitern die Subsistenzgrundlage genommen haben.

Im Zusammenhang dieser großen Not und der neuen Nachfrage der globalisierten Firmen haben die Frauen die alte Kulturtradition des Sammelns in einer ganz neuen Form als eine Subsistenzalternative wieder aufgenommen und neu strukturiert, indem sie versuchen, die Früchte zu verkaufen, anstatt sie selber zu verzehren. Die Arbeit

¹³ Beispielsweise konnte dank der freiwilligen Spenden eines Monatsgehalts das ausgebrannte Haus eines Mitgliedes innerhalb kurzer Zeit wiederhergestellt werden.

ist mit erheblicher Mühe verbunden, wie der Hürde einer Erlaubnis, Privatbesitz zu betreten, und langen Fußwegen bis zu den Stellen, wo die Früchte wachsen. Aber unorganisiert und in ihren abgelegenen Dörfern isoliert, haben die Sammlerinnen wenig Kenntnis von Preisen und Märkten, und sind dadurch der Willkür und Gerissenheit der Subunternehmer ausgeliefert, die ihnen die Waren abkaufen, um diese den verarbeitenden Unternehmen zu liefern. So erzielten die Frauen für ihre Anstrengung am Ende einen lächerlichen Preis, den sie in ihrer Not akzeptieren müssen, wenn sie ihre Familien ernähren wollen.

Vor bereits vier Jahren wurde der *Taller de Acción Cultural* (TAC), eine chilenische NGO, auf diese unsichtbar gehaltene, in keiner amtlichen Statistik erscheinende Gruppe von Arbeiterinnen aufmerksam gemacht. Es fiel dem TAC auf, dass die Frauen, u. a. aufgrund ihrer unsichtbar gemachten Stellung am Arbeitsmarkt sowie des niedrigen Stellenwertes des Sammelns als solchem, sich selbst in ihrer eigenen Würde als Arbeiterinnen nicht wahrnahmen. Erst nach einem langen Weg des Austausches und voneinander Lernens haben sie entdeckt, dass sie in der Welt der Arbeiterinnen und Arbeiter einen Platz haben. Darüber hinaus konnten sie entdecken, dass ihre Beschäftigung als Sammlerinnen, die sie selbst als Kinder – damals in einem anderen wirtschaftlichen Zusammenhang, an Wochenenden mit den Eltern – fast spielerisch praktiziert hatten, heute von der Globalisierung hervorgerufen worden ist. Denn es gibt eine Nachfrage von nationalen und internationalen Pharma-, Kosmetik- und Nahrungsmittelunternehmen nach den von ihnen gesammelten Produkten. So können sie auch am Unterschied zwischen dem Endpreis ihrer Produkte und dem Entgelt, das sie erhalten, den Grad der Ausbeutung messen, der sie unterworfen sind.

Die Arbeit der TAC mit den Sammlerinnen begann im April 1999 in fünf Gemeinden der 8. Region Chiles, mit dem unmittelbaren Zweck, den Sammlerinnen Organisationsformen und Gelegenheit zum Austausch miteinander anzubieten, damit sie voneinander lernen und ihre Machtposition in den Preisverhandlungen für ihre Ware stärken können. Mittlerweile hat die TAC ihre Arbeit auf insgesamt acht Gemeinden ausgedehnt, Kontakte mit Institutionen aufgenommen, die an den Sammlerinnen Interesse haben (*Instituto Forestal* (INFOR), *Corporación de Fomento Tecnológico* (INTEC)), und darüber

hinaus eine Untersuchung zu diesem Bereich in Gang gesetzt. Zugleich hat sie durch Besuche industrieller Verarbeitungsanlagen sowie akademischer Institute das Kenntnisniveau der Sammlerinnen anzuheben versucht. In ähnlicher Weise hat die *TAC* auch Tagungen und Kurse in die Wege geleitet, um den Sammlerinnen gewisse Fertigkeiten zu vermitteln, damit sie sich auch in den Jahreszeiten, in denen sie nicht sammeln können, produktiv beschäftigen können, wie zum Beispiel mit der Herstellung von Marmelade und Trockenfrüchten. Im Zuge der Organisation haben sich die Sammlerinnen vor kurzem dazu entschieden, eine Koordination in der Region Bio-Bio zu gründen.

Die Sammlerinnen bilden heute eine Art Arbeiterinnenkollektiv. In ähnlicher Weise wie die Hafendarbeiter von San Vicente entwickeln sie eine Strategie der *Konstruktion* einer alternativen Beschäftigung und kultureller Gemeindebildung. Im Unterschied zu den Hafendararbeitern haben sie dafür Impulse und begleitende Beratung von außerhalb gebraucht, um sich als Organisation zu bilden und zu wachsen.

IV. Notwendigkeit und Grenzen des Widerstandes in Chile: Streik der Telefónica

Im Juni 2002 streikten 3.500 Arbeiter der spanisch-transnationalen *Telefónica Chile*. Bei dieser Gelegenheit interviewte ich im Auftrag der *CCIT* und des *Centro Ecueménico* einen Gewerkschaftsführer, Rodolfo Flores.

Angesichts der Tatsache, dass die Arbeiter sich auf etwa sieben Gewerkschaften verteilen, und dass die Unterschiede in der Vergütung der Arbeiter zwischen 350.000 und 2.000.000 Pesos (430 bis 2.400 €) liegen, war es als ein Erfolg zu bezeichnen, dass alle Gewerkschaften mit 95% der in der Vollversammlung abgegebenen Stimmen den Streik beschlossen und die Mehrheit der Arbeiter am Streik teilgenommen haben.

Der Streik war mit vier Wochen der längste in der *Telefónica* in den letzten vierzig Jahren und überhaupt einer der wichtigsten seit Jahren im Bereich privater Unternehmen. Die Gewerkschaften hatten beim

Streik zwei Hauptanliegen: in den Tarifverhandlungen von einer Sockelforderung von mindestens 3% Zuwachs bei Löhnen und Gehältern auszugehen, und weitere Erfolge des Unternehmens mit seiner Politik des Arbeitsplatzabbaus, der Flexibilisierung und Prekarisierung („*flexibilización*“) der Arbeitsverhältnisse und der Externalisierung („*externalización*“) von Produktions- und Dienstleistungsabteilungen zu verhindern. Außerdem wollte man die Arbeiterschaft vor weiteren Entlassungen mit strengeren Vorbeugungsmaßnahmen – höherem Bußgeld – schützen, nachdem in den letzten Monaten mehr als 1.500 Arbeiter entlassen worden waren.

Damit war die Macht eines internationalen Konzerns vom Streik herausgefordert. Die *Telefónica* schreibt in Argentinien und Peru, aber auch in Europa – freilich aus anderen Gründen – Verluste. In dieser Zeit machten nämlich weltweit fast alle Telekom-Unternehmen wegen größerer Investitionen bei gleichzeitig geringer Nachfrage Verluste oder gingen sogar pleite. Also wollte die *Telefónica* zumindest in Chile die Lage absichern und keine Verluste erleiden.

Trotz der bekannten Unzugänglichkeit des vom Unternehmen ausgewählten Verhandlungsführers für die Forderungen der Arbeiter war deren Stimmung und Beharrlichkeit während des langen Streiks ausgezeichnet. Durchaus erfolgreich hatten sie vierzehn Tage lang die Streikbrecher am Eingang der vielen Betriebe des Unternehmens aufgehalten, was aber in gesetzwidriger Weise von der Polizei, unter dem Befehl und der Aufsicht eines vor kurzem pensionierten Oberkommandeurs, gewaltsam behindert wurde. Dieser Offizier, der immer noch eine enorme Autorität bei den Polizisten im aktiven Dienst besaß, war von der Unternehmerseite mit der Sicherung der Einrichtungen und der Leitung der Aktionen gegen die Streikenden beauftragt worden.

So konnten dann doch unter Berufung auf „höhere Gewalt“ Streikbrecher eingestellt werden. Das Unternehmen musste wegen dieser gesetzwidrigen Aktion ein Bußgeld von 10 Millionen Pesos (etwa 12.200 €) zahlen, ein für solch ein Unternehmen lächerlicher Betrag. Nach vierzehn Tagen durfte das Unternehmen dann aber nach geltendem Gesetz Aushilfen außerhalb des Unternehmens einstellen, die die Vertretung der Streikenden übernahmen.

Die für Telekommunikation und für Arbeitsrecht zuständigen Ämter der Regierung wurden von den Arbeitern über die Gesetzes-

widrigkeiten benachrichtigt, wollten aber nichts dagegen unternehmen. Der Streik wurde trotz massiver Demonstrationen im Stadtzentrum von den Medien weitgehend ignoriert, abgesehen von Fällen, in denen das Unternehmen Streikaktionen als Sabotage zur Anzeige brachten. Das wiederum war nicht weiter verwunderlich, denn die Medien gehören zu zwei Monopolen, die weitgehend von den Anzeigenaufträgen der *Telefónica* abhängig sind.

Vier Wochen hielt der Streik an. Am Ende aber schlug die Gewerkschaftsführung der Vollversammlung den Streikabbruch unter der Bedingung vor, dass die bestehenden Verträge und Tarife mindestens eingefroren werden. Grund dafür war, die Arbeiter nach vier Wochen ohne Gehalt nicht länger strapazieren zu wollen, und sich die Möglichkeit vorzubehalten, im kommenden Jahr dieselben Forderungen noch einmal zu stellen.

Bei der Auswertung des Vorganges wurde den Gewerkschaftlern zweierlei klar:

- erstens, dass sie es nicht nur mit der Leitung des Unternehmens, sondern mit dem ganzen Machtsystem des Landes zu tun gehabt hatten; und

- zweitens, dass sie solche Konflikte weder mit den Mitteln einer traditionellen Gewerkschaftsführung, noch auf der Grundlage der geltenden gesetzlichen Vorschriften richtig austragen konnten. Sie fühlten sich von der geltenden Gesetzgebung fast vollkommen ungeschützt, was verständlich ist, denn sie hat ihren Ursprung direkt in der Diktatur und wurde bislang nicht verändert – ein Zeichen dafür, dass die Belange der Arbeiter für die drei sog. demokratischen Regierungen kaum eine Rolle spielten.

Dies veranlasste einige der Gewerkschaftler, drei Aspekte neu zu durchdenken:

- erstens die ganze Organisation von Gewerkschaften, deren Mitgliedschaft weitgehend unpolitisch und teilweise klientelistisch ist;

- zweitens die Beziehungen zwischen Basis und Führung, sowie

- drittens die Frage der politischen Bildung der Mitglieder unter besonderer Berücksichtigung derjenigen, die von außerhalb Dienstleistungen für das Unternehmen anbieten (outsourcing), und der Arbeitslosen, die potentielle Arbeitskräfte sind. Hier geht es vor allem

darum, die Konkurrenzsituation unter ihnen zu bearbeiten und ihre Solidaritätsfähigkeit zu stärken.

Die Lehre aus dem Streik der Telefónica

Der Neoliberalismus neigt dazu, die Arbeit möglichst vollkommen zu deregulieren. In dem Maße, wie ihm dies gelingt, erreicht er zugleich eine Spaltung der Arbeiter in zwei womöglich konkurrierende oder einander sogar bekämpfende Parteien.

Es gibt immer weniger durch Sozialversicherung und Arbeitsrecht geschützte Arbeitsverhältnisse. Stattdessen wächst die Zahl derjenigen, die entweder zu ganz neuen Bedingungen der sog. „Flexibilität“ und „Anpassungsfähigkeit“ („*adaptabilidad laboral*“) oder sogar schwarz eingestellt werden. Für letztere gibt es kaum noch gesetzlichen Schutz. Insofern steht jedem nach dem Arbeitsgesetz eingestellten Arbeiter eine immer größer werdende Anzahl überwiegend jugendlicher oder ausländischer Arbeitsloser gegenüber. Die Konkurrenz spaltet also die Arbeiterklasse. Die Folge davon ist, dass der Streik als Druckmittel immer seltener eingesetzt wird. Der Sieg des Kapitals wird abgesichert.

Auf jeden Fall kann man aus der Erfahrung des Streiks in der *Telefónica* lernen, dass auch in einem Land, wo der Neoliberalismus schon feste Wurzeln geschlagen hat, der *Widerstand* notwendig ist, und dass aus dem Widerstand die Einsicht entsteht, dass und wie neue Formen der *Konstruktion* von Alternativen entwickelt werden müssen.

V. Formen des Widerstandes vor Ort gegen das aggressive Vorstoßen internationaler Konzerne

Nicht nur die Arbeiter in ihren jeweiligen Arbeitsverhältnissen, sondern auch die Bürger vor Ort lernen heute neue Formen der *Konstruktion* gerade im *Widerstand* gegen umweltfeindliche Investitionen.

Zwei Beispiele von großen Bergbauprojekten im Norden Chiles fallen mir hier besonders ins Auge. Am Widerstand gegen eines von ihnen in der Gemeinde Alto del Carmen konnte ich persönlich teil-

nehmen, was zur Folge hatte, dass sich das Centro Diego de Medellín ebenfalls daran beteiligte. Der Widerstand gegen das Projekt von Tierra Amarilla wurde uns während der *III. Begegnung von Erfahrungen der Befreiung* vorgetragen.¹⁴

Beiden gemeinsam ist, dass im Widerstand gegen die Projekte christliche Gemeinden eine große, zum Teil sogar eine leitende Rolle gespielt haben.

Alto del Carmen

Alto del Carmen ist eine Gemeinde im Norden Chiles mit circa 5.000 Einwohnern, die sich in der Mehrheit als mittlere oder kleine Landwirte betätigen. Hauptprodukte der Gemeinde sind Trauben für die Herstellung von *Pisco* und Gemüse, das dank des milden Klimas früh geerntet werden kann und zum großen Teil für den Export bestimmt ist.

Ackerbau wird hauptsächlich in zwei Tälern durchgeführt. Das dafür benötigte Wasser wird zur Verteilung auf den Äckern mittels eines raffinierten Kanalisationssystems von zwei Flüssen abgezweigt, die in Alto del Carmen zum Fluss Huasco zusammenfließen. Dieser bildet bis zu seiner Mündung eine lange fruchtbare Oase in der nördlichen Wüste. Das ganze Bewässerungssystem hängt überwiegend vom Schnee und den Gletschern der angrenzenden Anden ab, die dort eine Höhe von mehr als 5.000 Meter erreichen.

Gerade in der Nähe eines dieser hohen Berge, *Cerro Nevado*, hat Mitte der neunziger Jahre ein kanadischer Konzern, die *Barrick Gold Corporation*, große Vorräte an Gold, Silber und Kupfer entdeckt. Nach ein paar Jahren Prospektion hat sich der Konzern um die Konzession für den Abbau der entdeckten Mineralien beworben und, als Teil seiner Bewerbung, beim Amt für Umweltschutz einen Bericht über die vorgesehenen Vorbeugungs- und Umweltschutzmaßnahmen vorgelegt. Das Amt für Umweltschutz hat den Bericht bewilligt. So erhielt die *Barrick Gold Co.* die Konzession für eine Mine, die zu einer der größten Goldminen der Welt werden soll.

¹⁴ Vgl. Bericht RESEÑA Y CARACTERIZACIÓN DE ALGUNOS DESASTRES MINEROS EN LA REGIÓN DE ATACAMA Consejo Ecológico Comunal de Tierra Amarilla.

Zu mehreren Einzelheiten des Berichtes hatten sich die Einwohner schon vor dessen Bewilligung geäußert und dabei gravierende Einwände erhoben, die hauptsächlich drei Tatbestände betrafen:

- erstens, dass die Art, wie der Abfall von der Mine in einer hohen offenen Schlucht aufgestaut werden sollte, keinen sicheren Schutz vor der Verseuchung des Grundwassers und der Flüsse gewähre;
- zweitens, dass die mit hochgiftigen Stoffen beladenen Lastwagen auf den engen, kurvenreichen und unsicheren Bergstraßen die anliegenden Bewohner gefährden würden;
- drittens, dass der vorgesehene Eingriff in einige Hektar Gletscher zu deren Zerstörung führen würde, und dass die dafür vorgeschlagenen Schutzmaßnahmen vollkommen unzureichend seien.

Das Amt für Umweltschutz akzeptierte den Bericht des Konzerns, obwohl dieser sich nach Meinung der Anwohner nur unzureichend zu diesen Einwänden geäußert hatte.

Aus Interessenverbänden der Landwirte hat sich zusammen mit christlichen Gemeinden eine Bürgerinitiative gebildet, die mittels Interventionen bei den Behörden und den Vertretern des kanadischen Unternehmens, sowie mittels Öffentlichkeitsarbeit und Werkstätten zur Information und Ausbildung der Mitbürger, Widerstandsmaßnahmen ergreift. Anliegen der Bürgerinitiative ist es nicht, das Bergwerk vollkommen still legen zu lassen, sondern das Unternehmen zur Einhaltung von geeigneten Umweltschutzmaßnahmen zu bewegen.

Die Schwierigkeit des Anliegens beruht sowohl auf technischen als auch auf politischen Aspekten:

Die vor etwas mehr als zehn Jahren in Betrieb genommene Technik erzielt durch den Einsatz von aggressiven chemischen Mitteln wie Quecksilber und Zyan einen hohen Metallgehalt aus den verhältnismäßig mageren Mineralien. Sie erlaubt es außerdem, riesige Mengen an Mineralien mit geringen Kapitalinvestitionen profitabel zu verarbeiten, was sich vor ein paar Jahren wegen der hohen Technikkosten noch nicht gelohnt hätte. Daher kann die *Barrick Gold Co.* nun sogar in den Bergen arbeiten, die teilweise mit Gletschern bedeckt sind.

Die politische Hürde besteht nun in der von der Regierung gewählten ideologischen Option der neoliberalen Form des Kapitalismus: Sie bezweckt eine möglichst rasche wirtschaftliche Entwicklung,

ohne die Folgen für Umwelt oder Arbeiter zu beachten. Bezogen auf die Umweltproblematik zeigt sich diese Ideologie in Sätzen wie diesem eines Wirtschaftsministers: „Solange in Chile das Pro-Kopf-Einkommen 5.000 Dollar beträgt, kann sich das Land keine so geschützte Umwelt leisten wie Länder mit 25.000 Dollar Pro-Kopf-Einkommen.“ Daraus wird ersichtlich, dass die Umweltbehörde nach Vorgaben der Regierung alles tun muss, um ausländische Investitionen nicht an teuren Umweltschutzauflagen scheitern zu lassen.

VI. Beispiel einer Strategie der Konstruktion in einer mittelneuen neoliberalen Gesellschaft: die CTA – Confederación de Trabajadores Argentinos

Monica Ghilieri von der *Central de Trabajadores Argentinos*, die auf Einladung des Centro Ecuémico Diego de Medellín im August 2002 an der III. Begegnung „Erfahrungen der Befreiung“ in Santiago teilnahm, berichtete uns von der allgemeinen Krise in Argentinien und vom Volksaufstand, der zur Abdankung des Präsidenten Fernando de la Rúa geführt hatte.

Man schätzt, dass 2002 23 Millionen Argentinier – 62% – unter der Armutsgrenze (d. h. mit einem Einkommen von monatlich weniger als 150 Dollar), 11 Millionen – fast 30% – unter der Elendsgrenze (d. h. mit einem Einkommen von weniger als einem halben Dollar) lebten. Unter den Armen sind 56% Jugendliche unter 24 Jahren; 33,1% der Kinder unter 18 Jahren leben in absoluter Armut.

Laut Monica Ghilieri begann der Abstieg Argentinien aber schon viel früher, nämlich 1976 unter der Militärregierung von General Videla. Mit den repressiven Maßnahmen seiner Regierung gingen unter dem Vorzeichen des Monetarismus erste Versuche einher, die Wirtschaft teilweise zu privatisieren. Diese sind u. a. daran gescheitert, dass die Exportchancen aufgrund internationaler Bedingungen eingeschränkt waren. So wuchs die Auslandsverschuldung, und der Unmut der teilweise verarmten Mittelschicht nahm zu. Das Militär musste 1983 wieder freie Wahlen ausrufen, die der Radikalen Partei unter Alfonsín den Sieg bescherten. Die Versuche des Radikalismus, die Wirtschaft wiederzubeleben, scheiterten ebenfalls. So wurde 1989 wieder ein Peronist, Carlos Menem, zum Präsidenten gewählt, der in

den zwei aufeinanderfolgenden Perioden seiner Regierung, hauptsächlich in den Jahren 1991-1993, die Privatisierungsmaßnahmen seiner Vorgänger zu einem verschärften Neoliberalismus verstärkte. Zur darauffolgenden Argentinien-Krise trugen auch andere externe und interne Faktoren bei, wie der mexikanische Tequila-Effekt 1995 und die Brasilianische und Asiatische Krise von 1998, sowie die interne Krise der Überschuldung in Argentinien selbst, die 1999 nach der Wahl von Fernando de la Rúa politisch so unerträglich geworden war, dass er am 20. Dezember 2001 in Folge eines Volksaufstandes gestürzt wurde.

Die Entstehung der Central de Trabajadores Argentinos (CTA)

Bis 1990 gab es in Argentinien nur einen einheitlichen Dachverband der Gewerkschaften. In jenem Jahr hatte die wirtschaftliche und soziale Krise einen Höhepunkt erreicht. In der Welt der Arbeit wurden die Veränderungen schärfer wahrgenommen als anderswo, denn die Arbeitsverhältnisse wurden immer prekärer und flexibler. Das war der Anfang des zweiten Versuchs, den Neoliberalismus einzuführen.

Monica Ghilieri:

„Man versuchte, uns zu überzeugen, dass der Lauf der Dinge anders sein sollte, dass nunmehr eine einzige Denkart vorherrschen sollte, dass die Utopien zu ihrem Ende gekommen seien, dass das Ende der menschlichen Arbeit in Sicht sei, dass Arbeit nicht mehr für alle sein sollte ... Ab und zu haben einige von uns nachgegeben und sich anzupassen versucht, in der Art: ‚na ja, dann jeder nur für sich‘, ‚rette sich, wer kann‘. Aber andere reagierten anders darauf. Wenn die Dinge so laufen und sich verändern, sollten wir unsere eigenen Organisationen dementsprechend ändern! Unsere alte Gewerkschaft war auf eine Arbeitswelt bezogen, in der der Arbeiterklasse alle ihre Rechte, und dabei auch soziale Einrichtungen, Pensionen, Urlaub und anderes als selbstverständlich galten ... Da dies alles nicht mehr vorhanden ist, brauchen wir eine andere Art gewerkschaftlicher Organisation.“

„Solche Überlegungen wurden in Kreisen von Arbeitern und Arbeitslosen entwickelt, die mit der Anpassung der CGT an das neoliberale Modell nicht einverstanden waren. So wurde zuerst ein Arbeiterkongress durchgeführt mit dem Zweck, die neu entstandene gesellschaftliche Lage Argentinien, und ins-

besondere die Lage der Arbeiter zu analysieren. Wenig später ist am 14. November 1992 die Central de Trabajadores Argentinos - CTA entstanden."

Die CTA gründet sich auf die folgenden drei Prinzipien:

- *Direkte Mitgliedschaft*: Zum ersten Mal dürfen alle Arbeiter, egal ob beschäftigt oder arbeitslos, direkt bei der CTA ihre persönliche Mitgliedschaft beantragen.

- *Direkte Wahlen*: Jedes Mitglied hat eine Wahlstimme und wählt direkt seine Leitung auf den unterschiedlichen Ebenen (Orts-, Provinz- und nationaler Ebene). So wird die Repräsentativität legitimiert, die Demokratie gestärkt und jede/r einzelne Arbeiter/in in der neuen „Fabrik“ als Arbeiter/in voll anerkannt. Auf diesem Weg wird allen eine gewerkschaftliche Mitgliedschaft ermöglicht, auch denjenigen, die sie zur Zeit z. B. aufgrund eventueller Arbeitslosigkeit nicht in Anspruch nehmen könnten.

- *Selbständigkeit*: Da die CTA nur dem Interesse der Arbeiterklasse dienen will, ist sie sowohl gegenüber den Unternehmen als auch den jeweiligen Regierungen und den politischen Parteien unabhängig.

Die Idee und das Motto der neuen Central war: *„die eigene Kraft organisieren!“*. In die „eigene Kraft“ „waren zahlreiche Basis- oder Wohnviertel-Organisationen von Frauen, Jugendlichen, christlich-ökumenische Basisgemeinden, sogar kleine und mittlere Unternehmen in Wohnvierteln miteinbezogen.“ Die Zugehörigkeit zu der vom Neoliberalismus bedrohten Arbeitswelt war das Bindeglied aller Gruppen, aus denen die CTA entstanden ist. Die CTA konstituierte sich nun als eine neue Art Organisation der Arbeiterschaft im breiten Sinne des Wortes.

Die Fragen und Aufgaben der Stunde

Mónica Ghilieri zählte uns einige der Fragen auf, die sie bewegen, und der Aufgaben, die ihnen bevorstehen:

„Wir fragen uns, wie wir von den vereinzelt Verteidigungskämpfen zu den gesamtgesellschaftlich-politischen Praktiken übergeben können, wie man soziale und politische Kämpfe aufeinander bezieht, wie jeder einzelne und jede Gruppe zu sozialen und politischen Subjekten werden können, wie man die Überzeugung verbreiten kann, dass niemand anders als wir selbst unsere eige

nen Organisationen und Prozesse, mit neuen Methoden, und mit eigener Kraft aufzubauen haben”.

Dabei fragen sie sich auch, in welchem Verhältnis Mobilisierungen zu großen Demos einerseits und die Ausbildung der eigenen Individualität als Subjekte andererseits zueinander stehen müssen. Denn ohne kreative Subjekte, die fähig sind, Prozesse und Organisationen durchzuführen, entsteht keine gesellschaftliche Bewegung. Hier nehmen Vorgänge der Bewusstseinsbildung und der Dauerausbildung der Mitglieder eine hohe Priorität ein.

Die von Paulo Freire konzipierte und erarbeitete Methode der Volksbildung – *educación popular* – lehrt uns zunächst, prozessorientiert zu arbeiten, d. h. es handelt sich bei unserer politischen Arbeit nicht darum, unmittelbar „die Macht ergreifen zu wollen”, sondern darum, uns auf eine lange Wegführung und -begleitung einzulassen, im Laufe derer auf drei Dimensionen hingewiesen werden sollte:

- erstens die des *geschichtlichen Gedächtnisses*, wobei man immer die Lehre der Vergangenheit vor Augen haben sollte, ohne sie aber wortwörtlich als Rezept zu übernehmen;
- zweitens die der *Wiedergewinnung der eigenen Identität* als Arbeiter, die auch Subjekte der eigenen Geschichte sind;
- und drittens der *Wille zur Veränderung*, der den Willen und den Traum beinhaltet, dass Änderungen möglich sind, das heißt, den Willen zum Aufbau einer Macht, die solche Veränderungen zustande bringt.

Eine weitere Frage und Aufgabe wird im breiteren Rahmen des internationalen Zusammenhanges gestellt. Neoliberalismus und seine Folgen sind Teil einer Politik der imperialen Macht. In diesem Kontext steht eine weitere Aufgabe der Konstruktion an, die Aufgabe des Widerstandes, insbesondere gegen die *ALCA* (*Asociación de Libre Comercio de las Américas*), das wirtschaftliche Werkzeug der USA, um sich Lateinamerika zu unterwerfen– wie es geheimdienstlich und militärisch, z. B. in Kolumbien, schon der Fall ist.

Zur Aufgabe des Widerstandes gehört außerdem, die Rückzahlung der nicht vom Volk, sondern von den Kapitaleigentümern angehäuften Auslandsschulden auf Kosten von Sozialausgaben zu verweigern.

Zur Aufgabe der Konstruktion gehört der Aufbau von *Netzwerken* auf allen Ebenen. Eines der Netzwerke ist das des „solidarischen Handels“ bzw. des Austausches von Gütern ohne Geld, gegen Leistungen oder andere Güter, so dass die allgemeine Not mit Mitteln gelindert wird, die das Geld als Symbol des Systems umgehen.

Als mittelfristige Aufgaben hat die *CTA* vor, den Kampf auf folgende Bereiche auszudehnen:

- die Beteiligung aller an der Aufstellung der Gemeindehaushalte;
- die Durchsetzung einer Gesetzgebung, die das Einkommen gerechter verteilt, insbesondere die Festschreibung eines Mindestlohnes von 380 Dollar für alle, egal ob beschäftigt oder arbeitslos;
- die Abschaffung des Höchsten Gerichtshofes (*Corte Suprema*) bzw. die Ersetzung seiner Mitglieder durch geeignetere Richter.

VII. Zweites Beispiel einer Strategie des Widerstandes: die piqueteros in Argentinien

In Argentinien verbindet man die Strategie des Aufbaus mit der des Widerstandes. Doch entstehen diese zwei Strategien nicht aus ein und derselben Tendenz. Daher gibt es manchmal Spannungen und gegenseitige Kritik zwischen den Gruppierungen und ihren jeweiligen Strategien.

Die *piqueteros*¹⁵ sind Mitte der neunziger Jahre aus Gruppen von Arbeitslosen entstanden, die die Arbeitslosen-Bewegungen in verschiedenen Provinzen Argentiniens gründeten. Eine von ihnen ist die *Movimiento de Trabajadores Desocupados „Eliseo Verón“*, eines Arbeiterviertels der Hauptstadt Buenos Aires. Aus dieser Gruppe empfangen wir im vergangenen Jahr im Tagungshaus der *CC.TT.* zwei Vertreter. Im Folgenden fasse ich ihren Bericht zusammen.

Im August 97 erlebten wir – so erzählte Andrés – die zunehmende Not in den Arbeitervierteln von Buenos Aires, und stellten fest, dass die traditionellen Gewerkschaften die Interessen der Arbeiter nicht mehr vertraten. Damals hatte der Ministerpräsident (*Gobernador*) der

¹⁵ Aus dem Wort *piquetes*, gleich „Streikposten“: *piqueteros* bezeichnet die Teilnehmer an einer Gruppe der aktiv Streikenden bzw. Straßenbesetzer.

Provinz Buenos Aires, Eduardo Duhalde, angefangen, Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen für Arbeitslose zu entwickeln. Die Löhne waren sehr niedrig und die Einstellung der Arbeiter wurde durch Vertreter der Regierung mit dem parteipolitischen Zweck manipuliert, die eigene Klientel zu stärken.

Dem Beispiel anderer in der Provinz Salta und im Süden von Buenos Aires schon gegründeter Organisationen der Arbeitslosen folgend, hatte sich eine Gruppe im Wohnviertel *Francisco Solano* zusammengetan, um sich zu organisieren. Der erste unmittelbare Zweck war, die Aufträge der Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen selber in die Hand zu bekommen und selbständig zu verwalten. Eine erste Gruppe der *MTD* wurde also im August 97 im Wohnviertel gegründet. Als die Gruppe die erste Straßenbesetzung in Buenos Aires organisierte, konnte sie dank ihres Drucks den Erfolg für sich verbuchen, die ersten einhundertundfünfzig Pläne für Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen der Regierung zu erhalten.

Zwar arbeitete die Gruppe zu Beginn mit der Regierung zusammen, doch bald nahm sie den Widerspruch wahr, der aus dem Kompromiss mit der Regierung entstand. Also entschied die Bewegung während der zweiten Vollversammlung der *MTD*, sich von allen Verbindungen zu den Regierungen und sonstigen karitativen oder assistenzialistischen Organisationen zu lösen. So wurde beispielsweise entschieden, die von der Regierung zur Verfügung gestellten Subventionen nicht für die Arbeit in Unternehmen, für die sie eigentlich gedacht waren, sondern für die Ausbesserung der Straßen und Kanalisationen in den Arbeiterwohnvierteln, bzw. für die Einrichtung von Werkstätten zu nutzen, und dies autonom und selbständig zu tun. Den Widerspruch, mit Geldern der Regierung zu arbeiten und gleichzeitig zu versuchen, sich gegen die Regierung zu behaupten, glauben sie dadurch lösen zu können, dass sie immer wieder auf Maßnahmen wie Straßenbesetzungen zurückgreifen, mit denen die Hauptstadt lahmgelegt werden kann. Ihr Motto lautet dann: „Mit der Regierung verhandeln wir nicht!“

Langfristig will die Gruppe der *MTD* in Buenos Aires, wie auch zahlreiche andere Gruppierungen¹⁶, die sich als *piqueteros* verstehen, eine Alternative zum neoliberalen System schaffen. Es ist sicher wichtig, das Bewusstsein der Arbeitslosen durch Organisation und Mobilisierung aufrechtzuerhalten, damit sie weiter um ihre Rechte kämpfen. Es ist aber zu bezweifeln, ob dieser Weg der Mobilisierung, auf den sie fixiert zu sein scheinen, der beste Weg ist, oder ob sie nicht unter den jetzigen internationalen Bedingungen eine zusätzliche Strategie hätten entwickeln müssen. Es wäre nämlich zu überlegen gewesen, ob sich nicht die gesamte Linke in Argentinien, anstatt sich weiter in verschiedenste Gruppierungen zu spalten, lieber geschlossen hinter einen Präsidentschaftskandidaten hätte stellen sollen. Der hätte z. B. mit Lula in Brasilien eine Allianz mit dem Zweck knüpfen können, vereint gegen den von den USA bevorzugten *ALCA* den *MERCOSUR* als mittelfristige, vielleicht realistischere Alternative zu fördern.¹⁷

VIII. Grissinopoli in Argentinien:

Beispiel des Arbeiterwiderstandes und der Konstruktion zugleich

Im Zuge der argentinischen Krise haben viele Unternehmen geschlossen und ihre Arbeiter entlassen. Aber einige – etwa 140 – der geschlossenen Unternehmen wurden von Arbeitern besetzt, die in ihnen Produktionsgruppen für alternative Produkte aufgebaut haben. Ein Beispiel dafür ist *Grissinopoli*.¹⁸

¹⁶ Beispielsweise veröffentlichte der sog. Bloque Piquetero Nacional 04.04.03 eine Erklärung im Namen von fünf Organisationen der Piqueteros: MTR, Polo Obrero, MTL, FTC, CUBA Nacional. Am 03.04. hatte eine Demonstration in La Plata, Hauptstadt der Provinz Buenos Aires, mit 10.000 Arbeitern wegen des Konflikts im Unternehmen *Sasetru* stattgefunden; im Bericht vom Nestor Pitrola, „Masiva manifestación, crisis política y avance reivindicativo“ wird ebenfalls die *MTD* „Eliseo Verón“ als Teilnehmer von der Gruppe Bloque Piquetero Nacional erwähnt. Vgl. Webseiten wie <http://www.po.org.ar>; asambleas@po.org.ar.

¹⁷ Vgl. Vorschlag von Emir Sader, „Elecciones en Argentina“, ALAI América Latina, 26. April 2003. Vgl. auch Patricio Aguilar, „La Izquierda Mezquina“, in Instituto Cono Sur, politiconour@gruposyahoo.com, und www.mundoposible.cl.

¹⁸ Soledad Vallejos, „Resistencia obrera y trabajo cultural“.

Am 1. Juni 2002 entschlossen sich sechzehn Arbeiter von *Grissino-poli*, die vom Unternehmer geschlossene Fabrik weiter in Betrieb zu halten. Aus der ehemaligen Gebäckherstellung ist nun dank der Mitarbeit von Künstlern, Bürgerinitiativen des Wohnviertels, Studenten und Arbeitern ein neues Zentrum entstanden, das *Centro Cultural de Artes y Oficios Grissicultura*, das neben den alten Produkten heute auch kulturelle Erzeugnisse produziert.

Der Kampf war hart, denn das Unternehmen schuldete den Arbeitern noch mehrere Monatsgehälter. Aber der Zusammenhalt von Nachbarn, Rechtsanwälten und Künstlern war erstaunlich groß. Die Arbeiter hatten eine Pleite gegangene Fabrik eingenommen und besetzt. Um den Kampf für eine Enteignung in Gang zu setzen, mussten die Rechtsanwälte der Arbeiter das Unternehmen zunächst von den Schulden sanieren, damit das Gebäude nicht versteigert wurde. Dank des Zusammenhalts vieler konnte die Fabrik im Oktober 2002 enteignet werden, weil die Stadt Buenos Aires erklärt hatte, dass das dort entstandene kulturelle Zentrum eine gemeinnützige Einrichtung sei, und die Kosten der Enteignung übernahm.

Die Arbeiter haben nun einen „gemeinschaftlichen Raum“ gegründet, der mehr als ein Raum bloßer Produktionsverhältnisse ist. In diesem neuen Raum werden nicht nur lebenswichtige Dinge wie Lesen und Schreiben vermittelt oder medizinische Nothilfe geleistet, wie es die *Mutualidades* (Gesellschaften auf Gegenseitigkeit) in den Zeiten der Immigration taten. Mit ähnlich solidarischem Geist werden heute auch Beziehungen aufgebaut, die sich auf andere ebenso lebenswichtige Bedürfnisse beziehen, wie die gemeinsame Feier, Tanzen, Kunst-, Belletristik- und sonstige Werkstätten – aber auch Reparatur- oder Gartenbauwerkstätten.

Fazit: Die Schaffung einer neuen, anderen Welt beginnt bei der Erschaffung von neuen und erneuerten menschlichen Beziehungen auf allen Ebenen des Alltags – und bei der Erschaffung ebenfalls neuer, kreativer Beziehungen zu Natur und Kultur.

IX. *Das Beispiel eines langen Widerstandes:
Die Sem Terra (Landlosen-Bewegung) in Brasilien*¹⁹

Die *Sem Terra* in Brasilien ist heute, nach vielen Jahren des Kampfes, eine große Bewegung landloser Bauern. Sie ist Ende der siebziger Jahre während der Militärdiktatur aus den Landbesetzungen und anderen Kämpfen einzelner Gruppen von Landarbeitern entstanden. Die Bewegung wurde offiziell zwischen 1984 und 1985 gegründet.

*„Bald verstand die MST, dass es nicht ausreichte, Land in Besitz zu nehmen, wenn das auch wichtig war. Es war nämlich notwendig, auch Kredite, technische Unterstützung und Bildung zu organisieren und für andere Nöte der landlosen Familien zu sorgen. Die Bewegung hat vielmehr entdeckt, dass der Kampf nicht nur gegen den Großgrundbesitz, sondern auch gegen das ökonomische Modell geführt werden muss.“*²⁰

Laut einem Interview mit ihrem Sprecher, Joao Pedro Stedille, hatte die Bewegung zwei Orientierungspunkte: zuerst „die Tatsache, dass man immer an der Realität des Alltags festhält, was uns zu einem gewissen Pragmatismus zwingt“, nicht aber ideologisch, sondern funktional, indem man „davon Gebrauch macht, was in der Tat funktioniert“. Der zweite Punkt ist die Theologie der Befreiung:

„Aus der Theologie der Befreiung kam der zweite Faktor, der uns beeinflusst hat. Die Mehrheit der bestgebildeten Militanten hat eine fortschrittliche Ausbildung in den Seminaren der Kirche gehabt.“

Er fügt eine Anmerkung hinzu, auf die ich später zurückgreifen werde, denn sie lässt – im Rahmen dieses Kongresses – über das dahinter stehende Verhältnis zwischen Ekklesiologie und Christologie nachdenken:

*„Diese christliche Grundlage hat nicht zu einer Vorliebe für den Katholizismus oder die Geistlichkeit geführt. Der Beitrag der Theologie der Befreiung bestand vielmehr in einer Öffnung für vielfältige Ideen.“*²¹

¹⁹ Vgl. „Sem Terra, História do MST“, 12.02.2003, www.mst.org.br; Etna Atero, „Sem Terra“, in *Pastoral Popular*, Nr. 275, Juli-August 2001, S. 9-13.

²⁰ Aus dem o. z. Dokument „Sem Terra, História do MST“.

²¹ „El segundo factor que nos influenció vino de la Teología de la Liberación. La mayoría de los militantes más preparados del Movimiento, tuvo una formación progresista en seminarios de la Iglesia. Esa base cristiana no devino en una predilección

In den von Stedille benannten Orientierungspunkten finden wir einerseits die von Bloch empfohlene Synthese zwischen Traum und Utopie wieder – von der Theologie der Befreiung vertreten – aber andererseits auch Wirklichkeitsbezogenheit – Pragmatismus genannt.

Christologische Überlegungen zum Schluss

Die hier dargelegten Erfahrungen sind aus Grenzsituationen der Armut oder der Ausbeutung entstanden, und zugleich aus dem Entschluss der Betroffenen, diesen Situationen Widerstand durch Aufbau von Alternativen entgegenzusetzen. Sie sind rein weltliche Erfahrungen. Erlauben sie trotzdem eine andere Lese- bzw. Deutungsart?

In einer Werkstatt, die im Mai 2001 in der evangelischen Gemeinde *Belén*, in *La Bandera, Santiago*, stattfand, beschäftigte sich eine Gruppe einige Wochen lang damit, genau solche weltlichen Grenzsituationen, die die Teilnehmer während und nach der Militärdiktatur miterlebt hatten, im Lichte von Kreuz und Auferstehung zu reflektieren. Es entstand ein Protokoll dieser Überlegungen²², dessen Schluss im Folgenden zusammengefasst wird.

por el catolicismo o por el clero. La contribución de la Teología de la Liberación fue la de mantener una apertura a ideas varias” Aus einem Interview mit Joao Pedro Stedille, Bewegung Sem Terra in www.rebelión.org, November 2002, cit. Alvaro Ramis, *De Egipto a Babilonia*, Kap. III (noch unveröffentlichte wiss. Arbeit zur Erlangung des akademischen Grades des Magisters Soc. Univ. Arcis, Santiago, Chile, 2003).

²² Veröffentlicht in *Pastoral Popular*, 2001.

*Erfahrungen vom Leben aus dem Tode²³:
Der Tod, der uns persönlich und gesellschaftlich unterdrückt*

Aus den in der Werkstatt erzählten Grenzerfahrungen – aus der Zeit der Diktatur, aber auch von heute – folgt, dass unser Leben so etwas wie ein ständiges Zusammenspiel, vielleicht besser einen Zusammenstoß, von Leben und Tod darstellt. Alles geschieht, als ob das Leben etwas wäre, das erst vom Tod zurückerobert werden muss. Das Leben ruft uns auf, uns von den im persönlichen und gesellschaftlichen Leben unterdrückenden Todestrieben zu lösen. Im persönlichen Leben, damit meinte die Gruppe Krankheiten, allgemeine Schwäche, Enttäuschungen, Depressionen. Im gesellschaftlichen Leben Ausbeutung, Demütigung, Armut, sozialen Ausschluss. Leben heißt, dem Ruf zum Aufstehen zu antworten, indem man den vielerlei alltäglichen, kleinen Toden widersteht und neue Wege ausfindig macht, den alltäglichen Tod zu überwinden.

Inmitten von Ängsten und Zweifeln geschieht es doch manchmal, dass uns eine Kraft widerfährt und annimmt. Wenn wir so etwas erleben, haben wir das Gefühl, dass diese Kraft als etwas seltsames, vom außerhalb Kommendes erscheint. In Wirklichkeit aber wohnt uns diese Kraft inne. Das ist – in der Sprache Tillichs – die „Macht des Seins“. Das ist die Macht, die uns von innen her zum Existieren ruft und ständig zur Verteidigung des Lebens und des Seins ermutigt. Wenn wir uns von dieser „Macht des Seins“ auffangen lassen und sie uns aneignen, dann erfahren wir den Lebensmut – was ein anderer Name der Hoffnung und der Begegnung mit Gott ist. Das ist auch ein anderer Name des Glaubens. Gott begegnet uns wie ein Fremder, der uns von außerhalb kommend ergreift. Aber alsbald entdecken wir ihn als unsere eigene Kraft, Macht und innigste Begleitung.

Solch eine Grenzerfahrung – mitten im Tode das Leben zu entdecken und auf das Leben zuzugehen – ist eine eschatologische Erfahrung. In der Gruppe hat man oft die eigenen Grenzerfahrungen mit den Worten ausgedrückt: „Dort sind wir auferstanden!“

²³ Notizen aus einer Werkstatt in Comunidad Belén, La Bandera, Santiago, Mai 2001. In der Werkstatt wurden Auszüge aus J. Moingt, [El hombre que venía de Dios] vorgelesen. Unsere Überlegungen wurden im Dialog mit Moingt theologisch reflektiert.

„Der Glaube an die Auferstehung gehört auch in denselben Zusammenhang wie alles, was uns zum Leben aufruft“²⁴. Stehen wir so auf, um das Leben gegen den Tod und trotz des Todes zu bejahen, so haben wir das Gefühl, dass etwas Unwahrscheinliches – wie das Leben – doch geschieht und sich als etwas Festes und Haltbares für die Zukunft behauptet: das Leben eher als der Tod, das Sein eher als das Nichts. Das zu behaupten und dementsprechend in Widerstand und Aufstand gegen den alltäglichen Tod zu handeln, das ist Glauben und Hoffen, und das heißt Zukunftsmut.

²⁴ Joseph Moingt, in *El hombre que venía de Dios*.

TEIL II:
VERSCHIEDENE LEKTÜREN DER
MESSIASBEWEGUNG

TON VEERKAMP
DIE FRAU AM JAKOBSBRUNNEN

Warum erzählen wir die uralten Geschichten, während die Gesellschaft um uns herum zerfällt und keine Gegenkräfte in Sicht sind, um die anscheinend unaufhaltsame Konzentration gesellschaftlicher Macht in den Händen Weniger aufzuhalten? Erzählungen haben die Kraft nicht, Menschen hätten die Kraft, Erzählungen können Kräfte in Menschen mobilisieren, wenn sie sich in Bewegung gesetzt hören, etwas zu ändern. Leute, die regungslos, auf alle Fälle bewegungslos leben, können sich Erzählungen anhören, ohne dass irgendetwas geschieht, so „schön“ die Erzählungen auch immer sind. In den Tagen, als wir uns bewegten, meinten, uns bewegen zu müssen, hatte „Bibel“ Konjunktur. Im Zustand der Erstarrung ist „Bibel“ wirkungslos. Die Worte Gottes tropfen hinunter auf die Rücken von Enten; sie tropfen ab, ohne eine Spur zu hinterlassen.

Wir meinen, uns bewegen zu müssen. Deswegen wird hier nicht „referiert“, das tun andere, hier wird erzählt, oder besser: nacherzählt. Wir verfremden die Erzählung etwas, damit wir das Erzählte nicht gleich auf die vertrauten toten Gleise lenken. Wir erzählen von Leuten, denen wir noch nie begegnet sind. Jesus ist Jeschua, Samaria ist Schomron, Judäa ist Jehuda, Galiläa ist Galil, die Frau aus Samaria die Schomronitische. Ein einfacher Trick, der auch nur vorübergehend wirkt. Wir lassen den Messias in einem fremden, orientalischen Gewand mitten unter Leuten in Jeans auftreten, wie Hieronymus Bosch und Pieter Breughel einen orientalischen Jesus unter zeitgenössischen Flamen und Brabantern auftreten ließen. Das schärft den Blick, etwa

wenn wir in der Menge, die bei Hieronymus Bosch den fremden Jesus verhöhnt, keine „Juden“, sondern mittelalterliche Pfaffen sehen. Jesus wurde nicht von den Juden gekreuzigt, er wurde, nach Bosch und Breughel, immer wieder neu gekreuzigt, wie uns Nikos Kasantzakis erzählte.¹

Wir erzählen das vierte Kapitel des Johannesevangeliums.

1. Der Hintergrund

„Jeschua kam zu einer Stadt Schomrons (Samaritas), Sychar genannt“.

Bevor wir zum Anfang zurückkehren können, müssen wir den Ausgangspunkt kennen. „Jeschua musste durch Schomron gehen.“ Jeschua, der Jehude, wählt den Weg durch Schomron. Im Jahr 52 überfielen einige schomronitische Männer eine Gruppe jehudischer Pilger aus Galil und brachten viele um. Daraufhin überfielen Jehudim, zelotische Kämpfer aus Galil, ein Reihe von Dörfern im Süden Schomrons, verwüsteten sie und brachten die Bevölkerung um. So etwas wie Bosnien 1992-1995. Die Römer stellten die Ordnung auf ihre Weise wieder her. Sie ließen eine Reihe von zelotischen Kämpfern kreuzigen; Vertreter der Eliten Schomrons wurden nach Rom gebracht, wo sie hingerichtet wurden. Die Jehudim, die Söhne der zwei Söhne Jakobs, Jehuda und Lewi, betrachteten sich als die einzigen legitimen Kinder Jakobs. Deswegen verfassten sie ein *Remake* des deuteronomistischen Geschichtswerkes, die Chronik. Dort ist die Geschichte Israels die Geschichte Jehudas und Jerusalems. Für die Jehudim waren die Leute aus Schomron Nachfahren der Perser und Meder, wie uns der jehudische Aristokrat Joseph, genannt Flavius, berichtet. Die Leute aus Schomron selber betrachteten sich als Kinder Israels, Kinder der zehn Söhne Jakobs; ihr Buch ist die Tora, ohne die Propheten und die übrigen Schriften. Die Schomronim verneigten sich vor dem Gott Israels in einem Heiligtum auf dem Berg Gerizim. Der Berg ist von dem Ort Sychar her gut zu sehen.

¹ Der berühmte Roman *Ho Christos xanastawrouetai*, Christus wurde wieder gekreuzigt, erschien in Deutschland unter dem Titel „Griechische Passion“.

Jochanan Hyrkanos, der jehudische König, eroberte Schomron. Er ließ die altehrwürdige Stadt Schekem in unmittelbarer Nähe Sychars, ebenso wie das Heiligtum auf dem Berg Gerizim, zerstören, 108 v. u. Z. Unter den Trümmern des Heiligtums sollten die heiligen Geräte begraben sein, die Mosche in der Wüste auf Geheiß des Gottes Israels für das Zelt der Begegnung anfertigen ließ. Im Jahr 35 u. Z. versammelte ein Prophet aus Schomron die Menschen, um ihnen die Geräte zu zeigen. Pilatus wertete das ganze Unternehmen als Aufstand, sandte Truppen, ließ eine Reihe von Menschen umbringen, die Anführer verhaften und in Jerusalem hinrichten. Das war zugleich das Ende der Karriere des Pontius Pilatus. Im Jahr 67 während des großen Krieges der Jehudim gegen Rom versammelten sich viele bewaffnete Schomronim auf dem Berg Gerizim. Der General Vespasian schickte die fünfte Legion zum Berg. Die Bewaffneten wurden umgebracht, nach Flavius Josephus 11.600 Menschen. Drei Jahre später wurde das Heiligtum in Jerusalem verwüstet. Jeruschalajim und Gerizim, ganz Israel, wurden verwüstet. Jehuda und Lewi und die zehn Söhne Israels. Von Rom.

Unser Text entstand nach diesen Ereignissen. Der Text ist ein politisches Dokument. Das Johannesevangelium versteht man nur, wenn man das politische Projekt des Johannes kennt: „die Zusammenführung aller zerstreuten Gottgeborenen [aller Kinder Israels, wo sie auch sind] in eins,“ heißt es wortwörtlich, in 11,52. An dieser Stelle wurden die Römer ausdrücklich erwähnt, das einzige Mal in allen Evangelien. Der Messias ist für Johannes der, der Israel eint, alle Kinder Israels, alle Nachfahren der zwölf Söhne Israels. Inklusive Schomron. Die Einheit ganz Israels setzt das Ende Roms voraus, das Ende des „Fürsten dieser Weltordnung“, *archoon tou kosmou toutou*. Das ist der Teufel, kein höllischer, sondern ein irdischer, der Kaiser Roms. Und die Erhebung des Messias ist das Ende Roms und ist die Einheit Israels. Auch das rabbinische Judentum hat die Einheit Israels zum Ziel, die Versammlung Israels um die mündliche und schriftliche Tora herum. Johannes und das rabbinische Judentum waren demnach unmittelbare politische Gegner. „Die Juden“ sind für Johannes das rabbinische Judentum, für ihn eine politische Partei unter den vielen politischen Parteien und Richtungen Israels. Johannes geht es nicht um das Judentum, sondern um Israel. In diesem Sinne ist Johannes

ein antijüdischer Text, weil er ein antirabbinischer Text ist. Rom ist der Feind, das rabbinische Judentum der Gegner. Die Haltung Schomron gegenüber ist für Johannes entscheidend. Die messianische Bewegung hatte wohl ihre Probleme mit Schomron gehabt; das werden wir an der Rolle der Schüler sehen. Genug der Vorrede.

2. Zurück zum Anfang

„In der Nähe des Grundstücks, das Jakob dem Joseph gab, seinem Sohn“

Es ist das Grundstück, wo Joseph, Rachels Sohn, begraben liegt (Jos 24,32), das Jakob gekauft (Gen 33,19) bzw. erobert haben soll (Gen 48,22). Dort ist der Jakobsbrunnen. Hier baute einst Jakob eine Schlachtstatt und nannte sie „Gottheit, Gott Israels“. Jakob ist Israel, unsere Erzählung findet also auf traditionellem Grund statt. Jeschua war ermüdet von der Wegstrecke. Das Wort kommt noch dreimal vor, am Ende der Erzählung. Was es mit der Ermüdung auf sich hat, werden wir noch hören. Jakob setzte sich an den Brunnen und begegnete dort Rachel, der Mutter Josephs. „Es war die sechste Stunde, „groß am Tag“, als Rachel, die Mutter Josephs, zum Brunnen kommt. Jakob, das ist Israel, findet hier seine große Liebe. Jakob war der einzige *Mann*, der Vater und Mutter verließ, um sich der *Frau*, Rachel, anzuschließen und erfüllte als einziger in der Schrift das Schöpfungsgebot Gen 2,23ff. Sonst mussten immer *Frauen* das verlassen, was *Heimat* genannt wird, Vater und Mutter, um dem Mann untertan zu werden. Der Messias erscheint an diesem Ort, und die Frau wird die Verhältnisse zur Sprache bringen und zurecht rücken, die Tochter Jakobs, Israels. Denn, so wird sie sagen, der Brunnen ist eine Gabe „unseres Vaters Jakob.“ Jeschua und die Tochter Jakobs, keine Jehudische, sondern eine Schomronitische, und so Tochter Israels.

Nun verhält sich Jeschua wie der Knecht Abrahams, der sprach, als er geschickt worden war, die Frau Jitzchaks (Isaaks) zu finden, die zur Mutter Israels werden würde. „Möge es geschehen,“ so betet der Mann zum Gott Israels,

*„das Mädchen, zu dem ich sage:
 halte deinen Krug hin, dass ich trinken kann,
 und sie sagt: trinke,
 auch deinen Kamelen werde ich zu trinken geben,
 die hast du für deinen Jitzchak bestimmt,
 an ihr erkenne ich, dass du Solidarität erwiesen hast mit meinem Herrn.“*

„Gib mir zu trinken“, sagt Jeschua zu dieser Tochter Jakobs, damit die große Erzählung in Israel neu beginnen kann. Die Frau, so dürfen wir uns vorstellen, setzt den Wasserkrug ab, stemmt die Hände in die Hüften. Diese Haltung hält sie während der ganzen Erzählung durch. „Wie“, sagt sie, „Sie, Vertreter derer, die uns knechten und drangsalierten, verlangen von mir, dass ich hier die Dienerin spiele?“ Denn die Schüler, die ihrem Rabbi, ihrem erschöpften Meister, dienen und ihn versorgen, sind ja nicht da, deswegen sollte die Frau ihre Rolle spielen. „Gib mir zu trinken, denn (gar auf griechisch) die Schüler waren weggegangen ...“ Die Geschichte zwischen diesen beiden Völkern setzt die ganze orientalische Gastfreundschaft außer Kraft, die wir aus der Genesis kennen. Wir beginnen nicht einmal bei null. Ein Beginn scheint gar nicht möglich. Sie denkt nicht daran. Jeschua, ganz auf Jehudisch, von oben herab, sie habe keine Ahnung, mit wem sie es hier zu tun habe. Dann würde sie sich diese Unverschämtheit nicht leisten. Bringt dann den Spruch vom „lebenden Wasser“. Natürlich sehen alle frommen Exegeten, dass hier der Heilige Geist gemeint ist, die Frau sei schlicht zu dumm, einfache theologische Wahrheiten zu verstehen usw. Wer hier der oder die Dumme in dieser Erzählung ist, bleibt abzuwarten. Die Frau muss von einem Juden keine Belehrung annehmen, sie hat völlig recht. Vorerst steht der ganze blutige Kehricht der Geschichte zwischen beiden. Jehudim verkehren nicht mit Schomronim. Sie macht sich gehässig lustig über diesen „Herrn“ mit seinem „lebenden Wasser“; er habe nicht mal einen Schöpfeimer. Er hatte ihr gesagt: „Wenn du wüsstest, wer es ist ...“ und sie sagt ihm: „Für wen hältst du dich, Jehude, bist du mehr als unser Vater Jakob? Damit das klar ist, ich bin eine Tochter Jakobs, das ist Israel. Mir hast du hier nichts zu sagen.“ Und ist sein Wasser besser als ihr Wasser, seine Tora – denn Wasser ist oft in einer allegorischen, rabbinischen Exegese die symbolische Andeutung für die Tora – besser

als ihre Tora? Darauf kommt Jeschua noch zu sprechen, aber dazu muss erst die Trennwand zwischen beiden weg.

Jeschua versucht es noch einmal. „Wer von diesem Wasser trinkt“, also aus diesem Brunnen, den Jakob diesem Volk gegeben hat, „wird weiter dürsten. Vielmehr jeder, der von diesem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird nicht dürsten bis in die kommende Weltzeit.“ Nicht in Ewigkeit. Kein Mensch wird ewig leben. Ewig ist etwas, das zu Göttern gehört. Der *aioon* ist bei Johannes die kommende, messianische Epoche. Und *zooè aionios* ist nicht das ewige Leben, sondern das Leben der kommenden messianischen Epoche. Mit eurer Tora werdet ihr nicht weit kommen; das sagt bei Johannes Jeschua auch den Jehudim, dem rabbinischen Judentum, und nicht nur den Schomronim. Die Tora heute sei die Solidarität, das neue Gebot, das ist das lebende Wasser; mit ihm, und nur mit ihm, haltet ihr, so wird er in den entscheidenden Stunden seines Lebens den Schülern sagen, die Zeit bis zum *aioon*, der kommenden Weltzeit, aus. Auch die Kinder Jakobs in Schomron, die die Frau repräsentiert. Gute messianische Verkündigung, komplett mit Schriftbeweis, denn Jeschua zitiert den Propheten Jeschajahu, Jesaja 35, das Lied *jesumim midbar*, jauchzen soll die Wüste. Alle entscheidenden Wörter tauchen hier auf, Brunnen, aufspringen, Wasser, durstig. Ein Lieblingstext der Messianisten: Blinde sehen, Taube hören usw. Für die Frau ist das eine einzige Unverschämtheit, kommt dieser Jehude her und sagt: Euer eigenes Wasser könnt ihr vergessen, trinkt mein Wasser, trinkt jehudisches Wasser, werft eure Tora weg, nehmt meine Tora. Dann sagt die Frau hämisch: „Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht mehr hierher kommen und schöpfen muss“. Sie denkt, vermute ich: Gute Idee, brauch' ich nicht mehr arbeiten. Ein Armleuchter ist dieser Jehude, denkt sie. Mit diesem Sarkasmus ist das Gespräch zu Ende. Jeschua weiß, mit seinem Wasser braucht er ihr nicht mehr zu kommen.

Warum erzählt Johannes so? Wir müssen natürlich die arme Frau, die schon immer nach der „neuen Religion“, nach den „geistigen Gaben“ verlangte, vergessen. Die großen Maler der Barockzeit haben hier ein schönes Sujet gesehen, eine schöne Frau und einen erhabenen Mann in einer märchenhaften Landschaft. Auf manchen Bildern ist die Frau majestätisch gelungen. Hier haben die Maler den Text besser verstanden als die Theologen. Nein, die Frau, die nach Reli-

gion lechzt, ist frommer katholischer und protestantischer Müll. Die messianische Bewegung hat in Schomron offenbar einen schweren Stand gehabt. Solange die mörderische Geschichte zwischen den beiden Völkern steht, hat die Befreiungserzählung der Messianisten, die nun mal jehudischen Ursprungs sind, keine Chance, auch nur angehört zu werden. Das ist keine Erfindung meinerseits, auch Lukas weiß das, wie aus seiner Erzählung vom ungastlichen schomronitischen Dorf, das Jeschua und seine Schüler schroff ausweist, deutlich wird. „Herr“, so fragen die frommen jehudischen Apostel, „willst du, dass wir Feuer vom Himmel anfordern, damit sie verzehrt werden?“ Jeschua wandte sich um und bedrohte sie (9,54f.). Nein, Johannes zeigt, warum die messianische Bewegung in Schomron nicht vorankommt.

3. *Ich habe keinen Mann*

„*Geb' und bole deinen Mann!*“

Auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil: „Ich habe keinen Mann.“ Jeschua: „Schön (*kalooos*) sagst du das.“ Das ist kein Sarkasmus, keine Bitterkeit. „Fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. In dem, was du gesagt hast, steckt Vertrauenswürdiges.“ Wir müssen äußerst genau lesen. *Touto alethes eirèkas*. Kein Adverb, kein *alethoos*. Ein paar Handschriften haben das verändert und schreiben das Adverb. Nein, hier steht wörtlich: „Dies Vertrauenswürdigste hast du gesagt“, denn das Wort *aletheia* bedeutet nicht Wahrheit, sondern Treue, *'emeth*. Dass es hier um den zentralen politischen Punkt geht, kann wohl kaum bezweifelt werden. Diese fünf Männer hatten mit dieser politischen Lage Schomrons zu tun. Die Ehe ist ein Symbol für das Verhältnis zwischen dem Gott Israels und dem Volk. Aber sie ist auch das Symbol für die Gewaltherrschaft des Königs:

*Höre, Tochter, sebe, neige dein Ohr,
vergiss dein Volk und das Haus deines Vaters.
Wenn ein König Lust hat an deiner Schönheit,
– denn er ist dein Herr – verneige dich vor ihm.*

Psalm 45, ein schwieriger Text. So viel ist klar, dass Männer hier nicht irgendwelche individuellen Gatten sind, sondern Könige. All diese Könige, vor denen das Volk von Schomron sich verneigen musste, die Könige Assurs und Babels, die Könige Persiens und der Griechen, die Könige Jehudas. Und der, der jetzt herrscht, ist nicht ihr Mann, Pontius Pilatus, der Büttel Roms. Dass du das erkennst, zeichnet deine Treue aus. Das ist ein Bekenntnis des Messias zu dieser Frau, die die politische Lage realistisch erkennt. Das Bekenntnis der Menschen zum Messias beginnt mit dem Bekenntnis des Messias zu den Menschen. „Ich habe keinen Mann“ ist kein Bekenntnis, auch kein negatives, sondern die spröde Einschätzung der Lage und der politischen Haltung in dieser Lage. Die messianische Bestätigung des „Ich habe keinen Mann“ durch: „Den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“ könnte hier eine gewisse Harmonie schaffen.

4. Zwischenbemerkung: Von der Frauenverachtung der Exegeten

„Ich verstehe die Worte so: Obwohl Gott dir Männer zur rechtmäßigen Ehe gegeben hatte, hast du nicht aufgehört zu sündigen, bist nach mehreren, für dich schimpflichen Ehescheidungen zur Hure geworden, V. 19. Die Frau spricht zu ihm ... Hier fruchtet endlich der Tadel, denn die Frau erkennt nicht nur betreten ihre Schuld an; offen und bereit, seine vorher verachtete Lehre zu hören, verlangt sie jetzt dringend nach ihr“ (Calvin, Auslegung des Johannesevangeliums).

Kein geringerer als Johannes Calvin. Die anderen Auslegungen sind hier nicht besser. Die Tradition der Frauenverachtung wirkt bis heute. Klaus Wengst, der sich Mühe gibt, löst das Rätsel nicht, weil er nicht politisch genug liest. Er erwähnt den Exegeten Schenke, der fragt, „ob nicht der enorme Männerverschleiß ein bestimmtes Licht auf die Frau werfen soll“². Und sogar für unseren Genossen und Freund Marquardt ist die Frau „eine Hure“.³ Überall wirkt die Vorstellung von dem sexuell ausschweifenden Leben der Frau und „wil-

² Wengst, Klaus, Das Johannesevangelium (TKNT 4,1), Stuttgart 2000, 161.

³ Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie (Bd. I), 98.

der Ehe“. Phantasien sexuell verklemmter Kirchenmänner. Leute, wir sind hier nicht in Berlin-Prenzlauer Berg anno 2003, sondern in einem altorientalischen Dorf anno 30. Wie konnte sich damals und dort eine Frau eine wilde Ehe leisten, zumal eine Frau, die in ihrem Dorf offenbar eine Respektperson war und ganz offensichtlich keine Hure?

5. „Ich werde da sein“

Es gibt hier keine Harmonie. „Herr, ich durchschaue es, Prophet bist du!“ Ist das eine respektvolle Antwort, etwa: Die Frau fühle sich erwischt, sie bekenne ihre angebliche Schuld? Nein, in Schomron gilt nur die Tora als Gottesrede, nicht Propheten oder irgendetwas sonst. Ein jehudischer Prophet hat in Schomron nichts zu sagen, solange das jehudische Projekt der Einverleibung Schomrons nicht aufgegeben wird und solange die Heiligtümer auf dem Berg Gerizim und auf dem Berg Zion gegeneinander ausgespielt werden. Deswegen verlässt sie die sarkastische Ebene und bringt den politischen Gegensatz unumwunden zur Sprache. Wenn wir die Aussage der Frau: „Herr, ich durchschaue es, Prophet bist du“ sarkastisch auffassen – und das ist wohl das einzig richtige –, dann bedeutet sie: „Ein schöner Prophet bist du. Solange die Dinge so zwischen uns stehen, kannst du uns hier keine politische Agenda aufstellen.“

„Unsere Väter verneigten sich auf diesem Berg hier.

Aber ihr sagt, in Jeruschalajim sei der Ort, wo man sich verneigen muss.“

Wir wählen das Wort „sich verneigen“, normalerweise wird „anbeten“ übersetzt. *Histachaw, proskynein*, ist die Haltung, die man vor einem orientalischen König annimmt. Wenn wir diese Haltung dem Gott Israels reservieren, müssen wir sie dem König verweigern. Im römischen Reich haben das viele getan und mit ihrem Leben bezahlt. Das ist also klar, der Messias stellt hier eine fundamentale politische Gemeinsamkeit fest. „Dies Vertrauenswürdige hast du gesagt.“ Es geht nicht darum, wem man sich verneigen soll. Die Frage ist beantwortet. Es geht um die Geschichte, es geht um das *wo*. Jeruschalajim oder der Berg Gerizim. Jetzt antwortet der Messias: „Vertraue mir,

Frau.“ Er bittet sie darum, ihm zu vertrauen, nachdem er seinerseits ihre Vertrauenswürdigkeit festgestellt hat. „Denn die Stunde kommt, da verneigt man sich weder auf diesem Berg hier noch in Jeruschalajim vor dem VATER.“ VATER ist die Umschreibung des NAMENS. Das ist entscheidend. Dieses „weder – noch“ hebt die blutige Geschichte in eine humane Zukunft auf. Aber es ist zugleich die Aufgabe des jehudischen Projekts der Knechtung Schomrons. Der Jehude Jeschua hat hier eine neue Identität. Er ist nicht länger der Eroberer, der Anpassung verlangt, sondern der Jehude, der einen Weg weist und so die Verkrampfung des Hasses beider Völker löst. Das ist keine bloß innerliche, geistliche, auch keine politische Utopie. Josip Broz, der Sloveno-Kroate, gab den Völkern auf der Westhälfte des Balkans eine neue Identität; weder Kroate, noch Serbe oder sonst etwas, sondern antifaschistische und sozialistische Jugoslawen. Das hat vierzig Jahre gehalten, vierzig Jahre Friede zwischen Völkern, die sich seit Jahrhunderten bekämpften; eine Idylle war das nicht, weder ein demokratisches, noch ein sozialistisches Paradies. Aber ein vierzigjähriger Friede war in dieser Region etwas, an das man dort bis 1946 nicht zu glauben gewagt hatte. Der große Friedenskongress der 2. Internationale beschwor 1907 im Basler Münster die Menschen Europas, sich nicht als Deutsche, Franzosen, Briten usw., sondern als Arbeiter zu verstehen. Arbeiter schießen nicht auf Arbeiter. Das hat nicht funktioniert, aber es war keine rein utopische, sondern praktische Politik. Das „weder – noch“ ist eine der ersten Aufgaben der messianischen Verkündigung, solche völlig nichtigen Unterschiede wie Volksangehörigkeit, Geschlechtszugehörigkeit, Glaubensmeinungen usw. außer Kraft zu setzen. Was hier geschieht, ist politische Aufklärung. Diese geht jeder Verkündigung voran, nicht nur damals, auch noch heute. Wird diese Reihenfolge nicht beachtet, wird die Verkündigung inhaltslos – wird zu guten Gefühlen, Spiritualität.

Nun scheint es doch, als ob von der Frau und ihrem ganzen Volk verlangt wird, die Priorität der Jehudim anzuerkennen. „Ihr verneigt euch vor dem, wovon ihr kein Wissen habt, wir verneigen uns vor dem, wovon wir Wissen haben, dass die Befreiung von den Jehudim her geschieht.“ Das „ihr“ ist klar, aber was ist das „wir“?

Der messianischen Bewegung macht gerade in Schomron ihre jehudische Herkunft zu schaffen, denn die Galiläer waren, als jehudi-

sche Kolonisten im ursprünglich nicht jehudischen Galil, überzeugtere Jehudim als die in Jeruschalajim. Genauso wie die französischen *Colon* in Algerien französischer waren als die Franzosen in Frankreich, die kaum jüdischen Immigranten aus Osteuropa zionistischer als viele Zionisten der ersten Stunde im Staat Israel waren. Die Jehudim aus Galil waren nicht selten Fanatiker. Wenn solche durch Schomron zogen, war Ärger angesagt. Die messianische Bewegung musste sich zu ihrer jehudischen Herkunft bekennen, sie war ja eine jehudische Bewegung. Und sie wissen etwas, was die Schomronim nicht wissen können, sie kennen – *müssten kennen!* – die prophetische Vision der Verwirklichung der Tora in der feindlichen Völkerwelt, die Vision der ganzen Schrift, Mosche, Propheten und Psalmen. Vor allem die Vision des Jesaja 60: „Sie werden kommen, alle Kinder Israels, aus allen Weltgegenden, in die sie zerstreut wurden.“ Das prophetische Wissen steckt tief in diesem Volk der Jehudim. Der Wissensvorsprung der Jehudim ist aber kein Privileg. Außerdem wird auch den Jehudim und den jehudischen Schülern vorgeworfen, dass sie die Schrift nicht kennen, darum verstehen sie bei der Aktion gegen die Tempelkrämer und am leeren Grab nichts, weil sie die Schrift nicht kannten (Joh 2,14ff.). Wer die Schrift nicht versteht, versteht nicht, was es heißt, sich vor Gott zu verneigen, und vor allem, vor wem man sich *nicht* verneigen soll. Das Pronomen „wir“ bedeutet nicht „wir Jehudim“, sondern „wir messianische Jehudim.“ Der Messianismus weiß, wer der Gott Israels ist, weil er weiß, was er heute tun will. Die Schomronim wissen nicht, was der Gott Israels tun will, sie wissen nichts von der messianischen Stunde, trotz ihrer Verneigung vor dem gleichen Gott. Die Stunde ist, „dass die Getreuen, die sich verneigen, sich inspiriert und getreu verneigen.“ Wer ist vertrauenswürdig? Die sich vor dem VATER „inspiriert und der Treue entsprechend verneigen.“ Kein schönes Deutsch, aber besser als „Geist und Wahrheit“, das atmet griechische Philosophie, nicht selten christlichen Mief. Inspiriert leben und sich der Treue entsprechend verhalten, ist nicht das Privileg der Jehudim, sondern derer, die sich durch das „weder – noch“ leiten lassen, und durch jene Treue des Gottes Israels, die sich jenseits dieser unseligen Geschichte zwischen Jehuda und Schomron erweist. „Die Stunde – und das ist jetzt!“ Wer sich so inspirieren lässt, hat bereits diese Trennung überwunden, er lebt anders, er macht eine andere Politik. Ein Kapitel weiter werden wir hören, dass der Tod

unter diesen mörderischen Verhältnissen dem Leben weicht – „und das ist jetzt!“ (5,23). Wer ist in Israel und dem Projekt treu? Die, die das immer sagen? Nein, nur die, die sich durch diesen Messias inspirieren lassen. Das sehen die Jehudim anders, aber wir, von jehudischer Herkunft, sind auf dem Weg zur neuen Identität, die zunächst „weder – noch“ heißt. Alles andere wäre Verrat an Israel und seinem Gott. Der Gott Israels sucht gerade solche, für die der NAME der Gott ist, und kein anderes und nichts anderes, die sich vor ihm verneigen und vor nichts sonst.

„Inspiration geschieht als Gott, und sich ihm verneigen heißt: sich inspiriert und getreu verneigen.“

Wer ist der Gott? Der Satz ist ein Definitionssatz, ohne Verb. „Inspiration der Gott“. Wir machen hier keine Ontologie, die Übersetzung: „Gott ist (ein) Geist“, der Gott Israels gehöre zur allgemeinen Gattung der Geistwesen, ist Unsinn. Der Gott Israels wirkt heute durch die Inspiration, und diese Inspiration ist hier immer parallel zur Treue. Die Treue des Gottes zu seinem Projekt, Israel, aber dem ganzen Israel, Jehuda und Schomron, die zwei Söhne Israels und die zehn, repräsentiert durch die eine Tochter Jakobs. Deswegen der Konflikt mit dem rabbinischen Judentum, das in den Augen des Johannes nur ein Teil Israels, nur eine ganz bestimmte jehudische politische Partei in Israel ist. Wie muss man sich verneigen? So, inspiriert und der Treue zu ganz Israel gemäß. Und deswegen darf kein Ort in Israel privilegiert sein. Das sehen die jehudischen Priester in Jeruschalajim anders.

„Gut gebrüllt, Löwe“, denkt die Frau, aber man soll nicht gleich alles glauben, warten wir es ab. „Der Messias wird uns alles berichten, wenn er kommt.“ Sie gibt nirgendwo klein bei, auch hier nicht. „Warten wir es ab.“ Nachdenklich ist sie schon, aber Jeschua ist diese distanzierte Nachdenklichkeit zu wenig. Was heißt hier „warten wir es ab?“ „Ich werde da sein, der mit dir redende.“ Das berühmte und rätselhafte *ego eimi* kommt 24mal im Evangelium vor, hier ist es das erste Mal. Über den Ausdruck ist eine halbe Bibliothek voll geschrieben worden. Man hat immer gespürt, dass hier nicht einfach steht: „Ich bin es, nämlich der Messias, der hier mit dir redet, er kommt nicht, gute Frau, er ist schon da und berichtet alles.“ Der Bezug ist

Ex 3,14, der Passus, der auf Mosches Frage antwortet: „Was ist sein Name?“ Der Name ist das, was die ureigene Aufgabe eines Wesens ist. Der Name sagt aus, was er zu tun hat, er ist, im semitischen Sprachraum, die bündige Zusammenfassung der Lebensaufgabe. Wir fragen nie: „Was ist das Wesen Gottes“, wir sind nicht Thomas von Aquin, und sogar der wusste, dass man solche Fragen eigentlich nicht stellen sollte. Wir fragen auch nicht, ob ein Gott existiert und wie man das beweisen kann, noch einmal, wir sind kein Thomas von Aquin. Wir fragen: „Was tut dieser Gott?“ Anders gefragt: „Was bewegt dieser Gott, was ist der reale Unterschied, ob man dieses Gottesbekenntnis ernst nimmt oder nicht, *was bringt das politisch?*“ Die Antwort ist: Er schickt Mosche, „dies ist mein NAME in Weltzeit, dies mein Gedenken Geschlecht für Geschlecht.“ Er schickt Mosche, durch den er Israel aus dem Haus des Sklaventums hinausführt. So kann dieser Gott von sich sagen, „Ich bin der NAME, dein Gott, der dich hinausführte aus dem Land Ägypten, aus dem Haus des Sklaventums.“ In die Prosa unserer Tage übersetzt: „Ich bewege etwas politisch, ich beende eine Situation der Unterdrückung und der Ausbeutung. *Egoo eimi.*“ Der politische Ertrag ist die Befreiung aus dem Haus des Sklaventums. Jeschua sagt zu der Frau: „Was hier geschieht, diese neue politische Identität des „weder-noch“ ist für uns, unter diesen römischen Verhältnissen, der NAME, nämlich dass dieses jetzt und hier zu dir geredet wird. Wenn der Messias kommt, geschieht nichts als jene Befreiung aus dem Haus des Sklaventums, immer wieder. Jetzt. Und noch nicht. Der Auferstandene ist noch immer der Tote: „Noch bin ich nicht aufgestiegen zum VATER“. Das *jetzt* und das *noch nicht* muss man auseinander halten und aushalten, beides; sonst kann man keine Politik machen.

6. Antiklimax: die Schüler

Da kommen die Schüler vom Supermarkt. Jeschua hatte gerade gesagt: „Ich werde da sein – der mit dir Redende“. Die Schüler wundern sich darüber, dass er mit einer Frau redet. Keiner sagt freilich etwas, aber sie denken laut: „Was diskutiert er, was beredet er mit der.“ Das kann doch wohl nicht wahr sein, er führt eine rabbinische

Diskussion mit der Frau, als ob sie eine Rabbi wäre, diese schomronitische Schlampe.“ Sie sagen es nicht, Johannes weiß, was sie denken, er war schließlich auch ein Schüler, ein fanatischer Jehude aus Galil, dachte wohl wie sie. „Wir haben damals wohlweislich die Schnauze gehalten, das wäre nicht gut angekommen“, denkt er jetzt, beim Schreiben. Vermute ich. Die Frau lässt erst einmal den Wasserkrug stehen, geht zu ihren Leuten und diskutiert mit ihnen über die messianische Frage, „ob der nicht der Messias ist“, der ja genau wusste, „was ich gemacht habe“, mir genau unsere Geschichte gedeutet, mich politisch aufgeklärt hat. Leichtgläubig sind sie nicht, diese Schomronim. „Kommt und seht“. Nicht schlecht: Hingehen und hinsehen, bevor man etwas denkt oder glaubt. Die Frau, jetzt die Schüler und Jeschua.

In allen Evangelien kommen die ersten Schüler Jeschuas relativ schlecht weg. Unsere Texte üben Kritik an den Leitungsstrukturen und an der messianischen Politik der Leitung. Das ist bei Johannes und bei Matthäus sehr auffällig. Die messianische Bewegung hockt in einem Raum, wo die Türen fest verschlossen sind, aus Angst vor den Jehudim ist sie erstarrt, bewegungsunfähig; sie muss durch eine drastische Symbolhandlung der Fußwaschung zu messianischer Solidarität erzogen werden. Alles weist darauf hin, dass es mit den messianischen Gruppen „aus den Jehudim“ nicht gut aussah. Auch mit der Johannesgruppe nicht. Die Leute laufen ihr davon (6,60ff.).

Die Schüler fordern den Messias auf: „Rabbi, iss!“. Jeschua antwortet mit einer Bemerkung, die missverstanden werden muss. Das Missverstehen ist bei Johannes das dialektische Mittel, Erkenntnisprozesse voranzutreiben. „Ich habe Essen zu essen, wovon ihr nichts wisst.“ Wie hart der Vorwurf ist, zeigt das Missverständnis. Sie sind ja gerade weggeschickt worden, um Nahrungsmittel zu kaufen. Es liegt nahe, zu denken, dass andere ihnen zuvorgekommen seien, sie wittern, dass ihre Autorität untergraben wird, irgendjemand habe ihm doch nicht etwas zu essen gebracht? Jeschua sagt brüsk: „Mein Essen ist, den Willen dessen zu tun, der mich geschickt hat, und dass ich sein Werk vollende.“ Sie haben tatsächlich keine Ahnung. Jeschua belehrt sie mit einem Midrasch über Psalm 126. Es ist das Lied

beschuw adonaj, über die Umkehr Israels, aus Babel, „Großes an uns hat er getan, zu Freudigen sind wir geworden“ und:

*„Die nun säen in Tränen / ernten in Jubel
Der Gebende geht und weint, bringt aus den Samenwurf,
der Kommende kommt in Jubel,
bringt ein seine Garben.“*

Hier: „Der Erntende nimmt seinen Lohn entgegen, Früchte für das Leben der kommenden Weltzeit“, das irdische Leben in der kommenden Epoche, das jetzt beginnt, „damit sich der Säende freue mit dem Erntenden“. Die Ernte ist die Heimkehr Israels in Einheit, wie es heißt (11,52), dass der Messias sterbe für das Volk, „nicht nur für das Volk allein, sondern dass er die zerstreuten Gottgeborenen zusammenführe in eins“, in die eine Synagoge. Das ist der Wille dessen, der den Messias schickt. Hier ist nicht von einer Heidenmission die Rede, sie lehnt Johannes gerade ab, er ist anti-paulinisch. Er zitiert die Abschiedsrede Jehoschuas:

*„Ich gab euch ein Land, um das ihr euch nicht bemüht habt,
Städte, die ihr nicht gebaut habt – ihr wohnt darin!
Weinberge und Olivenbaine, die ihr nicht gepflanzt habt!
Und jetzt: habt Ehrfurcht vor dem NAMEN und dient Ihm.“ Jos 24,13.*

Und da sind dann diese Schüler, diese Respektpersonen der messianischen Gruppen, die keine Ahnung von nichts haben, und haben sich hingesezt „in die Ermüdung anderer“. Ihre Sendung besteht darin zu ernten, stattdessen regen sie sich über das Reden des Messias mit der Tochter Jakobs auf. Er, der Messias, ist der, der sich bemüht hat bis zu Erschöpfung, bis zur Erschöpfung des Todes. Und sie hat sich bemüht, denn sie ist die Säende, und da kommt sie schon, mit der ganzen Bevölkerung der Stadt. Die erste Evangelistin, der erste Mensch, die damit beginnt, die Ernte einzufahren, die Vereinigung Israels. „Es vertrauten viele aus dieser Stadt dem Wort der Frau, bezeugend: Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.“ Die Kronzeugin des Messias.

7. Die Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet

Da kommen sie also, die Vorboten derer, von denen es heißt: „Deine Söhne kommen zu dir, deine Töchter werden auf Armen getragen“ (Jes 60,4). Mit der messianischen Heimkunft der Schomronim fängt die Verwirklichung der Vision Jes 60 an. Die Einleitung zum Finale ist durchaus verhalten. Sie wollen erst einmal sehen – und hören. Diese Skepsis ist passend. Für Jubel ist es noch zu früh.

Zum dritten Mal hören wir, dass der Messias der Frau alles gesagt hat, was sie gemacht habe. Das ist offenbar sehr wichtig. So wichtig, dass wir nicht glauben können, dass es um die persönliche bewegte Vergangenheit eines Individuums geht, sondern um die bewegte Vergangenheit der Tochter Jakobs, die genauso wenig wie die Tochter Zion ein Individuum ist, sondern biblische Gestalt, *exemplarische Konzentration Israels* (Renckens). Gut, „vom Hörensagen lügt man viel,“ sagt man in Holland. Jetzt hören die Leute aus Sychar selber. Er soll bleiben. Aber ein Messias ist kein Stück Eigentum. Zwei Tage kann er bleiben; am „dritten Tag“ wartet das schwere Werk der Auferstehung eines Toten auf ihn. Zwei Tage sind immerhin eine Menge Zeit für ein politisches Lehrhaus. Und der Messias ergänzt seine politische Unterweisung so, dass die Leute sagen, dass sie nicht mehr nur wegen der Frau vertrauen, sondern „jetzt haben wir gehört und gesehen: Dieser ist der Befreier der Welt.“ *Sotèr tou kosmou*. Das ist ein großer Kaisertitel im Osten des Reiches, Hadrian wurde so genannt. Der Inhalt des messianischen Bekenntnis ist auf alle Fälle: *Der nicht!* Diese Schomronim sind nunmehr politisch bewusste Leute geworden.

Wir übersetzen das griechische Wort *Kosmos* immer mit *Weltordnung*. Da die real existierende römische Weltordnung eine räuberische und mörderische Weltordnung ist, wird sie abgelehnt, total und kompromisslos. Sie ist finster. Mit gnostischem Dualismus und seinem Hokusfokus von phantastischer Seelenerlösung hat das nichts zu tun. Der Messias erlöst keine materielosen Seelen, er macht irdische Politik. Für gutbürgerliche Existenzen, die keine anderen Probleme haben als ihre seelischen Wehwechen, ist das eine ziemlich magere Kost. Für Leute, die direkt und unmittelbar von der räuberischen und mörderischen Weltordnung betroffen sind – schaut auf die Trümmer

Zions und Gerizims! – geht es schlicht um eine dringend notwendige *andere* Welt, eine humane Ordnung, befreit von der Weltordnung, die auf ihr lastet.

8. *Erzählungen*

Diese und andere ähnliche Erzählungen – sie stehen auch, aber nicht nur in der Bibel – brechen unsere Isolation auf. Sie stellen uns in die „Gemeinschaft der Heiligen“, aller derjenigen, die sich nicht vor den vollendeten Tatsachen des *There is no alternative* verneigen. Wir haben eine Tradition, das heißt: Wir haben bestimmte Erzählungen, die nicht besser sind als die Erzählungen, die andere Menschen aus anderen Kulturen haben, aber sie sind nun mal *unsere* Erzählungen. Erzählungen von der *Befreiung der Welt von der Ordnung, die auf ihr lastet*. Wir müssen sie nur so erzählen, dass sie Gemeinschaft mit jenen anderen Heiligen stiften. Damit ihre Erzählungen unsere Bewegung, unsere Erzählungen ihre Bewegung beschleunigen. Die Bewegung hin zu jener anderen, befreiten Welt.

Keine bewegende Politik ohne *gute* Erzählungen.

EVA FÜSSEL
BEWEGUNGEN, HETEROTOPIEN UND
SPIEGELUNGEN
VERSUCH EINER STRUKTURALEN LEKTÜRE
DES MARKUSEVANGELIUMS

Notwendige Eckdaten zum Verständnis des Textes

Das Markus-Evangelium in seiner vorliegenden Gestalt wurde aller Wahrscheinlichkeit nach – darin besteht unter den Exegeten weitgehend Einigkeit – unmittelbar oder zumindest kurz nach dem Ende des jüdisch-römischen Krieges abgefasst. (Jerusalem fiel im August des Jahres 70). Über diesen Krieg berichtet in epischer Ausführlichkeit der römische Historiker und Kriegsberichterstatte Josephus Flavius, selbst Doppelagent in diesem Krieg und Zeitgenosse des Markus.

Inhaltlich ist das Markusevangelium von daher eine Arbeit am und gegen den Tod, den Tod seines Protagonisten,¹ des Messias Jesus, der zu dieser Zeit schon fast 40 Jahre zurückliegt, und gleichzeitig den Tod des jüdischen Volkes. Markus trägt dieser doppelten Katastrophe dadurch Rechnung, dass er sein Evangelium analog zur strategischen Topographie des Krieges aufbaut, also durchgehend mit

¹ Hier im Sinne einer gattungstypologischen Bezeichnung für die Zentralfigur eines Werkes.

semiotisierten Ortsangaben arbeitet.² Bei Caesarea Philippi, im äußersten Norden Galiläas, hatte Vespasian sein Hauptquartier vor seinem Einfall in Galiläa. Der Passionsweg Jesu von Galiläa nach Jerusalem entspricht geographisch der Fluchtbewegung der jüdischen Bevölkerung vor den von Norden nach Süden vorrückenden römischen Legionen. Die messianische Alternative beginnt deshalb in Galiläa. Das Messias-Bekenntnis des Petrus bei Caesarea Philippi (Mk 8,29) ist die Bilanz der ersten Hälfte des Evangeliums. Hier ist Jesus noch der Gesalbte Gottes, der das Zwölfstämmevolk Israel ordnet (Speisung der 5000 / 5 ist die Zahl der Thora), der in der Lage ist, dieses Volk auch abseits der römischen Märkte zu ernähren (Mk 6,36), der auch Heiden aus dem tobenden Meer des römischen Reiches zieht und sie Israel beigesellt (Speisung der 4000 / 4 ist die Zahl der Welt). Es geht dann weiter über den See Genesareth, Peräa, Jericho nach Jerusalem. Das sind zugleich die Stationen auf dem Marsch des römischen Heeres wie die des markinischen Jesus. Die Entscheidung fällt in Jerusalem, dessen Zerstörung in der zweiten Hälfte des Evangeliums reflektiert wird. Die Aufforderung zur „Rückkehr nach Galiläa scheint dann die Schlussfolgerung zu sein, die Markus aus den Ereignissen zieht,“³ zurück also an den Ausgangspunkt der messianischen Jesusbewegung, d. h. zurück an den Ort, wo geheilt wird, wo das Brot durch eine offene Kommensalität von Geben und Nehmen⁴ für alle reicht, wo „Dämonen“ und Obsessionen vertrieben werden, wo Israel lernt, richtig zu hören, zu reden (Mk 7,37) und zu handeln (Mk 3,5), wo es zur Besinnung gebracht wird (Mk 5,15), aber auch aufhören darf, endlos zu bluten (Mk 5,29), wo es den aufrechten Gang wieder beherrscht (Mk 5,42) und klar sieht (Mk 8,25).

² „Alle geographischen Namen [im Markusevangelium] haben eine kompositorische Funktion, sind bewusst eingesetzte Gestaltungsmittel.“ (A. Bedenbender, Orte mitten im Meer. Die geographischen Angaben im Markusevangelium, in: Texte und Kontexte Nr. 86, Berlin 2000, 38).

³ T. Veerkamp, Der mystifizierte Messias – das mystifizierte Abendmahl. Abendmahlstexte der messianischen Schriften, in: Texte und Kontexte Nr. 25, Berlin 1985, 16-42, hier: 24.

⁴ Kommensalität war „eine Strategie zum Aufbau oder Wiederaufbau der bäuerlichen Gemeinschaft nach Prinzipien, welche die bisher gültigen von Ehre und Schande, diejenigen des Patronats und Klientenwesens, außer Kraft setzen sollten“. (Crossan, Der historische Jesus, München 1994, 454).

Markus teilt mit dem Johannes der Apokalypse den Hass auf die Militärmacht des römischen Imperiums sowie auf die alles bestimmende Macht des römischen Marktes. „Gekauft“ (indische Narde, feinstes indisches Leinen) wird für seinen Jesus erst, als dieser tot ist (Mk 15,46; vgl. 14,3ff; 16,1).

Unmittelbarer Anlass und Zweck der Abfassung des Evangeliums dürfte gewesen sein, gegen eine „innerjüdische Fraktionierung mit einem Kampf buchstäblich bis aufs Messer“⁵, die nicht einmal durch den verlorenen Krieg beendet wurde, die Überlieferung von Jesus dem Messias, Gottes Sohn (Mk 1,1) zu retten und dazu anzuhalten, „sich auch durch ein hartes und verletzendes ‚Nein‘ [seitens noch übriggebliebener traditionalistischer jüdischer Parteien, welche die Jesusbewegung ablehnen] nicht in der Solidarität mit der Mehrheit des jüdischen Volkes [soweit noch existent – sei es in Israel, sei es im Exil oder in der Diaspora] beirren zu lassen“⁶. Das Judentum, soweit überhaupt noch aktionsfähig, drohte zu zerbrechen, und von ihm abzubrechen drohte der Teil Israels, der auf den „neuen Weg“ Jesu (Apg 9,2) setzte.

Das Markusevangelium als Gesprächsangebot an jüdische Traditionalisten ist von daher grundsätzlich zunächst ein „Intertext“ in Bezug auf den gesamten Tenakh, also die hebräische Bibel. Gesetz (Thora), Propheten (Nebiim) und die sog. Schriften (Ketubim) sind die fundierenden Texte, auf die es sich zurückbezieht und mit denen es durch gemeinsame Fragestellungen verbunden ist. Diese Intertextualität hat Konsequenzen für unsere Lektüre, insofern ein hochkomplexer Intertext genauso wenig ausschließlich linear gelesen werden kann, wie er selbst linear angelegt ist. Die intertextuellen Bezüge des Markusevangeliums sind erkennbar durch „Brüche in der sprachlichen Ordnung des Textes [...], die durch überdeterminierte und vieldeutige Einzelemente entstehen. Spuren fremder Texte fügen

⁵ A. Bedenbender, Römer, Christen und Dämonen. Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums, in: Texte und Kontexte Nr. 67, Berlin 1995, 3-52, hier: 5.

⁶ A. Bedenbender, „Sein Blut komme über uns...“. Überlegungen zum Passionstext Matthäus 27,1-26, in: Texte und Kontexte Nr. 87, Berlin 2000, 32-48, hier: 47. Vgl. D. M. Rhoads, Israel in Revolution, Philadelphia 1976, 178 : Der jüdisch-römische Krieg war ja „nicht nur eine nationale Erhebung gegen Rom [...], sondern auch ein Klassenkampf unter Juden“.

sich nicht nahtlos in einen Text ein, sondern bleiben als Verweis lesbar und stören somit eine lineare Lektüre“.⁷ Man kann selbstverständlich, und wie es ja üblich ist, den Evangelientext auch linear lesen, d. h. fortschreitend vom Anfang bis zum Schluss, in der Erwartung, hier die Lösung der verhandelten Probleme bzw. eine Antwort auf die im Text gestellten Fragen zu finden, gewinnbringender aber ist es, ihn palindromisch, also auch von hinten nach vorn zu lesen.

Darüber hinaus ist das Markusevangelium deshalb nicht ausschließlich linear zu lesen, weil es – so meine These – analog zum Hexateuch (und insbesondere zum Buch Exodus) konzentrisch gebaut ist. Man liest den Text also am sinnvollsten von vorn bis zur Mitte und gleichzeitig von hinten bis zur Mitte zurück.⁸ Dies gilt es im Folgenden darzustellen, zu begründen und zu erläutern.

Als **Redaktor** und Interpret überprüft, ordnet und deutet der Autor des Markusevangeliums auf der Basis der aktuellen Kriegsergebnisse sowie auf der Folie seiner Bezugstexte ihm überlieferte Erzählungen über den „historischen“ Jesus, der auch ihm schon fremd ist. Im Sinne von Jan Assmanns Theorie des kulturellen Gedächtnisses markieren „40 Jahre [...] eine Epochenschwelle in der kollektiven Erinnerung: wenn die lebendige Erinnerung vom Untergang bedroht und die Formen kultureller Erinnerung zum Problem werden.“⁹ Petrus kann dem gefangenen Jesus nur noch „von weitem“ folgen (Mk 14,54), die Frauen schauen dem toten Jesus nur noch „von ferne“ zu (Mk 15,40).¹⁰

Doch noch ist die Vergangenheit nicht völlig verschwunden: Es gibt Zeugnisse. Diese Zeugnisse aber weisen eine charakteristische Differenz zum ‚Heute‘ des Markus auf, insofern der verlorene Krieg einen tiefen Kontinuitäts- und Traditionsbruch bedeutet. Erst dieser

⁷ B. Stiegler, Intertextualität. Einleitung, in: D. Kimmich, R.G. Renner, B. Stiegler (Hrsg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart 1996, 327-333, hier: 321f.

⁸ Vgl. Th. Lescow, *Das Stufenschema. Untersuchungen zur Struktur alttestamentlicher Texte*, Berlin / New York 1992, 127.

⁹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1999, 11.

¹⁰ Er verstärkt hierbei das abgenutzte einfache *makrothēn* etwas ungewöhnlich durch das Wörtchen *apo*, um den Leser auf die zweite Ebene dieses „von ferne“ aufmerksam zu machen.

Bruch führt dazu, dass eine ‚Vergangenheit‘ entsteht, auf deren Grundlage Markus einen Neuanfang versucht. Nur aus diesem Grund des Neuanfangs kann er seine Erzählung als „Evangelium“ ausweisen, als eine Botschaft also, die in der Lage ist, einen neuen Zeit- und vor allem Sinnhorizont auszubilden. Seine Arbeit muss verstanden werden als die Beziehung zwischen einer Überlieferung, analytischen Verfahren und der Konstruktion eines neuen Textes: Theologie nach dem Untergang Jerusalems bzw. Aufarbeitung der Trauer um den verlorenen Messias und das verschwundene Corpus Israel. Der zerstörte Körper Jesu und der zerstörte Tempel tanzen einen schauerlichen Pas de deux in diesem Evangelium. Aber das Entsetzen, die Flucht und das Schweigen, mit denen der Text des Markus endet, wenn man ihn ausschließlich linear liest, werden konterkariert durch eine Aufforderung zum Gehen und eine Verheißung des Wiedersehens, zur Rückkehr nach **Galiläa**, ins Zentrum des jüdischen Aufstands, was zugleich (für den Leser) einen Gang zurück ins Zentrum des Textes bedeutet. Diese Zentrierung auf einen gedachten Berg in Galiläa, den markinischen Sinai, auf dem sich Mose, Jesus und Elija treffen, bedeutet eine Verlagerung der „axis mundi“ (des Tempels mit seinem Kult) hin zur „großen Stimme“ des Gesetzgebers vom Sinai, der hier erneut Jesus bzw. Israel als seinen geliebten Sohn proklamiert, den er aus dem Sklavenhaus Ägyptens bzw. aus dem Grab der „Pax Romana“ herausgeführt hat. Dieser Sohn wird sich nicht falschen Göttern verpflichten. Er wird nicht morden, stehlen, falsche Begehrlichkeiten entwickeln und falsch aussagen (Ex 20,1-21; Dtn 5,1-22).

Das Markusevangelium muss also, um nochmals Jan Assmann zu zitieren, gekennzeichnet werden als „eine wiederaufgenommene Mitteilung im Kontext einer zerdehten Situation“. Diese Mitteilung ist der Rückgriff auf eine andere sprachliche Äußerung über den breiten Graben einer räumlichen und/oder zeitlichen Distanz hinweg. Markus schreibt da weiter, wo ‚Gesetz und Propheten‘ aufgehört haben. Assmann nennt das eine akkommodierende Fortschreibung oder ‚Mouvance‘¹¹, eine Art Spiel mit beweglichen Figuren, das heißt alte

¹¹ „In der Überlieferungsgeschichte [...] biblischer Texte stellen wir ein erstaunliches Maß an mouvance fest. Texte werden einfach über die Jahrhunderte hinweg fortgeschrieben: die Erweiterung des Jesaja-Buches durch Deutero- und schließlich Tritojesaja ist ein typisches Beispiel. [...] Mouvance gehört zu den gewissermaßen natürli-

prophetische Aussagen werden der neuen geschichtlichen Situation angepasst und entsprechend verschoben. Der ‚Berg‘ aus Mk 9,2 ist als eine Art Palimpsest aufzufassen: er „überschreibt“ gewissermaßen den Sinai des Mose, aber auch via Laubhüttenfest aus Sach 14,16 oder Neh 8,13ff. den Tempelberg. Um diese Konstruktion zu bewerkstelligen, bedarf es spezieller literarischer Verfahren.

*Der Aufbau des Markusevangeliums
und der Sinn seiner speziellen Tektonik*

Die ersten fünfzehn Verse (Mk 1,1-15) gestaltet Markus als sein Evangelium in nuce, welches rezeptionsästhetisch vorführt, wie die folgende Entfaltung zu hören, zu lesen und zu verstehen ist. Diese **Entfaltung**, also Mk 1,16 - 16,7 findet ihr textmengenmäßiges Zentrum, welches sich anhand der Anzahl der Verse bzw. Atem- oder Diktionseinheiten numerisch ausmachen lässt, in Mk 9, 2-10. Hier ist die Rede von einem „hohen Berg *kat' idian*“, dem Berg an und für sich, dem Berg schlechthin. Der gesamte Text wölbt sich vorwärts und rückwärts auf in Richtung Mitte, zum Gottesberg „im Abseits“ (*kat' idian*) natürlicher Geographie, aus der Tiefe des galiläischen Sees, dem Ort eines der größten Massaker des Krieges einerseits und dem Abgrund von Golgatha, das nur noch geologisch ein Hügel ist, anderseits. Um dies zu verdeutlichen, setzt Markus an die drei exponiertesten Stellen des Gesamttextes (Anfang, Mitte, Schluss) in spezifisch abgewandelter Form jeweils denselben Satz, dieselbe Proklamation: „Du bist (Mk 1,11) bzw. dies ist (Mk 9,7) bzw. dieser war (Mk 15,39) Gottes Sohn“. Aus dem Imperfekt des durch den römischen Centurio festgestellten Todes Jesu bewegt sich der vom Text vorgeschrie-

chen Grundstrukturen der zerdehnten Situation. Und es sind hier gerade die kulturellen Texte, die den stärksten redaktionellen Veränderungen ausgesetzt sind. Denn bei ihnen kommt es ja am meisten darauf an, sie einer veränderten Wirklichkeit anzupassen. [...] Die früheste und verbreitetste Form der Sinnpflege ist die Veränderung des Textes.“ (J. Assmann, Text und Kommentar. Einführung, in: Assmann, J., Gladigow, B. [Hrsg.], Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995, 24f.).

bene Gang zurück zu einem unerschütterlichen Präsens, das nur durch „den Ewigen“ (Gott) selbst garantiert werden kann.

Mk 9,10, also während des Abstiegs vom Gottesberg, welchem die sog. Leidensweissagungen und die Katastrophe folgen, heißt es:

„**Auferweckt** hat er gesagt, was mag das bedeuten?“ fragten die Schüler für sich. Aber so sehr sie sich mühten und, einander widersprechend, den Wortsinn bedachten – sie blieben ratlos.“

Ratlosigkeit gibt ihrem Wesen entsprechend keine Antwort. Als kritische Distanz gegenüber erprobten und in der Erprobung existentiell widerlegten oder gescheiterten Antworten ist sie dennoch nicht ohne positives Potential.¹²

Ratlosigkeit und mehr noch Entsetzen verbreitet der ebenso wenig fassbare wie abweisbare Hinweis auf die Auferweckung Jesu im 16. Kap. des Markusevangeliums.

Aber Ratlosigkeit und Entsetzen sind auch Generator und Gegenstand einer neuen literarischen Gattung geworden: des ‚Evangeliums‘. Es ist eine Gattung, die sich nicht wie der rein **historische** Diskurs der Toten entledigt¹³; das Evangelium ist auch „kein Konglomerat isolierter oral-history-Fetzen“¹⁴, es möchte vielmehr alle Beteiligten neu auf den Weg, auf einen neuen Weg bringen. Es ist von daher ein im buchstäblichen Sinne des Wortes anagogischer Text. Alle Beteiligten, das ist sowohl das textinterne Personal als auch zeitgenössische Adressaten und spätere Leserschaft. Das textinterne Personal sind jene Frauen am Grab, die das bittere Kraut der Erinnerung¹⁵, das sie zum Einbalsamieren mitgebracht haben, nicht mehr loswerden können. Sie haben Öl und Balsam umsonst gekauft (Mk 16,1). *Eκφobounto gar* ist das letzte und alles erklärende (*gar* = nämlich) Wort des Markusevangeliums: „Denn sie waren entsetzt“. Diese Frauen sind codierte Symbolfiguren, nämlich eine Trias aus Zion, die ihren Messias salbt (in Person der Maria Magdalena), Jakobs

¹² Vgl. B. Coenen-Mennemeyer, Der schwache Held. Heroismuskritik in der französischen Erzählliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1999, 125.

¹³ Vgl. M. de Certeau, Das Schreiben der Geschichte, Frankfurt a. M. 1991, 11.

¹⁴ A. Bedenbender, Der Epilog des Markusevangeliums – revisited, in: Texte und Kontexte Nr. 81/82, Berlin 1999, 28-64, hier: 49.

¹⁵ Vgl. die Pessach-Haggadah.

Frau Rahel (in Person der Maria des Jakobus¹⁶), die ihren Sohn Joseph beweint (den sterbenden Messias ben Joseph) und Salome (Sinnbild Jerusalems [*shalom*]).¹⁷ Mitten in einer Topographie der Orientierungs- und Sinnlosigkeit schließt das Evangelium mit einer Aufforderung zum Gehen (Mk 16,7), so wie es mit einer Wegbereitung begonnen hatte (Mk 1,2f.).

Diese beiden Wege, der Hinweg und der Rückweg, treffen aufeinander da, wo „Konvertierung“¹⁸ stattfindet, nämlich in der Verwandlungssperikope Mk 9,2-10: „Und zu sehen gab es Elija mit Mose, wie sie sprachen mit Jesus“ (V. 4).¹⁹ An dieser Gelenkstelle des Textes (der Vers befindet sich textmengenmäßig genau auf der Hälfte, also in der Mitte des Markusevangeliums, zwischen dem so genannten Galiläa- und dem Jerusalemteil) treffen sich also die Exponenten von Judentum und Christentum, und zwar höchstpersönlich zu einem Gespräch, genauer gesagt, zu einem ‚Gipfelgespräch‘, denn das Ganze findet ja auf jenem Berg statt, und auf halber Strecke (man begegnet sich auf der Mitte des Weges bzw. in der Mitte des Textes). Man würde den Auferstandenen also wiedersehen im erneuten Gespräch mit Mose und Elija, dem Helfer in aussichtslosen Situationen (vgl. Mk 15,35). Das Markusevangelium beschränkt sich nicht darauf,

¹⁶ Jakob trifft die Hirtin Rahel am Brunnen und wälzt für sie den großen Stein von der Öffnung weg, so dass ihre Schafe trinken können (vgl. Gen 29,1-12 mit Mk 16,3f.). Rahel, die Jakob/Israel liebt, „weint um ihre Söhne, sie weigert sich, sich trösten zu lassen, denn sie sind alle dahin!“ (Jer 31,15; vgl. Mt 2,18).

¹⁷ Bedenbender, *Der Epilog*, 49.

¹⁸ Vgl. M. de Certeau, *La rupture instauratrice*, in: ders., *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 209-227; bisher nicht in deutscher Übersetzung zugänglich. Michel de Certeau (1925 – 1986) war Theologe, Dichter, Philosoph, Historiker, Linguist, Psychoanalytiker, Anthropologe und – Jesuit. M. Clévenot nennt ihn in seiner Kirchengeschichte (Ders., *Prophetie im Angesicht der Katastrophe. Geschichte des Christentums im XX. Jahrhundert*, Luzern 1999, 212) den „Anreger schlechthin“, der mit historiographischer Kreativität und analytischem Scharfsinn unermüdlich die Alltagskulturen mehrerer Kontinente durchwanderte und durchforschte.

Man könnte diese Textstruktur auch mit einem Blutkreislauf vergleichen. Das Herzstück ist Mk 9,5. Zu ihm hin führen die ‚Venen‘ (Teil 1), von ihm weg die ‚Arterien‘ (Teil 2) bis zum Verbluten am Kreuz. Durch den Rückschlag (Mk 16,7) wird der lebensrettende Kreislauf wieder in Gang gesetzt.

¹⁹ Die Vorstellung, dass in der Endzeit nicht nur Elia, sondern auch Mose wiederkehren werde, war in Talmud und Midrasch geläufig. Die Wiederkehr des Mose wurde z. B. aus Dtn 18,15 hergeleitet.

über eine Bewegung zu sprechen, es **vollzieht** die Bewegung mit Hilfe seiner speziellen Tektonik. Wenngleich also der Schluss des Gesamttextes geprägt ist von der Erfahrung des Verlustes (Verlust des Messias, des Tempels, des Landes und fast aller seiner Bewohner), so endet dennoch das Evangelium nicht mit einer „Stunde 0“, sondern mit einem „Tag 1“ (wie Mk 16,2 parr. formuliert; ein Aramaismus), „in aller Frühe, am Ersten der Woche..., da eben die Sonne aufging“. Am Tag 1 seiner Schöpfung brachte Gott Licht ins irdische Tohu-wa-bohu.

Die **Problematik des Verlusts** spiegelt sich wieder in der ruhelosen Wanderschaft der markinischen Jesus-Figur. Dieser Jesus war als **Handelnder**, als er noch handeln konnte, Hoffnungsträger für all jene, die nicht mehr handeln konnten, denen nur noch übel mitgespielt wurde. *Euthys*, eilig, zügig, stehenden Fußes ist das Lieblingswort des Markus. Er benutzt es über 40 mal in seinem kurzen Text.²⁰ Es signalisiert die „Hast“ des Auszugs aus Ägypten, die Israel zwingend vorgeschrieben war.²¹ Und es legt apokalyptische Dringlichkeit nahe und ist weit davon entfernt, eine „primitive“ Sprachfigur zu sein, wie etliche Exegeten meinen.²² Mk 10,40 weist Jesus die Jünger zurecht mit den Worten: „Das Sitzen ist nicht meine Sachel“ Gegen eine gewisse „Diktatur des Sitzfleisches“²³ sitzt der markinische Jesus Probleme nicht aus, sondern zieht sein messianisches Programm so eilig durch, dass er nicht einmal Zeit zum Essen findet, seine Ver-

²⁰ „In der Bibel sind es sehr häufig Alltagsworte, die eine dezidierte theologische Bedeutung annehmen können; die hebräische Sprache verfügt über wenige Begriffe, die von vornherein theologischer Terminologie vorbehalten sind.“ (J. Ebach, Der Blick des Engels. Für eine ‚Benjaminische‘ Lektüre der hebräischen Bibel, in: N. W. Bolz / R. Faber (Hrsg.), Walter Benjamin: profane Erleuchtung und rettende Kritik, 2. Aufl. Würzburg 1985, 67-101, hier: 73). Markus benutzt dieses Wort 41 mal und erreicht damit eine seltsam voranschließende Bewegung in seinem Text. Jesus ebnet, geht und führt seinen Weg gleichsam im Laufschrift. Dieses Element wird in späterer Zeit nicht mehr verstanden und z. B. pejorativ als „jüdische Hast“ bezeichnet.

²¹ Dtn 16,3: „Denn in Hast bist du aus dem Land Ägypten gefahren.“

²² E. Haenchen, Der Weg Jesu, Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen, Berlin 1966, 31. Das gleiche gilt übrigens für das permanent wiederholte *kai* (und ... und ...) im Markustext. Das ist nicht parataktische Kindersprache, sondern kennzeichnet Atemeinheiten beim mündlichen Vortrag des Textes, welche in seiner schriftlichen Form strukturierende Zählheiten sind.

²³ Vgl. H. Weinrich, System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches, in: Merkur, Jg. 26/1972, 801-812.

wandten ihn infolgedessen für verrückt halten und die (im doppelten Sinn des Wortes) „heruntergekommenen“ Jerusalemer Schriftgelehrten ihn für besessen erklären (Mk 3,20ff.).

Mk 10,52 allerdings, unmittelbar bevor die Jesusgruppe Jerusalem erreicht, taucht das Wörtchen *euthys* in diesem Sinn dann zum letzten Mal auf. Nach dem Triduum, das Jesus in höchster Aktivität im Tempel verbringt, hat es nur noch Judas sehr eilig (Mk 14,43). Die drei Säulen der Urgemeinde, Petrus, Jakobus und Johannes, hatte Jesus soeben ermahnt: „Übrigens, was euer Schlafen und Ausruhen angeht – es reicht jetzt!“ (Mk 14,41). „Sofort“ kräht auch noch der Hahn (*alektor*, der Verkünder schlechthin, Mk 14,72). Nach Jesu Scheitern im und am Tempel stagniert die temporeiche Geschichte: Jesus **sitzt** dem Tempel gegenüber (Mk 13,3); er **liegt** in Bethanien zu Tisch (Mk 14,3); er **fällt** zur Erde (Mk 14,35). Und dann geht es passivisch weiter: er **wird** gefesselt und abgeführt (Mk 15,1), gekreuzigt, zusammengebunden und bestattet (Mk 15,46). Er ist nicht mehr da, sagt der junge Mann am Tag 1 (Mk 16,6). Aus diesem **Stillstand** aller Lebensregungen erwächst jene Unterredung am Grabe, in der ein für Israel neues Theologoumenon geboren wird: ‚Auferweckung‘.²⁴

Das leere Grab wird im Christentum zur grundlegenden Metapher, doch nicht einmal dort gibt es Ruhe. Der tote Jesus ist schon wieder nach Galiläa aufgebrochen. Der junge Mann im Grab, der sein Platzhalter ist, ordnet den Rückweg an (der gleichzeitig ein Vorausweg ist, Ausweg und Weg in die Zukunft). „Los, geht los“ (Mk 16,7) heißt der strenge, ungeduldige, aber einleuchtende, „leuchtend weiß gekleidete“ (Mk 16,5) Imperativ, der mitten in Trauer und Entsetzen neu auf den Weg bringen soll. So wie der Exodus, völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität, der Gründungsmythos Israels ist und als solcher am Pessachfest tränenreich und mit Bitterkräutern erinnert wird, so begründet die temperamentvolle Praxis Jesu mit ihrem Auszug aus den Grabhöhlen Jerusalems das Christentum.

Nach allen Erfahrungen des Krieges ist für die Generation des Markus nichts mehr möglich; realistisch betrachtet, gibt es keinen (Aus-)Weg mehr. Und doch versteckt sich eine Hoffnung in der Tatsache, dass die Frauen, die vorausdenkende unvergessliche Zion, die

²⁴ Ein Theologoumenon ist eine elementare theologische Grundaussage, der zum Zeitpunkt ihrer Entstehung noch keine allgemeine Verbindlichkeit zuerkannt ist.

getan hatte, was sie konnte, Rahel, die sich nicht trösten lassen will, und die eschatologische Salome (sie steht für den Frieden unter den Völkern, den vollkommenen Gesellschaftszustand), das wahre Israel also, aus dem Grab hinausdrängt, das Symbol des zerstörten Tempels fluchtartig verlässt, entsetzt, wie Israel war. In seiner Sprachlosigkeit wird es verwiesen auf ein „Sehen“, eine neue Sicht der Dinge, nämlich die, dass die Achse der Welt nicht ein steinernes Denkmal ist, sondern das Gesetz vom Sinai, die Thora-Gerechtigkeit, nach der noch nie wirklich gehandelt wurde.

Am Anfang des Markustextes lesen wir:

„Räumt dem Herrn (bzw. dem ‚Evangelium‘) die **Steine** aus dem Weg, **kehrt um!** (Mk 1,3f.). Am Schluss heißt es: „Umgewälzt lag der **Stein** da; er war doch sehr groß [die Frauen fühlten sich / Israel ist überfordert].“ **Kehrt um** nach Galiläa! (Mk 16,4.7) Diese Sätze, fast könnte man sagen, diese dicken Steine (im Sinne eines ‚cognitive mapping‘) markieren die Ränder des Evangeliums. Sie bilden eine der großen Klammern, die das Markusevangelium zusammenhalten und seinen Kern umschließen.

Der Berg (Mk 9,1-9), auf dem sich Mose, Elija und Jesus unter der „Wolke“ begegnen, ist der einzige nicht negativ besetzte Ort im Markusevangelium.

„Es ist gut, dass wir hier sind“, stellt man erleichtert fest.

Aber ist die Achse des Markusevangeliums, dieser scheinbare ‚locus amoenus‘, der dem Grauen der realen Orte gegenübersteht, tatsächlich ein ‚Ort‘ oder eher ein Nicht-Ort, eine U-topie ? Oder eine „**Heterotopie**“²⁵, ein ubiquitäres ‚Anderswo‘ im Sinne des Historikers M. Foucault. Heterotopien, so Foucault, sind „realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“²⁶. „Die Utopien trösten; [...] die Heterotopien beunruhigen. [Sie spiegeln] die tiefen Schwierigkeiten derjenigen, deren Sprache zerstört

²⁵ Vgl. M. Foucault, Andere Räume, in: K. Barck, P. Gente, H. Paris, St. Richter (Hrsg.), Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik, Leipzig 1990, 34-43, hier 39.

²⁶ Ebd.

ist,²⁷ in unserem Fall derjenigen, die – wie oben erwähnt – im Rahmen geltender Plausibilitätsstrukturen und zur eigenen Identitätssicherung das neue Theologoumenon ‚Auferstehung‘ etablieren.

Der „wirkliche Platz“ innerhalb der jüdischen Kultur, der in Mk 9,2-10 „repräsentiert“ wird, ist der „Gottesberg“, eine Überlagerung von Sinai und Tempelberg. Eine Heterotopie ist in der Lage, verschiedene Orte, die in sich inkompatibel sind, miteinander zu verweben (wie es z. B. eine moderne Kameratechnik vermag). Der ‚Tempel‘ als solcher muss als „bestritten“ gelten, weil er zur Zeit Jesu zur „Räuberhöhle“ und nach 70 zur Ruine geworden ist. Deshalb wird er konvertiert, „gewendet“, d. h. hier: vom Ende in Jerusalem zurück nach Galiläa, wo „Verwandlung“ geschieht. „Weil diese Orte ganz **andere** sind als alle Plätze, die sie reflektieren oder von denen sie sprechen, nenne ich sie im Gegensatz zu den Utopien „**Heterotopien**“²⁸. Sie sind wirklich und unwirklich zugleich.

Der Evangelist Markus hat ein literarisches Mittel gefunden, seinen Widerstand gegen das römische System, die römische Weltordnung, anzumelden. Mit dem Rückzug nach ‚Galiläa‘ (ein ‚semiotisierter‘ Ort, wie schon gesagt²⁹) und damit dem Verlassen des Machtzentrums Jerusalem gelingt es ihm, die Linearität seiner Erzählung bewusst zu brechen. „Die Linearisierung der Geschichte [so, wie sie z. B. Flavius Josephus vornimmt] ist der zeitliche und die Zentralisierung der räumliche Aspekt ein und desselben Prozesses, nämlich der Konstituierung von Herrschaft.“³⁰ Markus, so kann man mit Fug und Recht behaupten, schreibt an gegen die unheilige Allianz von imperialer Herrschaft und staatlich verordnetem Vergessen, so wie sie von Tacitus für die römische Kaiserzeit beschrieben wird.³¹ Indem er sein Evangelium, diese „kaiserliche Botschaft“ (Kafka), auf ein heterotopes Zentrum fokussiert, verweist er auf jene ganz andere Herrschaft, die geprägt ist durch den Geist der Thorarepublik.

²⁷ M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1971, 20f.

²⁸ Foucault, *Andere Räume*, 39.

²⁹ ‚Semiotisierung‘ heißt übersetzt: Sinnstiftung

³⁰ M. Erdheim, *Die Psychoanalyse und das Unbewusste in der Kultur*, Frankfurt a. M. 1988, 327.

³¹ Vgl. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 72.

Konkretisierungen

Ich möchte Ihnen im Folgenden die drei Perikopen vorstellen, welche die exponiertesten Positionen im Gesamtkorpus des Markus-evangeliums einnehmen, den Anfang (Mk 1,1-15), den Schluss (Mk 15,20b - 16,6) und die Mitte, also das Zentrum bzw. die Achse, an der gespiegelt wird (Mk 9,1-9). Diese Perikopen sind ihrerseits, d. h. intern, wiederum konzentrisch gebaut und insofern – wie die Graphiken es nahe legen – zentripetal oder zentrifugal zu lesen.

Beginnen wir mit Mk 1,1-15, der Exposition, die das für den nachfolgenden Hauptteil (die „Durchführung“ des Themas) gültige Paradigma vorgibt.

Mk 1,1-15

1	Evangelium		Evangelium	15
2f.	Der erwartete Herr kommt	<i>Inhalt des Evangeliums</i> (gute Nachricht)	Die Herrschaft Gottes kommt	15
4	Johannes kündigt Umkehr	<i>Bedingung des Evangeliums</i>	Jesus kündigt Umkehr	14f.
5	Judäer	<i>Adressaten des Evangeliums</i>	Galiläer	14
6	Wüste	<i>Ausgangssituation</i> (Verhältnisse in Israel nach 70, wo jüdisches Leben nicht mehr möglich ist)	Wüste	12f.
7+3	Starker Herr (<i>prädikativ: Stimme des Menschen Job.</i>)	<i>Titel, die Jesus als Messias ausweisen</i> (vgl. V. 1)	Geliebter Sohn (<i>performativ: Stimme Gottes</i>)	11
8	Wasser	<i>Verortung in Gen 1,2</i> (Wüste, Wasser, Geist)	Geist	10
<p>9 „es ward“ (<i>egeneto / factum est</i>): vgl. Gen 2,1-4</p>				

		Nicht mehr das Wasser muss sich sammeln, damit das Land, (das Israel verheißen wurde) sichtbar wird, sondern „Geist“ muss sich sammeln, damit ein neues (heterotopes) Israel sichtbar wird.		
--	--	---	--	--

Das Kommen der Gottesherrschaft ist, wie in der ganzen hebräischen Bibel, auch im Markusevangelium an Umkehr geknüpft. Der Klassenkampf zwischen den reichen und weitgehend kollaborativen Judäern und den armen Galiläern muss aufhören. Den Judäern wird eher gedroht mit dem erwarteten starken Herrn. Den Galiläern wird im Gegenzug die Herrschaft Gottes, ein neuer Gesellschaftszustand angekündigt. Der Krieg hat das Land zusätzlich ver-wüstet. Wüste kann aber auch der Ort sein, wo Gott zu Israel spricht. Und dieses „Sprechen“ ist geschehen (*factum est*, V. 9), indem Jesus „kam“, ein *dabar*, ein Tatwort also. Sein Kommen ist der Beginn (*archee*, Urform, Prinzip und Summe) einer neuen Schöpfung, einer neuen Friedensordnung und eben des „Evangeliums“. So wie das erste Wort der Bibel zu übersetzen ist mit „Summe“³² (dessen, was Gott schuf, nämlich Himmel und Erde), so ist auch das erste Wort des Markusevangeliums zu lesen. Sein Titel lautet also: „Summe des Evangeliums des Messias Jesus, des Sohnes Gottes“. Analog dazu, wie sich in Gen 1,9 das Land unter dem Himmel aus dem Wasser erhebt, steigt bei Markus Jesus unter dem geöffneten Himmel aus dem Wasser, über dem der Geist Gottes „schwingt“ (Gen 1,2; wegen dieses ‚Schwingens‘ taucht Mk 1,10 die Taube als Metapher auf).

Legt man – wie in der Graphik oben geschehen – das Gerüst des Markusprologs frei, dann ergibt sich ein konzentrischer Aufbau: Im Mittelpunkt steht ein *kai egeneto* („... und es ward ...“), welches das Sechs-Tage-Werk des priesterschriftlichen Schöpfungsberichtes

³² *Be-reschit*, ‚im Anfang‘ (Gen 1,1), kommt von *rosch*, d. h. Haupt, Summe. Der Ausdruck kann auch den Anfang der Regierungszeit eines Herrschers bezeichnen (Vgl. Jer 26,1; 27,1; 28,1; 49,34). Man würde bei Markus dann übersetzen: „Anfang der Regierungszeit des Messias Jesus, des Sohnes Gottes“, was bedeutet: Beginn des Reiches Gottes.

(Gen 1,1 - 2,4a) ins Gedächtnis ruft. Das Jesus-Geschehen wird interpretiert als neuer Schöpfungsakt, genauer gesagt: der Taufakt wird im Drehpunkt der Perikope (Mk 1,9) umfunktioniert bzw. umgeschrieben in einen Schöpfungsakt. Die gebietende Stimme vom Sinai, die „Stimme aus den Himmeln“ erschafft bzw. erwählt sich Jesus aus Nazareth zu ihrem Sohn. Sie überträgt sich auf diesen Sohn und wird seine Stimme bis zu dem Punkt, an dem er mit eben dieser „großen Stimme“ am Kreuz **ent**-geistet (*exepneusen*, Mk 15,37). Der Geist der Genesis, der über den Wassern des Jordan schwebt, tut dies außer Gen 1,2 in der ganzen hebräischen Bibel nur noch einmal, nämlich Dtn 32,11, d. h. am Schluss der Thora, im „Lied“ (das ein Vermächtnis ist) des sterbenden Mose. Gen 1,2 und Dtn 32,11, also Anfang und Ende des Pentateuchs, sind, wie M. Buber in der Einleitung zu seiner Thoraübersetzung schreibt, „vom Verfasser offenbar [...] paronomastisch verknüpft worden [...]. Da wird der in der Geschichte an den Völkern und an Israel handelnde Gott mit dem Adler verglichen, der mit sanft schlagenden Flügelspitzen über seinem Neste schwebt, um es zu ‚erregen‘, d. h. um die eben flügge gewordenen Jungen zum Fluge aufzustören.“³³ Möglicherweise ersetzt Markus den Adler durch eine Taube, weil ihm die Vorstellung vom „Adler“ durch den römischen Reichsadler, das „Scheusal der Verwüstung“ aus Mk 13,14, zutiefst vergällt war. Klar wird jedenfalls für Ohren, die an der hebräischen Bibel geschult sind: Das Herabsteigen des Geistes auf Jesus in Mk 1,10 bedeutet nichts anderes als jene „Erregung“ bzw. Anregung aus Deuteronomium, „flügge zu werden“, d. h. mit dem messianischen Programm loszulegen, und zwar „sofort“ (V. 12; vgl. V. 17), mit der Hast des Exodus in die Wüste und mit dem Imperativ an Israel (aus eben Dtn 32,7), die eigene Geschichte nicht zu vergessen. Geschichtsvergessenheit, Gottesvergessenheit (V. 18) und überhaupt ein zu geringes Fassungsvermögen (V. 28) sind dem Vermächtnis des Mose zufolge das, worunter Israel am häufigsten leidet.

Wie wir gleich sehen werden, stellt Markus ein weiteres *egeneto* („es ward“) auch in den Mittelpunkt seiner Schlussperikope (Mk 15,20b - 16,6) und verklammert so erneut seinen Text von den Rändern her. Dem Faktum des Kommens bzw. ‚Werdens‘ Jesu in Mk 1,9f. steht

³³ M. Buber, Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift. Beilage zu dem Werk „Die fünf Bücher der Weisung“, Olten 1954, 26.

gegenüber: „ ... und Finsternis ward / geschah“ (*skotos egeneto*, Mk 15,33), und dem gespaltenen Himmel (*schizomenous*) aus Mk 1,10 der gespaltene Tempelvorhang (*eschisthee*) aus Mk 15,38, dem Prophetenmantel des Johannes (Mk 1,6, vgl. Sach 13,4) die unter die römischen Soldaten verlostten Kleider Jesu (Mk 15,24)³⁴ bzw. seine Nacktheit. Faktum gegen Faktum.

Damit kommen wir zur Schlussperikope: Mk 15,20b - 16,6.

Mk 15,20b-16,6

18	<u>König der Juden</u> (<u>Antisemitismus</u>)	<u>Jesus, der Nazarener</u>	16,6
20	Die Soldaten zogen ihn aus (<i>exedysan</i>) und führten ihn ab (<i>exagousin</i>)	Joseph v. A. nimmt die Leiche (<i>ptooma</i> = das Zusammengefallene) ab (<i>katbeloon</i>), wickelt sie ein (<i>eneileesen</i>) u. legt sie ab (<i>katetheeken</i>)	45/46
		<u>Leib Jesu</u>	43
21	ein Vorübergehender (<i>paragonta</i>) (vgl. Pessach = Vorübergang)	Rüsttag (<i>paraskewe</i> = <i>voübergende Mühe</i>)	42
22	Sie bringen ihn zum <i>topos Golgatha</i> (Schädel).	<u>Dieser Mensch war ein Gottessohn</u>	39
24	Sie teilten seine Kleider durch	Der Tempelvorhang (<i>katapetasma</i>) reißt durch von oben bis unten (<i>katoo</i>).	38
26	<u>König der Juden</u>	<u>Jesus</u> ent-geistete (<i>exepneusen</i>).	37
29	Der du den Tempel auflöst (<i>kataloon</i>) ...	Ob Elias ihn herunternimmt (<i>katbelein</i>)?	36

³⁴ Die Thematik, mit der Markus sein Evangelium verklammert, packt der Johannes-Prolog übrigens gleich am Anfang zusammen. Er setzt ein mit: „Im Anfang“ (Joh 1,1 = Gen 1,1), und wieder steht dem „Kommen“ Jesu (V. 9) die Finsternis (*skotia*, V. 5) gegenüber. Elija und Mose, deren Stimmen Markus in Mk 9,4 mit der Stimme Jesu zusammenklingen lässt (*eesan syllalountes*), führt Johannes gleich am Anfang ein (Joh 1,21.45).

30	Die neben ihm Hergehenden (<i>paraporeuomenai</i>) lästern: Rette dich selbst und steig herunter (<i>katabas</i>) vom Kreuz!	Die Danebenstehenden (<i>paresteekotoon</i>) sagten: Er ruft den Elias!	35
32	<u>Messias, König Israels</u> , möge heruntersteigen (<i>katabatoo</i>)!	<u>Jesus</u> rief mit großer Stimme: ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (<i>egkatelipes</i> = in sich zusammenfallen lassen; vgl. <i>ptooma</i> = Ruine, das in sich Zusammengefallene)	34
	33		
	„Fakt“ ist:		
	Finsternis ward/geschah über der ganzen Erde. (<i>Skotos egeneto eph holeen teen geen.</i>)		

Die **große Stimme des Gekreuzigten** aus Mk 15,34 (*phoonee megalee*), die in ihrer Todesnot Ps 22,2 zitiert, ist die strenge und gewaltige Stimme Gottes aus Dtn 5,22ff., die den Dekalog verkündet.

Hören wir sie in ihrem ursprünglichen Kontext, aus dem sie genommen ist und auf den sie ja verweist, dann heißt es dort: „Diese Worte [das Zehnwort] redete ER auf dem **Berg** zur Gesamtheit der **Umstehenden** mitten aus dem Feuer, der Wolke, dem **Wetterdunkel**, mit großem Schall, und nichts weiter. Und es geschah (*egeneto*), wie ihr das Erschallen mitten aus der **Finsternis** hörtet, und **der Berg war im Feuer entzündet** [vgl. Jerusalem im Jahre 70], nahtet ihr mir und sprach: Nun hat ER, unser Gott, uns seine Erscheinung (*shekbinah*) gezeigt, und wir haben **seine große Stimme** mitten aus dem Feuer gehört. An diesem Tag haben wir gesehen, **wie** Gott mit dem Menschen redet. [... Er sprach zu Mose:] Geh, sprich zu ihnen: **Kehrt ihr zu euren Zelten** [...], damit ihr Leben habt **und es euch gut geht** in dem Land, das ihr ererbt.“

Markus macht hier eine wahrhaft großartige Synthese. Er unterlegt den Todesschrei Jesu auf dem Berg Golgatha mit der großen Stimme des Gesetzgebers vom Sinai. Er stellt die Kreuzigungsszenarie vor den Hintergrund des lodernden Jerusalem im Jahre 70 **und** den des

feurigen Sinai.³⁵ Mk 15,34 heißt es: *ebóeesen pboonee megalee*. *Boaoo* heißt nicht nur ‚schreien‘, sondern auch ‚feierlich verkünden‘, donnern wie der Gott vom Sinai. *Boaoo* ist ein seltenes Wort, das Markus nur im Jesaja-Zitat 1,3, mit dem sein Evangelium einsetzt (donnernde Stimme in der Wüste: hier ist noch Johannes ihr Sprachrohr) und eben für den sterbenden Jesus benutzt. Er markiert damit im Übrigen auch noch einmal eine Klammer um sein Werk.

Proklamiert, „feierlich verkündet“, per Megaphon sozusagen, wird hier, dass Gott Israel, seinen Sohn, verlassen hat. Da der Name dieses Gottes lautet: Jahwe = Ich-werde-dasein-bei-euch, kommt dies einer Selbstaufgabe Gottes gleich. Diesem Fazit kann zunächst nicht anders Rechnung getragen werden als durch Entsetzen und Verstummen. Hier ist jenes *Inter-dit*, jene leere weiße Seite³⁶ zwischen den zwei Hälften der Bibel, von der M. de Certeau spricht, angesiedelt. Die Rede von Gott, Theo-logie, ist gegenstandslos geworden, sie gibt keinen Sinn mehr. Sie wird ad absurdum geführt und muss abgebrochen werden. Diese Sprachlosigkeit, das „Interdikt“ als Sprechverbot zwischen zwei Sprachen, ist jene der Frauen am Grab, die „niemandem etwas sagten“. Der junge Mann im Grab jedoch trägt das überaus weiße Kleid des verwandelten Jesus aus Mk 9,3. Er ist der erste, der zu einer neuen Sprache findet.

Somit kommen wir jetzt zu

Mk 9,1-9

1	Die ihr hier (<i>boode</i>) steht, ihr werdet den Tod nicht schmecken.	Wenn der Menschensohn von den Toten auferweckt ist,...	9b
2	Aufstieg auf den Berg (<i>anapherein</i>); allein	Abstieg vom Berg (<i>kata-bainein</i>); Sie sehen Jesus allein	9a 8
3a	Verwandlung des Messias Jesus (vgl. 8,29)	‚geliebter Sohn‘	7b

³⁵ „Meisterhafte theologische Fiktionen“ nennt das (in Bezug auf die markinische Passionsgeschichte) J. D. Crossan, *Der historische Jesus*, München 1994, 514.

³⁶ Typographisch: „Durchschuss“.

3b	Kleid ward (<i>egeneto</i>) leuchtend weiß	schattiger Nebel u. Stimme ward (<i>egeneto</i>)	7a
	(auf der Erde nicht möglich)	(aus dem Himmel)	
4	Sie sehen Elia (1), Mose (2), Jesus(3)	Jesus (3), Mose (2), Elia (1)	5b
	5a		
	“Schön ist es, dass wir hier sind.“ <i>Kalon estin beemas hoode einai.</i>		

Durch die von Mk 16,7 aus gestartete Zurückbewegung des Protagonisten in die Textmitte schafft der Erzähler einen ‚inviolable level‘, einen nicht mehr korrumpierbaren Lebensraum, in dem man – wenn auch noch unbeholfen (Petrus „wusste nicht, was er redete, von Schreck benommen“, V. 5, und auch der Diskurs zwischen Elia, Mose und Jesus ist eher ein Lallen – *eesan syllalountes*, V. 4) – neu zur Sprache findet. Mk 9,1-9 ist der kürzeste und komprimierteste Ausdruck des Markus für „neue Schöpfung“ und „neues Jerusalem“, angedeutet durch den Ausdruck „es ward“ (*egeneto* / Genesis). Das apokalyptische „Siehe, ich mache alles neu, und jede Träne soll abgewischt werden“ ist die Antwort auf die unruhige Frage, was das denn sei, „Auferstehung von den Toten“. „Auf diesem Berg wird Gott für alle Völker ein festliches Mahl geben [...] mit erlesenen klaren Weinen [vgl. Mk 14,25]; auf diesem Berg zerreißt er das Gewebe, das alle Völker umwebt: Er beseitigt den Tod für immer, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht“ (Jes 25,6-8). Hier wird das neue Jerusalem sein, das apokalyptische Zelt Gottes unter den Menschen (vgl. Apk 21,1-5). Aber das ist kein Zelt, das **Petrus** bauen kann: „er wusste ja nicht, was er redete“. Dieses „Zelt“ ist deshalb auch nicht die „Kirche“.

Vielleicht hatte Petrus (der Fels) als „Mensch des Augenblicks“ (vgl. Mk 4,17) schon wieder vergessen, dass der Gott des Deuteronomiums keine ständige Wohngemeinschaft bildet mit seinem Volk. Seine Einwohnung (*shekbinab*) ist immer unvorhersehbar, unvermittelt und unstetig, und der Gottesberg ist kein Campingplatz, auf dem man beliebig viele Zelte bauen kann. Den Bund mit Israel schließt Gott im Niemandsland der sinaitischen Wüste, zwischen dem einen

Land, Ägypten, und dem anderen Land, Kanaan. Und so, wie dieser Bundesschluss extraterritorial und von keinem Ort abhängig ist, so kann Markus auch den ‚Berg der Verwandlung‘ nur als „Hier“ bezeichnen: Es ist der heterotope Ort schlechthin, der Ort eines ‚geistigen‘, eschatologischen Israel. **Der** hohe Berg Israels liegt nicht in Israel; es ist der Sinai, auf den Mose steigt, wie Jesus – allein, abseits vom Volk.

Der Vorschlag des Petrus, hier drei Zelte oder Hütten zu bauen, bezieht sich auf Sach 14,16ff., die Textgrundlage für das jüdische Laubhüttenfest (Sukkot). Es ist ein Fest, das einerseits das Exil, das Leben in der „Verschleppung“ (V. 2) betont, andererseits das zerstörte Jerusalem wieder zur Axis mundi (V. 8), zur „Stadt der Treue Gottes“ (Sach 8,3) werden lässt, zu der in der messianischen Endzeit **alle** Völker hinaufziehen werden. Der Tempel soll dann endgültig Haus des Gebets und nicht mehr Kauf- und Bankhaus sein, so formuliert es der Prophet Sacharja (Sach 14,21), den Jesus Mk 11,17 zitiert. Der Hohepriester Jeshua (Sach 3,1) wird in dieser Heilszeit von dienenden Engeln (vgl. Mk 1,13.15: „... und bedienten ihn Engel. ... Erfüllt ist die Zeit!“) in festliche Gewänder gekleidet (V. 5; vgl. Mk 9,3). Markus vollendet seine Evangelienkomposition mit Sach 4,7. Dort heißt es: „Er [der Bote Gottes] holt den Giebelstein (den Schlussstein des Gebäudes) hervor und jubeln wird man: ‚Wie schön ist er, wie schön!‘“ Hier hat der Ausruf des Petrus: „Rabbi, wie schön!“ seine prophetische Referenz und sein kanonisches Echo.

Das Markusevangelium als „Intertext“ zum Hexateuch

Der im Februar dieses Jahres (2003) 90 Jahre alt gewordene französische Philosoph P. Ricoeur schrieb anlässlich eines Kongresses zum Thema „Exegese und Hermeneutik“, der 1969 in Paris stattfand:

„Das Verständnis des Hexateuch verläuft also in konzentrischen Kreisbewegungen: Im Mittelpunkt steht das Credo Dtn 26,5, welches mit den Worten beginnt: ‚Mein Vater war ein umherziehender Aramäer‘; um diesen Kern legt sich der Kranz der Patriarchengeschichte bis hin zur Landnahme; als ein mittlerer Ring fügt sich die große Si-

naiperikope ein; die äußerste Peripherie schließlich wird von der Urgeschichte gebildet.“³⁷

Um zu zeigen, dass Markus genauso verfährt und genau durch dieses tektonische Verfahren die Theologie des Hexateuch aufgreift, formuliere ich analog:

Das Verständnis des Markusevangeliums verläuft in konzentrischen Kreisbewegungen: Im Mittelpunkt steht als Credo nicht das alte „Höre, Israel“, das den Monotheismus begründet: „ER unser Gott, Er ist **Einer** (*monos*)“, sondern als neue Variante: „Das ist mein geliebter Sohn! Ihn hört! [...] Und sie sahen niemand mehr bei sich als Jesus **allein** (*ton Jeesoun monon*; Mk 9,7f).“ Das in dieser Form abgewandelte *Sch'ma Israel* aus Dtn 6,4 verbindet Markus mit dem Credo aus Dtn 26,5ff., welches Ricoeur als Mittelpunkt des Hexateuch annimmt: „Da hörte ER **unsere** Stimme [...] und ER sah unsere Qual [...] und ließ uns kommen **an diesen Ort**.“ ‚Dieser Ort‘ ist der, den Markus als ‚Hier‘ (Mk 9,5) bezeichnet. Das alte monotheistische Credo, das Jesus Mk 12,29 zitiert, ist im Kontext des Markusevangeliums und unter dem Gesichtspunkt der Achsensymmetrie die schließende Klammer zu der (im wahrsten Sinne des Wortes) öffnenden von Mk 7,34, immer vorausgesetzt, dass Mk 9,5 als Zentrum verstanden wird. „*Ephphatha*, das heißt öffne dich! Da ward geöffnet sein Gehör und [der Taube und Halbstumme] sprach richtig.“ Das heißt, dieser Taube und Halbstumme ist einer, der das Credo Israels weder versteht, noch komplett beherrscht. Er wohnt ja auch in der Dekapolis, heidnischem Gebiet. Dies scheint Markus so schwerwiegend, dass sein Jesus den Tauben hier ausnahmsweise in der aramäischen Muttersprache anredet. Wenn das Urcredo nicht mehr verstanden wird, dann muss Fraktur geredet werden!

Das ständige ‚Umherziehen‘ des Aramäers Jesus im Markusevangelium ist in der Epiphanie „unter der Wolke“ (Mk 9,7) zum Stillstand gekommen (nicht im Grab Mk 16, denn von dort war er ja wieder aufgebrochen). Um diesen Kern legt sich der Kranz der Patriarchengeschichte: schwierig für Markus, der durchgehend große Antipathien gegen das Patriarchat entwickelt.³⁸ Die öffnende Klammer

³⁷ P. Ricoeur, Über die Exegese von Gen 1,1 - 2,42, in: X. Léon-Dufour (Hrsg.), Exegese im Methodenkonflikt, München 1973, 47-67, hier: 48.

³⁸ Vgl. dazu Bedenbender, Der Epilog.

hierzu ist die Auswahl der Zwölf (Apostel / Patriarchen analog zu den 12 Stämmen Israels) Mk 3,16-19. Mit der schließenden Klammer tut er sich schwerer, da diese ‚Patriarchen‘ ja am Schluss, als es darauf ankommt, alle verschwunden sind: „Da verließen sie ihn und flüchteten alle“ (Mk 14,50). Dennoch bringt Markus einige der ‚Väter‘ Israels unter starker Kodierung ihrer Namen noch einmal unter (Simon, Joseph, Jakob z. B. Mk 15,21.43; 16,1).³⁹ Bis hin zur Landnahme: Mk 6,47 heißt es: „und er (Jesus) allein auf dem Land“. Diese Landbesetzung taucht nun fast notwendigerweise in jener Geschichte auf, wo seine Jünger ihn nur noch „von weitem, wie ein Gespenst“ sehen (V. 49). Das jüdische „Land der Verheißung“ ist ja nach 70 verloren. Wohl hatte Jesus (in den zwei markinischen Brotvermehrungsgeschichten) alles dafür getan, dass das Volk sich „auf dem Land“ (Mk 8,6) bzw. „auf dem grünen Gras“ dieses Landes (Mk 6,39) lagern sollte, doch Volk und Land waren ja zur Zeit des Markus zusammen mit seinem Messias ermordet bzw. zerstört, ruiniert und verkauft worden, also unwiederbringlich verloren.

Der mittlere Ring um die große Sinaiperikope (Mk 9,1-10) sieht folgendermaßen aus: Mk 4,1 ist das Volk noch „auf dem Lande“; Jesus erzählt ihm ein Gleichnis, in dem gleich 14 mal das Wort „hören“ (Höre Israel) vorkommt. Einiges von dem zu Hörenden **fällt** neben den Weg und wird weggefressen, anderes **fällt** auf steinigem Grund und verbrennt, wieder anderes **fällt** unter die Dornen und wird erstickt. Endlich **fällt** auch einiges auf gute Erde. Dieses Gleichnis wird dann den Jüngern noch einmal in eher erbaulicher Weise zugänglich gemacht,⁴⁰ doch wer Markus kennt, hört mehr (oder anders). Wegfressen, verbrennen und ersticken sind im Kontext des jüdisch-römischen Krieges auf jeden Fall auch Aktivitäten des Siegers nach dem **Fall** Jerusalems, und zwar solche, „die keine Vergebung finden“ (V. 12). Dieses Gleichnis ist eine öffnende Klammer. Die schließende ist mit Hilfe der Konkordanz eindeutig auszumachen. Ging es im Gleichnis vor allem um die Begriffe ‚fallen‘ und ‚Erde‘ bzw. ‚Land‘, so finden wir die Kombination dieser Wörter nur noch einmal im Markustext. Am Schluss, auf einem Landgut namens Gethsemani **fällt** Jesus (als Korn des Sämanns) **auf die Erde / aufs**

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ Die Deutung des Gleichnisses (Mk 4,14-20) ist m. E. sekundär.

Land (Mk 14,35). Anders kann Markus „Landnahme“ nach 70 nicht mehr sehen – die Stadt Jerusalem und das Land sind ja ‚gefallen‘, wie die Militärsprache das ausdrückt, der Tempel ist verbrannt und in sich zusammengefallen –, aber als fundamentales Theologoumenon der biblischen Überlieferung wird ‚Landnahme‘ nicht einfach vergessen.

Dass Mk 9,1-10 das Textzentrum ist, dessen Ort ein Berg ist, wo sich Sinai und Zion palimpsestartig überlagern, wurde schon dargestellt. Und, last but not least, dass die äußerste Peripherie des Gesamttextes von der Urgeschichte (Genesis) gebildet wird, lässt sich zeigen durch die verbale Verklammerung von Mk 1,9 (*egeneto*, „so ward es“ [mit dem Licht, das in die Welt kam]) mit Mk 15,33: „Es ward (*egeneto*) Finsternis über dem ganzen Land“.

Ähnlich wie der gesamte Hexateuch ist auch das Buch Exodus ringförmig gegliedert.⁴¹

Im mittleren Teil (IV) stehen die Berggeschichten mit dem Bundesschluss (Ex 17,1 - 24,18), entsprechend Mk 9,2-10. In Teil II und III geht es um Plagen und Befreiung (Ex 6,28 - 16,36): Entsprechend befreit Jesus das geplagte Volk in der vorderen Hälfte des Markusevangeliums von Besessenheit und Krankheit, von Schwerhörigkeit und Kurzsichtigkeit. In Teil V (Ex 25,1 - 32,28) stehen die Bestimmungen für das tragbare Heiligtum, „das portative Vaterland“ (H. Heine), entsprechend dem kathartischen Wirken Jesu im Tempel, das eine gründliche Reform hätte einleiten sollen (Mk 11,11 - 13,2). In Teil VI (Ex 32,1 - 34,35) ist Mose teils abwesend, teils anwesend, was sich entsprechend in Mk 14,7 andeutet: „Mich habt ihr nicht allzeit bei euch“. Das Exodusbuch setzt ein (Teil I) mit genealogischen Listen (Ex 1,1-5) entsprechend der Liste der Zwölf in Mk 3,16ff. und der großen Befreiungszusage (Ex 6,14-27) entsprechend Mk 1,15: „Erfüllt ist die Zeit ...“. Das Buch endet (Teil VII: Ex 35,1 - 40,38) mit der tatsächlichen Ausführung der Bestimmungen für das Heiligtum. Dies entspricht der Tempelweissagung von Zerstörung und Wiederaufbau bei Markus. Den Schluss dieses Teils bildet die Sammlung des wandernden Volkes, die Markus anklingen lässt in 15,40 bzw. 16,7: Das wahre Israel, das bis hierher, d. h. bis unter das Kreuz Jesu gefolgt ist, soll sich in ‚Galiläa‘ versammeln.

⁴¹ Vgl. dazu E. Zenger, Einleitung in das Alte Testament, 3. Aufl. Stuttgart-Berlin-Köln 1998.

Wir haben hier gleichzeitig – und das galt es ja zu zeigen – einige der wichtigsten Leitbegriffe jüdischer Theologie versammelt.

1. den Monotheismus,
2. die Landnahme,
3. das ‚Gesetz‘ vom Sinai,
4. das älteste Credo Israels und
5. den Schöpfungsglauben.

Doch „der dich schuf, wird dich auch loskaufen“, heißt es bei Jesaja, auslösen aus der babylonischen Gefangenschaft (Jes 44,21f.).

6. Die Erlösung:

So wie Israel erst in bzw. nach dem babylonischen Exil, also nach der ersten großen Katastrophe, begann, über ‚Schöpfung‘, also über sein Land, nachzudenken, auch und gerade in der Auseinandersetzung mit anderen Völkern, so beginnt es nach der zweiten Katastrophe (des Jahres 70), als sein Land, das ihm Gott erschaffen hatte, erneut im Chaos versunken war, über ‚Auferweckung / Auferstehung‘ zu reflektieren und damit ein noch neues Grundwort in die ‚Schrift‘ einzubringen.

Mk 6,53 lesen wir: „Nach vollbrachter Reise kommen sie an Land.“ Durch dieses ganze Land rennen Leute und tragen auf Ruhebetten umher alle, denen es schlecht geht, „wann immer sie hörten, er (Jesus) wäre wo (*hoti estin* kann auch heißen: ‚ER-ist-da‘)“. Diese Leute legen ihre Kranken und Schwachen auf die Märkte (*agorai*) und rufen Jesus immer wieder flehentlich herbei, weil sie sein Kleid, und sei es nur den Rand seines Kleides, berühren möchten. „Und so viele auch daran fassten, alle wurden gerettet (*soozein*).“ Eine fast kafkaeske Szenerie wird hier vor unseren Augen entfaltet, wie die Kranken auf den Märkten liegen (wie die jüdischen Sklaven auf den römischen Märkten nach 70) und umhergetragen (*peripherein*) bzw. an den Rand befördert, an die Peripherie gedrängt werden. Rettung, Erlösung geschieht durch das Berühren des Kleides Jesu, und sei es nur „an seinem Rand“, am Rande, wie hier, oder „von hinten“, wie Mk 5,27.

Auch diese Geschichte stellt im Kontext des Markusevangeliums eine öffnende Klammer dar. Die schließende: nachdem man Jesus entkleidet, ihm seine Kleider ausgezogen, ihn nackt gekreuzigt und die Kleider verteilt hat (Mk 15,24), höhnen die Hohenpriester und Schriftgelehrten und sagen: „Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten – der Messias“ (V. 31). Entkleidet, seines messiani-

schen Kleides beraubt, ist der Messias verloren. Die Kleidmetapher, aber – was immer wieder frappierend ist – auch die textmengenmäßige Errechnung der Mitte zwischen der öffnenden (Mk 6,53ff.) und der schließenden Klammer (Mk 15,24ff.) führt den Leser zu jener Perikope, die ausdrückt, was Markus unter Erlösung versteht. Es ist Jesu Einzug in Jerusalem und in den Tempel: Mk 11,1-11. Die messianischen Kleider werden ausgebreitet. Textbasis ist Sach 9,9ff.: „Juble sehr, Tochter Zion, nun kommt dir dein König.“ Erlösung heißt an dieser Stelle bei Sacharja: Vernichtung des Krieges, Frieden für alle Völker, Befreiung der Gefangenen. Markus nimmt die Botschaft der Propheten wieder auf. Die aber stellten ihre Verheißungen nie in den luftleeren Raum, sondern banden sie realpolitisch ein und knüpften sie an sozioökonomische Bedingungen.

Ich komme zum Schluss. Ich möchte versuchen, die bisherigen Ergebnisse noch einmal kurz zusammenzufassen.

Kurze Zusammenfassung der Ergebnisse

Die folgende Graphik stellt dar, inwiefern die Achse des Textes, die aus dem soeben dargestellten „Gipfelgespräch“ zwischen den Exponenten (den „Spitzenpolitikern“) von Judentum und Christentum besteht – welches in dem aufatmenden Satz kulminiert „Es ist gut, dass wir hier sind“ –, als **Spiegel** funktioniert.

Die „Achse der Welt“, die inhaltlich im Zentrum des Markusevangeliums errichtet wird, bildet auch formal seine Achse. Heterotopie als axis mundi!

Mk 9,1-10

„Und zu schauen ward ihnen gegeben...“

8,22-26	Blindenheilung	Blindenheilung	10,46-52
←	Der Blinde wird nach Hause zurückgeschickt.	Der Blinde folgt ihm auf dem Weg vorwärts.	→
7,14-23	Rein und unrein (Sprechhandlung; Kritik an der Praxis der Pharisäer)	Tempelreinigung (Symbolhandlung; Jesu eigene Praxis)	11,15-16
7,24-37	Heilungen in der Dekapolis (Heiden)	Der Tempel ist ein Bethaus für alle Völker.	11,17
7,34	„Da ward geöffnet sein Gehör.“	„Höre Israel“	12,29
7,21f.	Lasterkatalog	Doppelgebot der Liebe	12,28-33
6,1-6	Verwerfung in der Vaterstadt	Verwerfung im Tempel, dem Haus seines wahren Vaters	12,10
7,11	Dies ist <i>korban</i> , d. i. Weihegabe.	Die Witwe am Opferstock.	12,42
6,21	Die weltl. Würdenträger schmarotzen beim Gastmahl des Herodes.	Die geistl. Würdenträger haben Ehrenplätze bei Gastmählern.	12,39
6,48	„Der Wind stand ihm gegenüber“ (<i>enantios</i>).	Er sitzt dem Tempel gegenüber (<i>katenanti</i>).	12,41
5,27	Berühren des Kleides Jesu	Jesus wird entkleidet	15,24
5,6	Proskynese dessen, der die Legion hat	Proskynese der römischen Soldaten	15,19
4,5f.17	Same auf Fels hat keinen Halt	Verleugnung durch den haltlosen Petrus (Fels)	14,68ff.
3,21	Seine Verwandten wollen ihn greifen, weil sie ihn für verrückt halten.	Hohepriester und Schriftgelehrte wollen ihn greifen, um ihn zu töten.	14,2
3,16ff.	Wahl der 12 Jünger	„Alle verließen ihn“	14,50
3,16	Berufung des Simon Petrus	Ein fremder Simon muss das Kreuz tragen.	15,21
3,6	Sie beschließen seine Vernichtung.	Sie verurteilen ihn zum Tod.	14,64
3,4	Die Synagoge schweigt gegenüber Jesus.	Jesus schweigt gegenüber Pilatus.	15,5

BEWEGUNGEN, HETEROTOPIEN UND SPIEGELUNGEN

2,28	Der Menschensohn ist Herr über den Sabbath.	Mit dem Sabbath ist es vorbei, er ist „durch“ (<i>dia-genomenoi</i>).	16,1
2,19f.	Solange der Bräutigam da ist, muss nicht gefastet werden	Die teure Nardensalbe darf an ihn verschwendet werden. Denn „mich habt ihr nicht immer.“	14,4.7
2,15	Er liegt <i>mit</i> den Vielen zu Tisch.	Er liegt zu Tisch ... <i>für</i> die Vielen.	14,17.24
2,6ff.	Man wirft ihm vor, er lästere: „Steig herunter von deinem Gestell!“	Alle lästern: „Steig herunter vom Kreuz!“	15,31f.
1,38	„Ziehen wir anderswohin!“	„Er ist nicht hier!“	16,7
1,29ff.	Die Schwiegermutter im Hause des Simon liegt im Fieber.	Jesus liegt im Haus Simons des Aussätzigen.	14,3ff.
1,35	„In aller Frühe stand er auf, ging hinaus und ging weg.“	„In aller Frühe ... ward er auferweckt .. Er geht euch voraus ...“	16,2ff.
1,13	„Engel bedienten ihn“ (in der Wüste)	„Frauen [...], die ihm gedient hatten, als er in Galiläa war.“	15,40f.
1,1	„Du bist mein lieber Sohn“.	„Dieser Mensch war ein Gottessohn.“	15,39

Am Schluss seines Evangeliums gibt Markus folgenden Hinweis: Mk 16,7 heißt es: *ouk estin hoode*, „er/es ist nicht hier / **hier** ist er/es nicht“, kehrt zurück nach Galiläa, d. h. zum Gottesberg, in die Mitte des Textes, dort werdet ihr ihn/es sehen. Da die griechische Sprache hier kein Personalpronomen benötigt, ist zwar im Kontext der gekreuzigte Jesus Subjekt des Satzes, die Verbform bleibt aber neutral, so dass auf dem Konnotationsweg mitgehört werden kann: „hier ist es nicht“ (des Rätsels Lösung, das Ende der Geschichte). Man könnte an dieser Stelle mit M. de Certeau von einer „Rhetorik des Gehens“ sprechen, die eine „Homologie zwischen den Sprachfiguren und den

Wegfiguren⁴² etabliert. Folgen wir der Anweisung, dann finden wir zurück zu der in Mk 9,1-9 beschriebenen Vision. Im Zentrum der Perikope heißt es: *kalon estin beemas hoode einai*, „schön ist es für uns, **hier** zu sein“. Diese Perikope haben wir „Achse“ genannt. Beide Texthälften des Markusevangeliums (Mk 1,16 - 9,1 auf der einen Seite, Mk 9,11 - 16,8 auf der anderen) lassen sich an dieser Achse spiegeln. Durch diese Spiegelung konnotieren, kontextualisieren, kritisieren, verunsichern und deuten sich einzelne Perikopen, Sätze und Formulierungen gegenseitig; es ergeben sich Echos, Vexierbilder⁴³, eine Vielzahl reziproker Interdependenzen und insgesamt eine Ringkomposition, wobei die Verwandlungsperikope, ausgehend vom bitteren Ende in Jerusalem, in die Mitte gesetzt wird. Durch diese Tektonik entsteht ein Inter- und Paralleltext zur Thora. Gleichzeitig dient die Konzentrik des Gesamttextes sowie einzelner Perikopen dazu, Kernaussagen zu kristallisieren. Diese Kernaussagen müssten programmatisch, also im wahrsten Sinne des Wortes „zentrale Aussagen“ des Evangeliums sein. Nennen wir einige und setzen sie in eine Reihenfolge, die im Unterschied zur narrativen Linearität der Erzählung eine argumentative Bestandsaufnahme ergibt.

„Finsternis ward über der ganzen Erde“ (Mk 15,33). „Noch einen hatte Er (Gott) – einen geliebten Sohn. Den schickte er als letzten ... Jene Bauern aber sprachen zueinander: Das ist der Erbe! Auf, töten wir ihn, und unser wird das Erbe sein!“ (Mk 12,6f.) „So ward es: In jenen Tagen kam Jesus von Nazareth in Galiläa.“ (Mk 1,9) „Er schloss sie (die unschuldigen Kinder Israels) in seine Arme.“ (Mk 10,16) „Ich werde diesen handgemachten Tempel auflösen und innerhalb von drei Tagen einen anderen, nicht handgemachten bauen.“ (Mk 14,58) „Schön ist es, dass wir hier sind.“ (Mk 9,5).

„Der jüdische Messianismus [so G. Scholem] ist eine Katastrophentheorie.“⁴⁴ Die Finsternis über der Erde, die geschah, als Jesus gekreuzigt wurde, ist Metapher für die totale Katastrophe des jüdisch-

⁴² M. de Certeau, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 192f.

⁴³ Vexierbilder dienen nicht nur der Verwirrung des Betrachters; sie machen in aller Regel auch aufmerksam auf Beziehungen der unterschiedlichen Wahrnehmungen im Sinne einer auflösbaren Spannung. Vgl. R. Barthes, *S/Z*, Frankfurt a. M. 1987, 9: „Einen Text interpretieren, heißt [...] abzuschätzen, aus welchen Pluralen er gebildet ist.“

⁴⁴ G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. 1970, 96.

römischen Krieges. Die Bauern⁴⁵, die eigentlich „Landpfleger“ (so der Titel des Pontius Pilatus) sein sollten, töteten den wahren Erben des Landes (das jüdische Volk, den „Sohn Gottes“). Der messianische Exponent dieses Volkes (Jesus) kam und erbarmte sich der Kinder Israels, die „wie Schafe, die keinen Hirten haben“ (Mk 6,34) nicht mehr bei klarem Verstand sind (Mk 5,15). Die Mehrzahl dieser Kinder wollte aber nicht hören (Mk 8,18). Nun ist der von Hand gemachte Tempel zerstört und den einzigen Ausweg aus der Katastrophe sieht der Evangelist Markus darin, eine neue Ebene zu finden – zumindest gesprächsweise –, einen Ort, an dem die große Stimme vom Sinai gehört wird. Die Propheten waren ihr Sprachrohr. Sie wurden geprügelt, geschändet und getötet. Zuletzt kam die große Stimme des gekreuzigten Jesus. Sie war gekennzeichnet durch Thora-gerechtigkeit. In ihr wäre „Auferstehung“ aus jeder Katastrophe möglich. Aber niemand weiß, wie das gehen soll. Immerhin wird darüber gestritten und diskutiert (Mk 9,10). Und das tun wir hier (*beemas boode*) heute ja auch.

⁴⁵ Kaiser Vespasian, der mit Hilfe seines ältesten Sohnes, des Feldherrn Titus, den jüd.-röm. Krieg führte und mit dem Tempelschatz die leeren Staatskassen auffüllte, war von Haus aus ein jugoslawischer Bauer. Am Tag, als Jerusalem fiel, sank der Goldpreis im gesamten römischen Reich um die Hälfte (vgl. dazu Flavius Josephus).

TEIL III:
WIE DIE MACHT FUNKTIONIERT

FRANZ J. HINKELAMMERT
DAS VERNEINTE SUBJEKT UND SEINE
RÜCKKEHR

Vor einigen Jahren kam in Lateinamerika und der Karibik die Diskussion über das Subjekt, genauer gesagt über den Menschen als Subjekt auf. Diese Diskussion hatte viel mit der Kritik am bisherigen Subjektbegriff zu tun, d. h. mit der Kritik am Begriff eines gesellschaftlichen Subjekts als Klasse oder Volksbewegung, denn der so verstandene Subjektbegriff war eng mit dem Klassen- und Bewegungsbegriff verwoben, der in diesen das Subjekt des Wandels oder der Revolution sah.

Ohne sich von diesen Subjektkonzeptionen gänzlich zu lösen, tauchte mit dessen Kritik doch eine andere Dimension des Subjekts auf. Mit den Worten Camus' könnte man sagen: Das Subjekt als Rebellion. Rebellion bedeutet nicht notwendigerweise Revolution, sie bedeutet jedoch eine Haltung der Distanzierung, von der aus neue Antworten gegeben werden können. Jede Alternative setzt eine solche Rebellion voraus.

Die Diskussion über diese neue Dimension des Subjektbegriffes lässt sich bereits in den 80ern in Lateinamerika und der Karibik nachweisen, und seitdem existiert am DEI¹ ein Diskussionsforum, das sich mit dieser Thematik beschäftigt. Je mehr sich die so genannte Globalisierungsstrategie durchsetzte, desto dringlicher wurde der Verweis auf den Menschen als Subjekt und in besonderer Weise als

¹ Ökumenisches Forschungsinstitut in SanJosé, Costa Rica.

durch die Logik dieser Globalisierungsstrategie verneintes Subjekt. Alle durch den Globalisierungsprozess verursachten Krisen – die Krise der Ausgrenzung, die Unterhöhlung sämtlicher sozialer Beziehungen und die Umweltkrise –, sind aufs Engste mit der Negation des menschlichen Subjektes verwoben.

Angesichts dieser Globalisierungsstrategie haben wir viel über die Notwendigkeit von Alternativen und deren Umsetzungsmöglichkeiten gesprochen. Es ist offensichtlich, dass solche Diskussionszusammenhänge fehlen, und im DEI haben wir versucht, an diesen Diskussionen teilzunehmen und sie voranzutreiben. Trotzdem können wir in diesem Zusammenhang die offenen Fragen nicht leugnen. Weshalb werden Alternativen benötigt und was treibt uns voran, diese zu verwirklichen?

Eine heute weit verbreitete, zynische Antwort lautet: Es steht nichts auf dem Spiel. Wenngleich Werte wie Gerechtigkeit u. ä. in aller Munde sind, stehen gerade sie in einem widersprüchlichen Verhältnis zur Wirklichkeit: Sie stören nur, denn sie sind bloße ‚Werturteile‘, die keiner Wissenschaft standhalten. So erhält ein Realismus des Typus von Realpolitik wieder Einzug in die gesellschaftlichen Debatten, den wir von der Zeit Bismarcks bis zu Kissinger her kennen. Die Werte hindern uns daran, Realisten zu sein. Und genau darin liegt der Zynismus, dem wir gegenwärtig entgegenstehen. Auf diese Weise werden sämtliche Alternativbewegungen als zutiefst realitätsfremd und äußerst gefährlich gebrandmarkt. Denn sie hindern daran, realistisch zu sein.

Angesichts solcher realpolitischen Haltung ist es nutzlos, von Werten zu sprechen, denn solche Rede verkommt zu gewöhnlichen Sonntagspredigten. Dadurch verlieren unsere Diskussion über Alternativen und unsere Veränderungskraft an Gehalt. Auch wenn die Diskussion von Alternativen und das Beharren darauf unerlässlich ist, bedarf sie einer Untermauerung oder mit anderen Worten, man muss Rede und Antwort über das Warum der Alternative stehen. Diese Begründung können wir nicht einfach voraussetzen, auch wenn sie uns offensichtlich erscheint. In der Tat setzen wir ja die Geltung von Werten voraus, die sich allerdings auflösen. Diese Auflösungserscheinung untergräbt jeden Versuch, Alternativen zum Globalisierungssystem zur Geltung zu bringen.

1. Das Subjekt als Dimension des Menschen

An dieser Stelle setzt die Diskussion über das Subjekt als Dimension des Menschen ein, und ich möchte hier einige Ergebnisse vorstellen, die selbstverständlich noch vorläufigen Charakter haben. Insgesamt geht es mir darum zu zeigen, dass der so genannte politische Realismus der ‚Realpolitik‘ komplett illusorisch ist. Die der Globalisierungsstrategie entsprechende Politik führt uns im Namen eines falschen Realismus in Situationen, deren Nachhaltigkeit stetig schwindet und die selbst die Möglichkeit der Selbstzerstörung der Menschheit nicht ausschließen. Genau dieser sich verbreitende Realismus ist es, der in zerstörerischen Illusionen mündet.

Heutzutage das verneinte Subjekt wiederzugewinnen, ist kein Werturteil, sondern kommt vielmehr der Forderung gleich, einen verlorengegangenen Realismus wiederzufinden. Ich werde also die Perspektiven dieser Wiedergewinnung des Subjektes, so wie sie sich uns heute darstellen, zusammenzufassen versuchen.

In diesem Zusammenhang prägte der Anglikanerbischof Desmond Tutu, der eine entscheidende Rolle beim Kampf gegen die Apartheid in Südafrika spielte, die knappe Formel: „Ich bin nur, wenn auch Du bist“. Dies ist genau die Bedeutung für „Menschheit“, so wie die Afrikaner es mit ihrem Begriff „ubuntu“ zum Ausdruck bringen: „Ich bin ein Mensch, weil auch Du ein Mensch bist.“

Hierbei handelt es sich keinesfalls um eine moralische oder ethische Behauptung, wenngleich wir moralische und ethische Schlüsse daraus ziehen können. Es handelt sich vielmehr um eine Behauptung über die Wirklichkeit, in der wir als Menschen leben. „Ich bin nur, wenn auch Du bist“ ist eine Aussage über das, was ist und in diesem Sinne ein empirisches Urteil. Aus dieser Aussage über die Wirklichkeit ergeben sich bestimmte Verhaltensmuster, aber sie verdanken sich der Wirklichkeit und nicht bestimmten Werturteilen. In diesem Sinne ist diese Kurzformel ein Ruf, nicht die Werte, sondern die Wirklichkeit anzunehmen. Von diesem Realismus lassen sich bestimmte Werte ableiten, denn die Entscheidung für diesen Realismus impliziert, unser Leben zu bejahen. Möglich wäre auch eine Gegenentscheidung. In diesem Falle müsste ich allerdings den Selbstmord – wenn auch zeitlich verzögert – als Folge der Ermordung des Anderen

in Kauf nehmen. Realismus bedeutet somit, Rechenschaft über diese Wahlmöglichkeit abzulegen und sich für das Leben zu entscheiden.

Die Kurzformel von Tutu impliziert also folgende Behauptung über die Wirklichkeit: Der Mord ist Selbstmord. Es fällt auf, dass die Behauptung „Der Mord ist Selbstmord“ keine bestimmte Ethik impliziert, sondern vielmehr die Wirklichkeit als objektive Realität charakterisiert, und sich dabei auf ein empirisches Urteil stützt. Die so beschriebene Wirklichkeit wird als Zirkel verstanden, insofern die von mir abgeschossene Kugel den Anderen durchdringt, die Erde umkreist, um sich dann in meinen Rücken zu bohren. Die Globalisierung beschleunigt hierbei nur die Geschwindigkeit der Kugel und verkürzt somit das Intervall zwischen dem Abschuss und dem Eindringen der Kugel in meinen Rücken immer mehr.

Das empirische Urteil, das die Schlussfolgerung nach sich zieht, Mord sei Selbstmord, basiert auf keinerlei Berechnung. Denn keine Berechnung führt zu diesem Ergebnis. Vielmehr handelt es sich um einen Urteilstyp, der von David Hume als ‚Schlussfolgerung des Geistes‘ bezeichnet wurde. Es ist ein Urteil, das die Wirklichkeit als eine kreisförmige Realität bestimmt und dabei jenseits der Berechnung liegt. Es ist somit ein Postulat der praktischen Vernunft.

Deshalb heißt das Bewusstsein von der Globalität der Erde: Der Mord ist Selbstmord. Innerhalb dieser Globalität können wir nicht anders, als unser Leben zu bejahen, und indem wir dies tun, drängen sich die Alternativen und ihre Notwendigkeit auf. Demnach handelt es sich um ein konstitutives Urteil über jede Form von Widerstand. Aber eben nicht nur des Widerstandes, sondern auch des Zynismus, denn man kann dagegen optieren und im Zynismus enden.

Es scheint also, als gäbe es eine weitere Position, die die Tatsache leugnet, Mord sei Selbstmord. Hierbei handelt es sich um die dem Interessenskalkül zugrundeliegende Position im Namen des Marktes. Das Interessenskalkül stellt ein Gegenurteil auf: Indem ich den Anderen besiege, gewinne ich. Demnach ist der Mord kein Selbstmord. Aber auch dieses Gegenurteil impliziert ein Urteil über die gesamte Wirklichkeit oder, mit Hume gesprochen, eine Schlussfolgerung des Geistes. Es behauptet, dass die von mir auf den Anderen abgeschossene Kugel ihn durchdringen wird, ohne zurückzukehren und mich zu treffen. Letzten Endes gewinne ich, wenn ich den Anderen besiege und ihn an Ende töte. Die gesamte bürgerliche Wettbewerbstheorie

setzt genau dies voraus, denn ihr liegt ein ebenes und flaches, präkopernikanisches Weltbild zugrunde, das in einer immer globaler und demnach runder werdenden Welt äußerst vereinfachend erscheint. Der innerhalb des Marktwettbewerbes stattfindende Todeskampf wird als Antrieb des allgemeinen Interesses proklamiert, wodurch der Kampf um die Ermordung des Anderen zur Quelle des Lebens wird. Private Laster – öffentliche Tugenden. Die unsichtbare Hand garantiert uns, dass die Wirklichkeit genauso ist, d. h. in diesem Falle, dass der Mord kein Selbstmord ist. Auch dies ist ein Postulat der praktischen Vernunft, aber eines, das im Widerspruch zum ersten steht.

So kommt es, dass wir es mit zwei widersprüchlichen Postulaten der praktischen Vernunft zu tun haben: Das erste behauptet, Mord sei Selbstmord, während das zweite bekräftigt, dass der Mord die Bejahung des Lebens seitens des Mörders sei. Wenn sich aber die beiden Postulate aus empirischen Urteilen ergeben und ihre Ergebnisse widersprüchlich sind, dann muss eines der beiden falsch sein. Die Tatsachenurteile, die immer auf Interessenskalkül basieren, können in diesem Zusammenhang keine Entscheidung herbeiführen. Und so drängt sich die Notwendigkeit einer Entscheidung auf, die nicht ethisch ist. Es ist ähnlich der Wette von Pascal, aber auch diese impliziert ein Urteil über die Wirklichkeit, eine sog. Schlussfolgerung des Geistes. Es ist das Urteil, dass der Realismus zum Erhalt menschlichen Lebens nur einem Postulat entspringen kann, nämlich: Mord ist Selbstmord.

Dieses Postulat begründet eine Ethik, in der der Mensch als Subjekt erscheint, das sein Leben bejaht. Er wird zum Subjekt, indem er den Kampf für das Nicht-Morden als Quelle des Lebens behauptet, woraus das Gemeinwohl erwächst. Dennoch muss er dafür kämpfen und in diesem Kampf um das Nicht-Morden ragt das Bedürfnis nach einer Ethik des Lebens hervor. Es handelt sich um einen von der Rebellion her ausgetragenen Kampf: Ich rebelliere, danach existieren wir bzw. wir rebellieren, danach kann man existieren. Daraus folgt der Kampf für eine Gesellschaft, in der alle Menschen Platz haben und in der die Umwelt bewahrt wird. Ebenfalls folgt daraus, dass dieser Kampf nur ein solidarischer sein kann: Das Ziel ist immer die Ausrichtung auf eine Wirklichkeit, in der der Mord Selbstmord ist.

Dies verstehen wir also unter der Rückkehr des Subjekts, des Menschen als Subjekt: Die Bejahung seines Lebens ausgehend vom Pos-

tulat, dass der Mord Selbstmord ist. Subjektwerdung ist demnach stets ein intersubjektiver Akt. Es gibt kein einzelnes Subjekt und das Ich-Subjekt sprengt die Grenzen des Ich-Individuums. So wird ausgehend von dieser Analyse deutlich, dass das, was wir gegenwärtig erleben, die Negation des Subjektes ist, ohne dass dies hieße, das verneinte Subjekt würde aufhören zu sein. Vielmehr erscheint es jetzt in Form des Anti-Subjekts, des Hasses gegenüber dem Subjekt, des Subjektes, das sich selbst leugnet, bzw. der Selbstzerstörung des Subjekts. „Negatio positio est“. Die „positio“ spiegelt das Verneinte in umgekehrter Form wider. Es verlässt nicht die Negation, vielmehr potenziert es sie.

Goya schrieb einst den berühmten Satz: „Der Traum der Vernunft bringt Monster hervor.“ Dieser Satz birgt eine Ambivalenz in sich, da Traum sich auf das Träumen oder auf den Schlaf beziehen kann. Ich verändere diesen Satz, ohne behaupten zu wollen, dass dies mit der Absicht von Goya übereinstimmt. ‚Das Träumen über die Vernunft bringt Monster hervor‘. Nach wie vor ist dieser Satz bezüglich der Bedeutung von Vernunft ambivalent. Ich verändere ihn nochmals: ‚Das Träumen der instrumentell-berechnenden Vernunft bringt Monster hervor. In der Tat, die Irrationalität des Rationalisierten wird unsichtbar durch die Produktion von Monstern. Es sind Monster, die in umgekehrter Form das verneinte Subjekt repräsentieren, denn die Rationalisierung der Irrationalität bringt Monster hervor und ist deren innerstes Wesen.

2. Das Anti-Subjekt als Produzent von Monstern

Seit den 80ern lässt sich eine fieberhafte Produktion von Monstern durch das System der Globalisierung beobachten. Diese Produktion scheint das andere Gesicht dieses Systems zu sein. Das System träumt von Monstern und es produziert sie überall dort, wo Hindernisse auf seinem Wege auftauchen und als Störung empfunden werden.

Nach dem Golfkrieg ist die Verteidigung der Menschenrechte zu einem subversiven Akt geworden, zu dessen Gegnern selbst die öffentliche Meinung zählt. Die Friedensbewegung wurde als die eigentliche Gefahr denunziert und der nun begonnene Krieg wurde als

‚Krieg für den Frieden‘, als ‚humanitäre Intervention‘ bzw. als der einzig realistische Weg, um den Frieden zu sichern, vorgestellt. Daraus folgt, dass diejenigen, die für die Einhaltung der Menschenrechte und des Friedens eintreten, als Befürworter des Terrorismus denunziert werden. Frau Robinson musste in ihrer Funktion als Anwältin der Menschenrechte bei der UNO abdanken, weil sie die Einhaltung der Menschenrechte für die Kriegsgefangenen von Afghanistan einforderte, die in das Lager von Guantánamo verschleppt wurden und im schwarzen Loch der us-amerikanischen Geheimdienste verschwanden. Hat Frau Robinson etwa nicht deutlich gemacht, dass sie mit den Kriegsgefangenen sympathisierte?

Die Projektion von Monstern ist überall möglich: So wurde z. B. General Noriega zum Angelpunkt des Weltrogenhandels und zum einzigen noch in Lateinamerika agierenden blutigen Diktator erklärt: Wenn er verschwände, würde das Drogenproblem endlich bekämpft werden können und die Demokratie weltweit sicher sein. Inzwischen hat sich Noriega auf seine wirklichen Dimensionen reduziert, und wir können erkennen, dass er ein gewöhnlicher Diktator war, im Weltrogenhandel eine Figur dritten Ranges, der diese Position überdies nur mit Hilfe der DEA, der us-amerikanischen Antidrogenpolizei, einnehmen konnte.

Präsident Bush (Senior) behauptete, Hussein sei ein neuer Hitler, der die viertgrößte Armee der Welt aufgebaut habe und damit drohe, die Welt zu erobern. Heute ist auch Hussein auf gewöhnliche Maße zurückgeschrumpft worden, und wir sehen, dass er eben nicht ein singulärer Krimineller wie Hitler war und dass sich seine Armee nahezu wehrlos der Todesmaschinerie gegenüber sah, die von den us-amerikanischen Streitkräften an den Grenzen zum Irak aufgebaut wurde.

Etwas neueren Datums ist die Projektion Bin Ladens zum Herrn einer allgegenwärtigen terroristischen Weltkonspiration. Auch sie verblasst immer mehr, und heute wird kaum noch über Afghanistan gesprochen. Gegenwärtig wird das Monster Hussein als Garant der „Achse des Bösen“ wiederbelebt. All diese verschwinden wieder, aber das eine gibt einem anderen, neuen die Hand. Die Art, wie sie auftauchen, lässt sie als Zielscheibe der sie bekämpfenden Todesmaschinerie erkennen. Eine Todesmaschinerie, die sich bereits in den 80ern während des Angriffes auf Libyen und der Invasion in Panama 1989

offenbarte, auch wenn sie erst im Golfkrieg ihr ganzes Zerstörungspotential zeigte. Diese Maschinerie ist ebenso mobil, wie es die *maquiladoras* in der gesamten Dritten Welt sind. Sie kann sich überall hinbegeben. Ständig ist sie auf der Suche nach neuen Zielen. Sie konnte in den Irak zurückkehren, genauso wie sie sich nach Kolumbien aufmachen kann. Ihre Führungsriege schließt weder China noch Russland als mögliche Orte der Todesproduktion aus.

Zeiten schwacher Konjunktur an der New Yorker Börse sind bevorzugte Phasen für das Funktionieren der mobilen Todesmaschinerie. Wenn sie damit beginnt, Tote zu produzieren, lebt die Börse wieder auf. Die Börse ist ein Moloch, der vom Tod von Menschen lebt. Es ist also offensichtlich, dass es der Monster bedarf, um die Todesmaschinerie zu legitimieren, und dabei müssen die Monster derart böse sein, dass diese Maschinerie unumgänglich als einzige mögliche Antwort erscheint.

Gegenwärtig wird eine Hydra aufgebaut, deren Köpfe momentane Monster sind. Wenn ihr ein Kopf abgehauen wird, wächst ein anderer nach und deswegen muss die Todesmaschinerie ständig alle Köpfe verfolgen, um sie zu enthaupten. Bei diesem Supermonster handelt es sich um die weltweite Terroristenverschwörung, die überall und jederzeit zuschlagen kann.

Wenn eine Verschwörung zu Ende geht, bedarf die Macht einer neuen, um sich grenzenlos und ohne jegliche Bindung an Menschenrechte entfalten zu können. Es scheint so, als sei heute und in naher Zukunft die terroristische Konspiration ein Instrument, das die grenzenlose Ausübung der Macht ermöglicht. Man hat bereits damit begonnen, die globalisierungskritischen Bewegungen dieser terroristischen Konspiration zuzuzählen. Wir laufen Gefahr, dass die Monster am Ende alle auffressen, und folgerichtig auch die, die sie auf andere projizieren. Es sind Tote, die befehlen.

Hinter einer jeden Weltkonspiration lässt sich stets ein universeller Teufel finden. Präsident Bush Junior tritt als Prediger gegen diesen Teufel auf und verhält sich dabei ähnlich wie es einst Reagan tat, indem er in seinen Gegnern „the evil’s face“ (das Antlitz des Bösen bzw. des Teufels) sieht. Demnach stellt sich der Kampf gegen die Weltverschwörung als ein großer Exorzismus dar, und als er über diesen Exorzismus sprach, erzählte Bush, dass er vor seiner Rede

einen Regenbogen gesehen habe, woraus er schloss, „God is smiling on us today.“ (Gott lächelt uns heute an)².

Wenn heute eine Anti-Teufel-Propaganda entfacht wird, dann geht es nicht einfach um etwas Metaphorisches. In der Tat ist der Teufel Bush's das Monster, das die instrumentelle Vernunft beim Träumen schafft. Alles, was als Störung der entfesselten instrumentellen Vernunft wahrgenommen wird, offenbart sich im Traum dieser Vernunft als Teufel. Das System träumt seinen eigenen Teufel. Die Weltverschwörungen sind Teil dieses Traumes der instrumentellen Vernunft, die die Welt verwüsten.

Die us-amerikanische Gesellschaft lässt sich stark vom Kampf gegen den Teufel in all seinen menschlichen Dimensionen faszinieren. In vielen christlich-fundamentalistischen Bewegungen der USA haben religiöse Veranstaltungen oft exorzistischen Charakter. Genau dies bestimmt gegenwärtig die Weltpolitik, die ihre Rationalität dadurch verliert, dass sie auf den Kampf gegen den Teufel reduziert wird, dessen Antlitz die terroristische Weltverschwörung ist. Und weil man, um das Monster bekämpfen zu können, selbst zum Monster werden muss, muss man gegenwärtig zum Teufel werden, um eben den Teufel bekämpfen zu können. Mit anderen Worten: Dieser Kampf kennt keine Grenzen. Alles ist erlaubt.

Diese Monsterprojektionen sagen uns nichts bzw. sehr wenig über Bin Laden, Al-Qaeda, Noriega oder Hussein. Genauso wenig sagen sie etwas über eine Weltverschwörung aus. Also drängt sich die Frage auf, worüber sie eigentlich etwas aussagen?

In der Tat sind die Projektionen nicht gänzlich leer oder nur einfache Lügen. Wenngleich sie nichts bzw. sehr wenig über diejenigen aussagen, auf die sie projiziert werden, so sagen sie doch etwas aus: nämlich über den, der sie projiziert. Als also Präsident Bush (Senior) auf diese Weise Hussein mit Hitler verglich, die Bevölkerung der USA ihm dabei folgte, und nicht zuletzt als sich die Völkergemeinschaft fast ausnahmslos diese Projektion zu eigen machte, dann sagte uns dies sehr wohl etwas über Bush Senior, die USA und die Völkergemeinschaft aus.

Dabei darf man nicht vergessen, dass diese Art von Projektionen stets etwas voraussetzen, nämlich dass man, um die Monster bekämp-

² Nach CNN, Internet, Saturday, November 23, 2002, Posted 12.13PM EST.

fen zu können, selbst zum Monster werden muss. Bereits Napoleon sagte: „Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans.“ (Um die Partisanen bekämpfen zu können, müssen wir alle Partisanen werden).

Wahrscheinlich projizieren beide sich bekämpfenden Seiten ein gegenseitiges Monsterbild voneinander. Somit verwandeln sich beide in Monster, um das jeweilige Monster bekämpfen zu können. Dies bedeutet keineswegs, dass beide im Recht sind. Im Gegenteil, keine der beiden Parteien hat Recht, weil die polarisierende Projektion gegenseitig Ungerechtigkeit im Namen der Gerechtigkeit hervorbringt. Diese ‚justitia infinita‘ agiert auf beiden Seiten nach der selben Logik und sie ist niemals wahr, auch wenn der Andere, auf den das Monster projiziert wird, tatsächlich als Monster erscheint. Die Lüge ist ebenfalls ein Produkt des Mechanismus: selbst zum Monster werden, um Monster zu bekämpfen.

Es ist das Anti-Subjekt, welches das Monster auf andere projiziert, um das Subjekt zu beschwichtigen. Das Subjekt verschwindet nicht, sondern wird vielmehr in dieses Anti-Subjekt verwandelt, das seinerseits das Monster auf andere projiziert, um selber zum Monster zu werden. So ergibt sich, dass die Negation des Subjektes Monster hervorbringt, die als Ersatzsubjekte Fetische sind. Fetische, die leben und wirken.

Als Ergebnis hiervon taucht die Rationalität der Panik auf, die von Kindleberger meisterhaft beschrieben wurde: „Wenn alle wahnsinnig werden, besteht das Rationale darin, selbst wahnsinnig zu werden.“³ Hierbei handelt es sich um eine zwingende Kraft des totalisierten Wettbewerbs, die sich im Leerlauf befindet. Diese Rationalität des Wahnsinns versperrt jeden möglichen Ausgang. Kindleberger: „Jeder Marktteilnehmer trägt zum Untergang aller bei, indem er sich selbst zu retten versucht.“⁴

³ Kindleberger zitiert an dieser Stelle einen Börsenmakler, der sagte: “When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure“. Kindleberger, Charles P., *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crisis*. New York, Basic Books, 1989, S. 33, 38, 45, 134.

⁴ “Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all.“. A. a. O., S. 178. Trotz allem erschrickt er angesichts der Folgen und reduziert sie zu Einzelfällen: “[...] I conclude that despite the general usefulness of the assumption of

Und wenn jeder dazu beiträgt, dass alle untergehen, dann trägt jeder zum eigenen Untergang bei, weil jeder Teil der anderen ist und den anderen mögliche Auswege versperrt. So gerät die Wirklichkeit außer Acht und wird zerstört.

Allerdings, wenn einer dem anderen den Ausweg versperrt, dann ändert der Wettbewerb seine Logik, denn wo kein Ausweg mehr möglich ist, läuft jeder los, um sicher zu gehen, als letzter zu fallen. So kommt ein Kampf zustande, der nicht mehr nach Auswegen sucht, sondern in dem nur noch danach getrachtet wird, als letzter zu fallen. Sämtliche Horizonte sind verschlossen und alle haben dazu beigetragen. Man hat somit auf einen möglichen Ausweg verzichtet, damit sich der Stärkere als letzter durchsetzen kann, in der vagen Hoffnung, dass sich doch noch ein unerwarteter Ausweg auftut.

Im Kolosseum in Rom existierte ein grausames Spiel, das einer Parodie dieser gegenwärtigen Weltsituation ähnelt. Hundert Gladiatoren mussten jeder gegen jeden gleichzeitig kämpfen, bis niemand mehr am Leben war. Sollte einer diesen Kampf überlebt haben, wurde er enthauptet. Trotzdem gab es eine kleine Hoffnung, denn der Kaiser konnte in allerletzter Sekunde den Daumen heben, um das Spiel zu beenden, wodurch der letzte am Leben bleiben konnte. Dieses Spiel hieß „sine missione“⁵, ein Spiel ohne Ziel, ohne Sinn. Heutzutage gibt es zahlreiche Computerspiele, die dem einstigen Kolosseumspiel sehr ähneln.⁶

Gegenwärtig ist die ganze Welt an einem solchen „sine missione“-Spiel beteiligt, das viel grausamer ist als das Spiel der Römer. Das Wasser, der Weizen, das Erdöl, die Gene, scheinbar alles kann ein Mittel sein, um die anderen zu unterdrücken. Deswegen kämpft man nicht wegen eines spezifischen Interesses, sondern man kämpft um alles. Das Imperium versucht diejenigen, die überleben können, als die letzten zu bestimmen und bestimmt zugleich denjenigen, der als letzter fallen wird. Es ist wie die Hoffnung des letzten Gladiators:

rationality, markets can on occasions [...] act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally.” A. a. O., S. 45.

⁵ Die Information zu diesem Spiel verdanke ich Elsa Tamez.

⁶ Es gibt ein Computerspiel Namens ‘robot coliseum (rk12-2)’, das wie folgt wirbt: “Make your own robots to fight to death in the arena.“ Das Spiel stammt von Ryan Koopmans, koops@e-brains.com. Häufiger sind allerdings Spiele, die nach Art der ‘arcade’ zu spielen sind und alle gleich verlaufen: Einer gegen alle bis zum Tod.

dass es einen Kaiser geben möge, der seinen Daumen hebt, um einen Ausweg zu ermöglichen.

Diese Hoffnungen wirken wie Betäubungsmittel. Im Jahre 1992 erklärte Bush Senior während des Umweltgipfels in Rio de Janeiro: „Auch wenn sich die Erde erwärmt, werden die reichen Länder dank ihrer Technologien Lösungen finden.“⁷ In diesem Falle nimmt die Illusion des technologischen Fortschritts den Platz des Kaisers ein mit der Aufgabe, die von der maßlosen Anwendung dieser Technologien verursachten Schäden zu heilen. Die christlichen Fundamentalisten der USA, welche die Fundamentalisten des Marktes begleiten, kennen auch einen anderen Kaiser, der im letzten Augenblick nach diesen Quälereien den Daumen zu heben vermag: Christus kommt!

Es ist bekannt, dass das Morden Selbstmord ist, aber man versucht die Zwischenzeit zwischen Mord und Selbstmord zu verlängern, um weiter morden zu können. Hier scheint das Anti-Subjekt die Stelle des Subjekts eingenommen zu haben, ohne dass es einen Weg zurück gibt.

Auf ihrem Weg durch die Welt träumt die instrumentelle Vernunft alle Hindernisse auf ihrem Weg als Monster, um sie beseitigen zu können. So gelingt es ihr, alle möglichen Alternativen leicht in zu beseitigende Monster zu verwandeln. Konkrete Probleme – v. a. die Ausgrenzung der Bevölkerung und die Umweltzerstörung –, deren Lösung nach Alternativen verlangt, werden in den Hintergrund gerückt, wodurch sie im Vergleich zum Kampf gegen die Monster an Wichtigkeit verlieren. Die konkrete Wirklichkeit selbst verschwindet, und genau dies öffnet der instrumentell-kalkulierenden Vernunft einen grenzenlosen Weg. Deswegen kann es keinen Ausweg geben, ohne zuvor diese Projektionen zersetzt zu haben. Die bloße Diskussion über Alternativen reicht hierfür alleine nicht aus.

⁷ Nach Mohamed Larbi Bougerra «Au service de peuple ou d'un impérialisme écologique», in: *Le monde diplomatique*, Mai 1992, S. 9.

3. *Die Krankheit des Gegenwillens*

Es erscheint der Gegenwille. Aber statt zurückzukehren, verwandelt sich das Subjekt in ein Monster, um gegen das von den anderen projizierte Anti-Subjekt-Monster zu kämpfen. Es stellt sich dem Anti-Subjekt, indem es das Monster im Anti-Subjekt erblickt. Deswegen muss es, wie bereits erwähnt, selber zum Monster werden. Krankheiten und Verbrechen tauchen auf, ja selbst die Verbrechen scheinen eine Krankheit zu sein, weil solche Monster nicht einfach getötet werden können. Wie im griechischen Mythos wachsen der Hydra für jeden abgehauenen Kopf sieben neue nach. Daher die Notwendigkeit, solche Monster aufzulösen. Die Verwandlung des Anti-Subjektes in ein Monster, um gegen das projizierte Monster kämpfen zu können, reproduziert nur das Anti-Subjekt.

Diese Reaktionen des Gegenwillens besitzen weder ein Projekt zur Gesellschaftsveränderung noch rational erarbeitete Ziele. Vielmehr sind sie eruptiv und erhalten dadurch sehr leicht einen Parodiecharakter. Es sind Parodien, auch wenn ihre Akteure sich dessen nicht bewusst sind: Parodien des Anti-Subjekts. Es gibt einige auffällige Fälle, auf die ich kurz eingehen möchte.

Der erste Fall, der mir seit langem auffällt, ist das Phänomen der Amokläufer. Es hat seit Ende der 70er stark zugenommen, in den 80ern zunächst in den USA. Irgendjemand greift zur Waffe, tötet einige ihm unbekannte Menschen und begeht anschließend Selbstmord. In den folgenden Jahren weitete sich dieses Phänomen nach Japan, Europa, Kanada, China und Afrika aus. Seit Mitte der 90er lässt es sich auch in Palästina beobachten. Auch wenn dieses Phänomen ursprünglich aus den USA kommt, beobachten wir es in anderen Kulturen und auf allen Kontinenten. Es handelt sich dabei um einen neuen Terrorismus, der scheinbar ohne Grund mordet, und mit dem Selbstmord des Mörders endet. Es ist „teatrum mundi“, aber es ist ein Theater im Stile des Kolosseums, d. h. ein Spiel, bei dem die Spieler sterben.

All diese Amokläufe – man könnte auch sagen: Selbstmord-Morde – sind Variationen ein und desselben Themas, das sich in der These komprimieren lässt: Mord ist Selbstmord. Die Amokläufer halten uns die große Wahrheit vor. In den 30er Jahren verkündete André Breton: „Die einzige vernünftige (surrealistische) Tat von heute besteht

darin, eine Pistole zur Hand zu nehmen und wild um sich herum auf die Menschen zu schießen.“ Er kannte noch nicht das Ende der Geschichte, denn sonst hätte er hinzugefügt, dass man am Ende sich selber hinrichten müsse. Die jetzigen Amokläufer haben diese Tat, vor der Breton warnte, vollendet.

Dessen ungeachtet sagen uns die Mörder nichts als die Wahrheit, wenn sie uns zeigen, dass der Mord Selbstmord ist. Sie sind wie Hamlet, denn auch wenn es Wahnsinn ist, hat es Methode. Außerdem kommt hinzu, dass sie die einzigen sind, die eine Wahrheit aussprechen, die niemand zu hören gewillt ist. So hinterlassen sie ihr ‚Mene-tek-el‘ an der Wand und wenn man es entziffert, liest man: Mord ist Selbstmord. Wenn die Besonnenen nicht die Wahrheit aussprechen wollen, dann sind es die Wahnsinnigen, die sie verkünden.

Angesichts einer Welt, die Raketen-Schutzschilde baut, um töten zu können, ohne Selbstmord begehen zu müssen, tritt die Wahrheit ans Licht, dass Mord Selbstmord ist. Diese Wahrheit äußert sich als Parodie. Es ist eine umgekehrte Wahrheit. Angesichts der Tatsache, dass der Mord Selbstmord bedeutet, optiert der Amokläufer für das Morden und den anschließenden Selbstmord. Er selbst ist zu keiner anderen Option fähig, obwohl er die Alternative sichtbar macht. Er zeigt das Subjekt, um es mit dem Amoklauf zu negieren.

Ich möchte auf ein zweites Beispiel dieser Parodie kurz eingehen. Es handelt sich dabei um den Scharfschützen, der aus großer Entfernung und sicherem Platz 12 Menschen, eine Person nach der anderen hinrichtete. Alles war eine große Parodie der in Washington regierenden Kaiser. Sie zielen aus sicherer Entfernung, sie schießen gegen ganze Länder – und zwar nicht nur mit einer Kugel, sondern mit ganzen Armeen – und löschen sie von der Landkarte. Sie begannen 1991 in Panama mit der Vernichtung des Hauptstadtviertels Los Chorrillos. Anschließend peilten sie den Irak an und löschten ihn von der Landkarte. Danach geschah das gleiche in Serbien, Afghanistan und Palästina und heute im Irak. Nebenbei kündigen sie an, dass sie noch viele Länder vor sich haben.

Der Scharfschütze stellte ebenfalls eine blutige Parodie dar. Er nahm den Namen Mohamed an, der genauestens dem verbreitetsten Feindbild der us-amerikanischen Gesellschaft entspricht. Er zielte, um einen zu beseitigen, damit er anschließend das gleiche mit einem anderen tun konnte. Dabei schrieb er der Polizei einen Brief, in dem

er verkündete: „Ich bin Gott.“ Der Gott Bush's, der mit seinem Raketen-Schutzschild beliebig Länder vernichten kann, ohne sich dabei der Gefahr auszusetzen, dass seine Schüsse erwidert werden. Die Parodie des Scharfschützen reicht aber weiter, denn weil die Polizei keine Spur fand und im Dunklen tappte, gab er ihr selbst eine Spur, mit der er am Ende gefasst werden konnte.

Die Lehre verliert nicht an Gültigkeit: Der Mord ist Selbstmord und zwar auch dann, wenn man den Gott Bush's hat oder wenn man selber Bush's Gott ist. Der Scharfschütze scheint sogar dieses Ziel angestrebt zu haben, denn warum sonst sollte er der Polizei eine Spur geben. Seine Morde sind gleichermaßen Selbstmord-Morde.

Diese blutigen Parodien sind lehrreich, auch wenn ihre Lehre in die andere Richtung weist. Sie zeigen nicht den Ausweg, mehr noch, sie verdecken ihn. Indem sie jedoch den Ausweg derart verdecken, zeigen sie, wo dieser Ausweg zu suchen ist. Genau dort, wo diese Parodien den Ausweg verdecken, lässt er sich finden. Mit anderen Worten: Sie legen dem Subjekt Steine in den Weg. Aber wie Erich Kästner einst sagte: Selbst mit den uns in den Weg gelegten Steinen lässt sich etwas bauen. Gegenwärtig mehren sich solche Parodien. Diese beiden zeigen jedoch, was sich in ihnen offenbart: Sie alle zeugen von der Krankheit des Gegenwillens.

4. Interkulturalität und Fundamentalismus

Wir leben in einer Gesellschaft, der ihre Fundamente abhanden gekommen sind und die in die Phase ihrer offenen Dekadenz eingetreten ist. Was gerade dabei in einem Zersetzungsprozess begriffen ist, sind die sozialen Beziehungen selbst. Es handelt sich dabei um etwas weitaus schlimmeres als die Krise der Ausgrenzung oder die Umweltzerstörung. Denn mit der Krise der sozialen Beziehungen zerbröckelt auch die Möglichkeit, den anderen Krisen zu begegnen. In einer solchen Situation reicht es nicht aus, Alternativen zu entwerfen und für diese einzutreten. Man muss auch das Fundament, das den Entwurf von Alternativen und ihre Umsetzung ermöglicht, neu begründen.

Dies ist der Grund, weshalb wir wieder zum Subjekt zurückkehren müssen. Zum menschlichen Subjekt also, das realistisch sein Leben bejaht, in einer Wirklichkeit, von der es weiß, dass Mord Selbstmord ist. Dies ist das verlorengegangene Fundament, ohne das sich niemand dem System des Todes in den Weg stellen können. Dies ist genau das Gegenteil von dem, was heutzutage die so genannten Fundamentalismen tun.

Wie die Orthodoxie niemals der wahre Glaube ist, genauso wenig drückt der Fundamentalismus das aus, was das Fundament ist. Der Fundamentalismus in all seinen Formen beruht auf der Negation des Subjekts. Trotzdem bleibt das Subjekt das Fundament. Das Subjekt ist das Wort, das am Ende aller Dinge steht, deshalb bedeutet dieses Wort das Leben. Am Anfang steht der Schrei des Subjekts, es ist die Hinterfragung von allem im Namen des Subjekts. Das Wort ist ein Schrei. Am Anfang steht ein Schrei und dieser Schrei ist Rebellion: Am Anfang steht die Rebellion. Bereits Camus dachte den Anfang in diesem Sinne. Wenn er behauptet: „Ich rebellierte, danach existieren wir“, antwortet er auf Descartes, in dessen Tradition man sagen müsste: Ich rebellierte, danach existiere ich. Die Rebellion wäre dann leer.⁸

Ich glaube, dass nur ausgehend von der Bejahung dieses Subjekts die Möglichkeit eröffnet wird, sowohl die künstlich aufgebauten Monster zu vernichten, als auch die Diskussion und Verbreitung der nötigen Alternativen auf realistische Weise zu sichern.

Wo befindet sich dieses Subjekt? Es lässt sich ausnahmslos im Ursprung sämtlicher Kulturen finden. Es ist als Abwesenheit vorhanden, die in jedem Augenblick danach verlangt, zurückgewonnen zu werden. Wir haben es bereits ausgehend von der afrikanischen Kultur auf den Punkt zu bringen versucht, als wir Desmond Tutu zitierten: „Ich bin nur, wenn auch Du bist.“ Es ist einfach, ähnliche Formulierungen in den indigenen Kulturen Lateinamerikas vorzufinden. Gle-

⁸ Es würde sich um eine Rebellion handeln, wie sie von der Firma Apple gesehen wird: „Die Welt ist voll von rebellischen und unangepassten Menschen. Dabei handelt es sich um Menschen, die sich dem Design, der Erfindung, der Inspiration, der Überraschung widmen. Und für die Menschen mit Inspiration könnte ein passendes Werkzeug den Unterschied zu den anderen ausmachen. Für kreative Profis: Apple ist führend in puncto Werkzeuge.“ (Applewerbung aus dem Jahre 1998 zum Werbetitel: „Think different“).

chermaßen lassen sich die Formulierungen in den Weltkulturen jüdisch-christlichen, islamischen, orientalischen Ursprungs finden, wengleich sie in diesen Kulturen etwas versteckter sein mögen.

Ich gebe ein Beispiel aus der jüdisch-christlichen Tradition und ihrem Gebot der Nächstenliebe. Nach Levinas müsste die richtige Übersetzung des Aufrufes zur Nächstenliebe lauten: Liebe deinen Nächsten, er bist Du. In dieser Formel ist das Subjekt offensichtlich. Im „er bist Du“ wird auf andere Weise ausgedrückt, dass der Mord Selbstmord ist. Weil dies noch ambivalent ist, wird es ergänzt durch „Liebe deinen Nächsten“ als realistische Haltung gegenüber dem Leben. Hierbei handelt es sich weder um ein wie auch immer geartetes Werturteil noch um eine Forderung von außerhalb der Realität, sondern vielmehr darum, das Leben realistisch zu behaupten. Realistisch meint an dieser Stelle, vom Charakteristikum der Wirklichkeit auszugehen, dass der Mord Selbstmord ist. Deswegen handelt es sich um einen Ruf zum Subjekt-Sein – den unsere gängige Tradition versteckt, indem sie übersetzt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.

Allerdings ist dieses Subjekt-Sein verborgen und vielfach verneint, obwohl es sich in allen menschlichen Kulturen finden lässt. Es ist da, aber es ist verneint. Aber gemäß der Formel „negatio positio est“ ist es vorhanden. Eine derartige Verneinung des Subjekts ist keineswegs ein willkürlicher Prozess. Jede Kultur muss sich mit ihren Gesetzen, Ritualen usw. institutionalisieren. Nur ist Institution gleichbedeutend mit der Verwaltung des Todes. Die Unendlichkeit des Subjekts wird der Endlichkeit der bestimmten und institutionalisierten Kultur untergeordnet, die es dann mittels Gewalt verneint. Aber selbst dann muss jede Kultur das verneinte Subjekt gegenüber der eigenen Institutionalisierung wiedergewinnen (eine Art Negation der Negation). Deswegen entwickelt sich Kultur und besitzt Geschichte. In jeder Kultur können wir den Kreislauf finden, der bei der Unendlichkeit des Subjektes seinen Anfang nimmt, durch seine institutionalisierte Negation geht, um bei seiner andauernden Wiedergewinnung anzukommen. Dies bewegt die Kultur und ihre Geschichte.

Die moderne Gesellschaft ist die einzige Gesellschaft, die diesen Kreislauf der Negation und der Wiedergewinnung unterbrochen hat. Dies verleiht ihr ihre enorme Eroberungsmacht, und zwar sowohl bezüglich anderer Völker als auch hinsichtlich der Natur selbst. Dem

verdankt sie auch ihre extreme Zerstörungsfähigkeit gegenüber den Menschen als auch gegenüber der ihr äußerlichen Natur.

Die moderne Gesellschaft, hier verstanden als historische Epoche ab dem 15. Jahrhundert, verneint das Subjekt, ohne seine Wiedergewinnung zuzulassen. Sie tut dies über die Absolutsetzung und spätere Totalisierung der Marktgesetze. Polanyi spricht in diesem Zusammenhang vom "disembedding" des Marktes, der sich nicht mehr um die Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens kümmert, sondern diese vielmehr verkehrt, um sie tendenziell zu zerstören.

Dadurch gerät die Wirklichkeit als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens aus dem Blickfeld. Was von der Wirklichkeit übrigbleibt, ist nicht viel mehr als ein Haufen von isolierten Teilen, gegenüber denen nur noch eine Mittel-Zweck-Beziehung und ein gewinnmaximierendes Kalkül Platz haben kann. Es handelt sich um eine Menge von Elementen, die den Handlungen linearen Kalküls zur Verfügung stehen, um nur zum Zweck von Produktion und Konsumption genutzt zu werden.

In dem Moment, wo man nicht das Subjekt als Ausgangspunkt nimmt, um die Wirklichkeit und den Lebensrealismus wiederaufzubauen, entstehen Fundamentalismen und das System wird blind.

Das Wort Fundamentalismus hat seinen Ursprung in der am Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA auftauchenden christlichen Bewegung, die erst in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts national und international an Bedeutung gewann. Den Aufschwung des christlichen Fundamentalismus kann man nicht erklären, wenn man nicht das Aufkommen eines anderen Fundamentalismus berücksichtigt, der seit den 60ern an Bedeutung zunimmt und sich mit dem Militärputsch in Chile 1973 und den Regierungen von M. Thatcher in England und R. Reagan in den USA in der Welt durchsetzte: der Fundamentalismus des Marktes, der keine direkten Wurzeln in den religiösen Bewegungen hat, aber nur drei Jahrzehnte später, in den 90er Jahren, Marktfundamentalismus genannt wird, eine später von dem Ökonomen Stiglitz übernommene Bezeichnung.

Der Fundamentalismus des Marktes, der aus dem Neoliberalismus hervorgeht, proklamiert endgültig die Verneinung des Subjektes, und zwar weltweit und global. Jede Einmischung in den Markt wird nun als Störung vorgestellt, die es unbedingt zu beseitigen gilt. So erscheint die globale Plünderung als weltweite Strategie, die weder die

Globalität noch die Komplexität der Welt ernst nimmt. Es ist die Zeit der *„terribles simplificateurs“*, die bereits im 19. Jahrhundert von Jakob Burkhardt vorausgesagt worden ist.

Der christliche Fundamentalismus mit seinem Antiliberalismus war eine ideale und kraftvolle Strömung, um den Fundamentalismus des Marktes mit seiner sog. Globalisierungsstrategie zu begleiten. Ohne dessen Unterstützung hätten wohl weder Reagan noch Bush Junior einen so massiven Rückhalt erhalten. Hinzu kommt noch, dass der christliche Fundamentalismus die theoretische Strömung des Neoliberalismus, welche die Globalisierungsstrategie untermauert, bestens ergänzt. Dies deshalb, weil der christliche Fundamentalismus Antworten zur Verfügung stellt, die auf die Kritik an dieser Globalisierungsstrategie und ihren zahlreichen Katastrophen reagieren. Er gibt zu, dass solch katastrophale Tendenzen gegenwärtig vorhanden sind, aber deutet sie als Willen Gottes, der bereits in den alten Prophezeiungen diese in der Gegenwart stattfindenden Katastrophen voraus sagte. Daher ruft der christliche Fundamentalismus dazu auf, die Katastrophen bis ans Ende als „Gottesstrafe“ anzunehmen und kündigt an, dass danach „Christus kommen wird.“ Der Unverantwortlichkeit der Verantwortlichen für diesen Prozess wird eine göttliche Rechtfertigung erteilt.

Allerdings tauchen im Augenblick des Entstehens dieser beiden Fundamentalismen auch andere religiöse Fundamentalismen inmitten anderer durch den Homogenisierungsprozess des Weltmarktes bedrohter Kulturen auf. Unter diesen befindet sich auch der islamische Fundamentalismus und wahrscheinlich auch der gegenwärtige Fundamentalismus des Vatikans und andere. Diese Erwidierungsfundamentalismen bieten ebenfalls nur blinde Antworten und verfügen über keinerlei alternative Fähigkeiten. Deshalb münden sie im Extremfall in einen blinden und ziellosen Terrorismus, der zu chaotischen Situationen führen kann, aus denen es auch keine Auswege gibt.

In diesen Situationen muss erneut die Frage nach dem Subjekt angegangen werden. Mir scheint es der einzige Ausgangspunkt zu sein, um rational und aus der Perspektive von Alternativen dem System entgegenzutreten. Dies muss das Subjekt von den traditionellen Kulturen der Menschheit ausgehend tun, und zwar deshalb, weil alle diese Kulturen ihren Ursprung im menschlichen Subjekt haben. Dies

muss im Sinne des Erschaffungsprinzips von Kulturen geschehen: Die Kulturen werden vom Subjekt her erschaffen, auch wenn sie durch seine Negation hindurch müssen. An dieser Stelle erscheint eine interkulturelle Begegnungsebene, deren Funktion die Sichtbarmachung des Subjektes angesichts des Marktfundamentalismus und seiner Zerstörungskraft ist.

Dies stellt gleichzeitig eine Herausforderung für die Kulturen dar: Um sich als Kultur gegen den Marktfundamentalismus behaupten zu können, müssen sie ihren Ursprung zurückgewinnen. Tatsächlich können die Kulturen diesem Marktfundamentalismus nur im Namen ihres im Ursprung sich befindenden Subjekts entgegentreten, genauso wie sie als traditionelle Kultur nur dann überleben können, wenn sie diesen ihre Essenz bedrohenden Marktfundamentalismus im Namen des Subjekts bekämpfen. Von hier aus erahne ich die Möglichkeit einer zukünftigen Interkulturalität, die keine der einzelnen Kulturen bedroht und gleichzeitig die Möglichkeit eröffnet, gemeinsam gegen den Fundamentalismus des Marktes, der alle Kulturen bedroht, zu agieren.

5. Die ‚furchtbaren Vereinfacher‘

Jeden Tag hören wir, die Welt sei komplex. Diese Komplexität der Welt bringt jedoch einige Schwierigkeiten mit sich. Denn wie können wir wissen, dass die Welt komplex ist? Dies hängt von demjenigen ab, der sich auf die Welt bezieht. In den empirischen Wissenschaften ist es geläufig, sich auf einen absolut informierten Beobachter zu beziehen (vom Laplaceschen Dämon bis zum informierten Betrachter bei Max Planck) bzw. auf einen Handelnden mit absoluter Kenntnis (z. B. werden in der Ökonomie in der Theorie des vollkommenen Wettbewerbs stets Akteure vorausgesetzt, die über ein vollkommenes Wissen über die Märkte verfügen). Es ist offensichtlich, dass aus der Sicht eines vollkommen informierten Akteurs oder Beobachters die Welt nicht komplex ist. Aus deren Sicht ist die Welt einfach. Andererseits gehe ich davon aus, dass für Tiere die Welt ebenfalls nicht komplex ist, denn sie passen ihr Handeln ihrer Umgebung an. Das setzt allerdings voraus, dass wir wissen, wie Tiere agieren.

Zu behaupten, die Welt sei komplex, ist also eine metaphysische Behauptung und als solche irrelevant. Sie ist nur komplex, wenn wir davon ausgehen, dass wir als menschliche Wesen in dieser Welt handeln. Unsere Erfahrung ist, dass die Lösungen für die Probleme, mit denen wir uns konfrontiert sehen, komplex sind. Allen relevanten Problemen müssen wir auf allen Ebenen des menschlichen Lebens entgegentreten, um eine Lösung finden zu können. Aus dieser Tatsache leiten wir ab, die Welt selbst sei komplex. Dies bedeutet aber auch immer: Unter der Bedingung der „*conditio humana*“ ist die Welt komplex. Diese „*conditio humana*“ entdecken wir, wenn wir uns auf der Suche nach Lösungen für unsere Probleme aufmachen, ohne dabei ein a priori-Wissen über sie zu haben. Daraus folgt, dass der Mensch ein unendliches Wesen ist, das von Endlichkeit durchdrungen ist. Daher kann sich der Mensch eine Welt von allwissenden Beobachtern und Akteuren vorstellen, für die die Welt nicht komplex ist, um anschließend daraus abzuleiten, dass der Mensch kein solches Wesen ist, sondern ein Wesen, für das die Welt komplex ist, d. h., für das alle Lösungen seiner Probleme komplex sind. Andererseits kann der Mensch eben nicht durch reine Anpassung agieren.

Angesichts dieser menschlichen Situation gegenüber der Komplexität treten die oben erwähnten „*terribles simplificateurs*“ in Erscheinung. Je komplexer die Welt für uns wird, desto größer wird die Versuchung, dieser Komplexität mit Lösungen primitiver Vereinfachung zu begegnen, die ein einziges Prinzip als Lösung für alle Probleme dieser komplexen Welt anbieten. Im 20. Jahrhundert tauchen einige dieser Vereinfachungen auf, wobei sie in den meisten Fällen mit den Totalitarismen dieses Jahrhunderts verwoben waren. Trotzdem scheinen wir zur Zeit die extremste Simplifizierung zu erleben, die gerade von denjenigen propagiert wird, die stets die Komplexität der Welt beteuerten: unseren Marktfundamentalisten.

Sie gelangen zu einem seltsamen Schluss: Die Welt ist komplex, demnach können Lösungen nur Vereinfachungen sein, können wir nur Simplifizierungen zulassen. Diese Reduktion sämtlicher Probleme nimmt ihren Anfang mit den Neoliberalen. Hayek expliziert sie:

„Eine freie Gesellschaft bedarf gewisser moralischer Instanzen, die sich im Letzten auf die Erhaltung von Leben reduzieren: Nicht auf die Erhaltung allen Lebens, weil es nötig sein könnte, einige Leben zu opfern, um die Mehr

beit der anderen Leben zu sichern. Die einzigen moralischen Regeln sind die, die zum ‚Kalkül des Lebens‘ führen: Privateigentum und Vertrag.“⁹

Weil die Welt komplex ist, lautet die vereinfachende Antwort: „Privateigentum und Vertrag“. Während die Welt komplex ist, sind die Lösungen gar nicht komplex. Von der Komplexität der Welt können wir nur durch die Tatsache der komplexen Lösungen wissen. Diese Tatsache wird aber nicht zugelassen, um im Namen einer an sich metaphysischen Behauptung zu negieren, dass die Lösungen komplex sind. Wenn die Komplexität von Lösungen einmal verneint ist, dann verliert die Behauptung über die Komplexität der Welt jede reale Bedeutung. D. h., dass im Namen der metaphysischen Behauptung der Komplexität der Welt die Komplexität des realen Lebens geleugnet wird.

Hayek entwickelte seine These über die Komplexität der Welt vor dem Hintergrund des sowjetischen Sozialismus, der seinerseits auf die Komplexität der Welt mit der vereinfachenden These der Planwirtschaft als einziger Lösung reagiert hatte. Hayek kritisierte jedoch niemals diese Simplifizierung, da er ebenfalls eine ähnliche – wenn auch anders gelagerte – Vereinfachung suchte. Er diskutierte niemals das Problem der Simplifizierung, sondern nur die Frage nach der angemessenen Vereinfachung. Seine Antwort lautete: Die richtige Simplifizierung ist die Simplifizierung des Marktes: „Privateigentum und Vertrag“. Daher ersetzte er die Vereinfachungen der Planwirtschaft durch die des Marktes.

Dies mag die auffällige Ähnlichkeit zwischen der sowjetischen Ideologie und der jetzigen Strategie der sog. Globalisierung erklären, die ihren Ursprung im Neoliberalismus hat (dessen wichtigster Vertreter nach wie vor Hayek ist). Weil die Welt komplex ist, ist die Lösung nicht komplex, sondern einfach. Beide Ideologien haben dies gemeinsam. Der Unterschied zwischen beiden besteht in der Bestimmung, für welche Vereinfachung wir uns zu entscheiden haben.

Unser Problem besteht gegenwärtig darin, zuzulassen, dass Lösungen komplex sein müssen, genauso wie wir die Komplexität der Welt zugestehen müssen, in der die Komplexität der Lösungen auftaucht.

⁹ Hayek, F. v., Interview in: El Mercurio, Santiago de Chile 19.4.1981.

Der Marktfundamentalismus reagiert jedoch genau umgekehrt. Er fährt mit seinen Simplifizierungen fort, um damit die Komplexität der Welt zu bekämpfen, zu reduzieren und letzten Endes zu beseitigen, damit die eigene Welt genauso einfach wird wie die angebotene Lösung. Die gesamte Strategie der Globalisierung der Welt mündet in diesen Kampf gegen die Komplexität der Welt. Damit die Lösungen einfacher Natur sein können, muss die Welt ebenfalls vereinfacht werden. Daher wird nun das gesamte System aggressiver gegenüber der komplexen Welt. Die Komplexität der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Natur, der Kulturen und alle anderen Komplexitäten gilt es zu beseitigen, um der Illusion Geltung zu verschaffen, dass eines Tages die Vereinfachung funktionieren wird. Für diesen Prozess gibt es eine Formel: Die Beseitigung der Marktstörungen. Sie fasst sehr gut zusammen, was Marktfundamentalismus ist. Denn diese Störungen entspringen der Komplexität der Welt und jede komplexe Lösung, die der Komplexität der Welt entspricht, stellt sich als Störung des Marktes dar. Ihre Beseitigung zerstört aber die Komplexität der Welt und macht diese unbewohnbar.

Heute dazu aufzurufen, die Komplexität der Welt zu respektieren, bedeutet einem Zerstörungsprozess ein Ende zu bereiten, der die Komplexität mit den simplifizierenden Lösungen der furchtbaren Vereinfacher in Übereinstimmung zu bringen versucht. Die furchtbaren Vereinfacher sprechen jedoch eine andere Sprache, wie wir bei Hayek sehen konnten, als er den Markt als einziges in sich komplexes Instrument anpries. Man verneint die Komplexität der Welt und bietet die Negation als Respekt vor der Komplexität der Welt an. Dies ist genau die Sprache des Orwell'schen Romans *1984*, in der der Krieg Frieden und die Folter Nächstenliebe ist.

Die gleiche Sprache zeigt sich auch heute, jedoch auf einer anderen Ebene. Es handelt sich um die Sprache des sog. Terrorismus. Das, was von den Führungskräften des Systems Terrorismus genannt wird, ist an sich eine furchtbare Vereinfachung. Das Phänomen, auf das sich dieser Begriff bezieht, ist äußerst vielfältig, und zwar sowohl in seinen Bedeutungen als auch in seinen Folgen. Die furchtbare Vereinfachung jedoch reduziert es auf etwas ganz einfaches und tut dies, um in ebenfalls einfachen Termini darauf antworten zu können. Weil dem so ist, bleibt nur eine einfache Antwort: Staatsterrorismus. Die furchtbaren Vereinfacher sehen nichts außer der Konfrontation zwi-

schen dem Terrorismus der Anderen und dem eigenen Staatsterrorismus.

Das, was als „Terrorismus“ bekämpft wird, ist ein äußerst komplexes Phänomen, das Antworten auf allen Ebenen der Gesellschaft verlangt: auf der ökonomischen Ebene der Globalisierungsstrategie, die ja in sich eine terroristische Strategie ist, aber auch auf der sozialen und selbst auf der kulturellen Ebene. Die furchtbaren Vereinfacher reduzieren jedoch alles auf ein einziges Problem, nämlich auf das, was sie Terrorismus nennen, und auf eine einzige Antwort, den Staatsterrorismus mit seiner politischen Repression, die immer mehr zu systematischer Folter wird, oder seinen Kriegen, die ganze Länder zerstören unter dem Vorwand, Krieg gegen den Terrorismus zu führen.

Trotzdem sprechen sie immer wieder von Komplexität, z. B. wenn sie mit Kriegen (auch Atomkriegen) gegen wehrlose Länder drohen. Dann präsentieren sie sich im Namen des Respekts vor der Komplexität. Ein Offizier der US-Regierung stellte vor kurzem ein Dokument über die „Nationale Strategie zur Bekämpfung von Massenvernichtungswaffen“ vor. Im Namen dieser Bekämpfung kündigt er eine undifferenzierte Nutzung von Massenvernichtungswaffen auf der gesamten Welt an, die sich in den Händen der us-amerikanischen Regierung befinden. Hinsichtlich dieser die gesamte Welt betreffenden Bedrohung sagte er: „Erstmalig stehen wir vor einer komplexen Strategie zur Bekämpfung einer komplexen Bedrohung.“ Es ist die Bedrohung, die der furchtbare Vereinfacher im Namen des Respekts vor der Komplexität ausspricht. Es wird derart vereinfacht, dass das Ergebnis die Zerstörung des Ganzen sein kann.

Die Diskussion über die Komplexität der Welt ist dabei, ihren Sinn zu verlieren, und es wird schwer sein, diesen Sinn zurückzugewinnen.

MICHAEL RAMMINGER
MESSIANISMUS UND GLOBALISIERUNG

In diesem Beitrag geht es um folgende zwei Fragen: Wie verhalten sich Messianismus und Globalisierung zueinander, gibt es einen Messianismus in der Globalisierung oder der Globalisierung, welche Hoffnung hält Globalisierung bereit? Bei dieser Frage ist von Messianismus natürlich nicht im engen Sinne der jüdisch-christlichen Tradition eines verkörperten, personalisierten Messianismus die Rede, sondern im Sinne des jüdischen Religionsphilosophen Jacob Taubes von einer „abendländischen Eschatologie“, die s. E. bis zu Marx und Kierkegaard über Judentum und Christentum die Notwendigkeit und die Möglichkeit des Endes von Armut, Unterdrückung und Entfremdung gehofft und behauptet hatte. Wenn also Messianismus in einem allgemeinen Sinne die Erwartung, Hoffnung und Sehnsucht auf Befreiung, Rettung und Freiheit ist, welche Freiheitshoffnung birgt dann die Globalisierung? Und es geht zweitens darum, wie sich unsere christliche Hoffnung zu dem realen und ideologischen Gehalt der Globalisierung angesichts fehlender Autonomie, Gleichheit und Gerechtigkeit in dieser Welt verhält.

Ein Messianismus der Globalisierung?

Befreiung, Freiheit oder eine „neue Zeit“ sollen also zunächst als Attribute eines Messianismus genügen, um danach zu fragen, ob man im Blick auf Globalisierung von einem Messianismus oder einem Eschaton sprechen kann. In manchen Globalisierungsbegriffen ist in der Tat etwas davon zu spüren, etwa, wenn von „Entgrenzung“, von Komprimierung von Raum und Zeit, von den Chancen der Globalisierung, einem „Netzwerk weltweiter Kommunikation und Interaktion, von der Verbreitung von Ideen, politischen Überzeugungen, von „Entwicklungschancen“ und möglichen „Freiheitszugewinnen“ die Rede ist.

Noch der neoliberale Klassiker Hayek besaß diese Begeisterung für die Verwirklichung einer ganz bürgerlich individuell gedachten Freiheit, geschichtsphilosophisch und kulturwissenschaftlich aufgebaut über die Entwicklung der Gesellschaften zur Marktwirtschaft als höchstem Stadium der Weltgeschichte, gebrochen zwar immer wieder durch die Hybris der Menschen, die sich dem Markt widersetzen, aber überzeugt von der Idee, dass der vollkommene Markt zur vollkommenen Freiheit führen würde: Eine Ordnung, die den Menschen die Einsicht bringt, dass sie miteinander in Frieden leben können ohne über ein gemeinsames Ziel übereingekommen zu sein, dass ein solcher Konsens gar nicht notwendig ist, damit sie zusammenarbeiten und aus ihren gegenseitigen Bemühungen Nutzen ziehen können.¹ Diese Freiheit, so Hayek, wird sich in einem kulturellen Siebungsprozess als spontane Ordnung durchsetzen und dadurch die Geschichte zu ihrem Eschaton führen. Aber ganz anders natürlich als in der jüdisch-christlichen Tradition liegt dieses Eschaton im Wesen der Geschichte selbst begründet und wird als eine „innergeschichtliche Potenzreihe“ verstanden², an deren Ende evolutionslogisch und von einem Fortschrittsglauben getragen das Reich der Freiheit in der Kontinuität der Zeit steht. Während in den jüdisch-christlichen Traditionen der Bruch, die Diskontinuität und die Herankunft des Messias, des Reiches Gottes im Zentrum steht, sind es in den neuzeitlichen Eschatologien die Kontinuität und der Fortschritt. Beiden ge-

¹ Vgl. dazu: Friedrich A. Hayek, *Der Weg zur Knechtschaft*, München 1994, S. 251ff.

² Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München 1991, S. 89.

meinsam aber ist die Vorstellung und ein Begriff von Zeit: einmal als evolutionslogische Zeit, das andere Mal als Bruch und Beginn einer „neuen Zeit.“

Nun scheint sich allerdings in den Zeiten der Globalisierung diese Gemeinsamkeit der Hoffnung auf eine „neue Zeit“ aufgebraucht zu haben, und genau in diesem Sinne kann eigentlich nur sehr bedingt noch von einer „neoliberalen“ Globalisierung, die alle Hoffnung auf den Markt setzt, die Rede sein. Und hier soll ein kurzer Einschub zu den ökonomischen Grundlagen der Globalisierung gemacht werden, der uns zum Thema der Zeit- und Hoffnungshorizonte bringen kann:

Die raum-zeitliche Bindung des Kapitals

Globalisierung ist entgegen ihrer eigenen Aura keineswegs eine Entgrenzung und Universalisierung der Märkte und der Freiheits- und Gleichheitschancen, sie ist keineswegs ein beschleunigter, geradezu atemberaubender und durch technologische Revolutionen ermöglichter Fortschritt auf ein besseres Leben für alle hin. Globalisierung ist ein Krisenphänomen der kapitalistisch-industriell entwickelten Länder, eine Verwertungs- und Akkumulationskrise des Kapitalismus: Der für den Fordismus konstitutive Zusammenhang zwischen Wachstum von Massenproduktion, Massenkaufkraft und Konsumtion, der für die meisten Industrieländer seit Ende des zweiten Weltkrieges bis in die 60er und 70er Jahre bestimmend war, und sein Pendant in den Ländern Afrikas, Lateinamerikas und Asiens, das Modell „nachholender Entwicklung“, ist zerbrochen. (Ausnahmen bestätigen die Regel!) Eine quantitative Ausweitung des Produktionsvolumens und die darauf beruhende economy of scale verlieren an Bedeutung und es wird zum Kernproblem von Unternehmen, bei geringem Wachstum und sogar bei Stagnation des Produktionsvolumens die Kosten zu senken und die Profite zu erhöhen. Es ließen sich nun verschiedene Szenarien entwickeln, wie mit dieser Krise umgegangen werden kann.

Sehr hilfreich in diesem Zusammenhang sind die Überlegungen des us-amerikanischen Anthropologieprofessors David Harvey, der die raum-zeitliche Bindung des Kapitals und seine Widersprüche thematisiert. Er geht davon aus, dass wir

„in einem Zustand des Überschusses an Arbeit (steigender Arbeitslosigkeit) und Kapital (in Form von Waren auf dem Markt, die nicht ohne Verlust verkauft werden können und in Form von ungenutzter Produktivitätskapazität und/oder Überschüssen an Geldkapital, für die keine Abflussmöglichkeiten hin zu produktiven und profitablen Investitionen existieren)“³

leben. Um aus dieser Situation heraus zu kommen, gibt es idealtypisch zwei Wege: a) durch Investitionen in langfristige Kapitalprojekte (Infrastruktur / Grundlagenforschung etc.) oder Ausgaben in Ausbildung und soziale Infrastruktur, die den Rückfluss des Kapitals bis weit in die Zukunft hinausschieben oder b) die Erschließung neuer Märkte und Produktionskapazitäten an anderen Orten. Er nennt dies die „raum-zeitliche Bindung“ des Kapitals: Zeitliche Verschiebung, was gleichzeitig des Entwurfes eines zeitlichen Horizontes bedarf, oder geographische Expansion. Wie es um die geographische Expansion und ihre Folgen und Implikationen bestellt ist, ist gerade in den letzten Wochen besonders deutlich geworden: Wir sind Zeugen einer Topographie der Zerstörung, die nicht nur durch die Liberalisierung der Weltmärkte, eine Fragmentierung der Kontinente, Nationen und Regionen, die alles andere verspricht als die Entstehung der „einen“ Welt, sondern zudem noch durch die kriegerischen Kämpfe der Vormächte geprägt ist.

Wenn nun schon die räumliche Dimension der ökonomischen Verhältnisse keine Verheißung, sondern nur Bedrohung darstellt (bspw. im Konkurrenzargument der Arbeitsplätze) und Globalisierung keine Entgrenzung, sondern den Kampf um die letzten Nischen dieser Welt darstellt, wie sieht es nun mit den Zeiträumen, mit der Zukunft und den Hoffnungen dieses Kapitalismus aus? Immerhin hießen die Zauberworte bis weit in die neunziger Jahre doch „Beschleunigung“, „just in time production“, die Umlaufzeiten von Aktien und Börsenanlagen hatten sich von drei Jahren auf 19 Tage verkürzt und versprochen hohe Profite und Lebenssicherheit auch für Kleinanleger (als Individuen oder kollektiv in der Transformation der Absicherung von Sozialsystemen / Rentenversicherungen durch Fonds). Von manchen wurde diese Zeit als Goldgräberstimmung bezeichnet, die noch etwas vom Pathos einer Hoffnung auf eine gol-

³ D. Harvey, Der neue Imperialismus: Akkumulation durch Enteignung. Sozialismus Supplement 5/2003, 3.

dene Zukunft hatte. Aber dies war doch nur eine Hoffnung von Wenigen, die nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass sich auch die Zeiten und Zeitvorstellungen des Kapitals in der Globalisierung immer stärker fragmentieren und auseinanderfallen, wie man nicht zuletzt an der Entkoppelung der Zeithorizonte von Produktivität und Arbeit sowie Finanzkapital und Börsenprofiten sehen kann. Und das ist nun für mich der entscheidende Punkt: Der Unfähigkeit des Kapitals, seine Krise durch neue zeitliche Bindungen in den Griff zu bekommen, also die Zeit, genauer Zukunft und Zukunftsperspektiven für seine ökonomische Krise zu nutzen, entspricht ein ideologischer Umbruch im Begriff der Zeit. Es wird versucht, diese Krise zu verschleiern und eine Repräsentation / Vorstellung der Wirklichkeit in die Köpfe und Herzen zu pflanzen, um damit das tägliche Leben (Arbeit und Reproduktion) so in den Griff zu nehmen, dass weder die Hoffnungslosigkeit des Kapitalismus sichtbar wird, noch alternative Hoffnungshorizonte „realistisch“ erscheinen.

Dabei handelt es sich nicht um eine „Neudefinition“ von Zeit, sondern viel radikaler um die Auflösung von Zeit und ihre Vernichtung sowohl als geschichtliche, d. h. kollektive, als auch als individuelle Lebenszeit: Die zeitliche Bindung, von der Harvey spricht, Investitionen in langfristige Kapitalprojekte (Infrastruktur / Grundlagenforschung etc.) oder Ausgaben für Ausbildung und soziale Infrastruktur, die den Rückfluss des Kapitals bis weit in die Zukunft hinausschieben, scheint den Herrschenden keine Perspektive mehr zu sein. Am Horizont verspricht kein neues Zeitalter den profitablen zeitlich gebundenen Rückfluss der Anlagen. (Dies gilt sowohl für die kurzfristigen Finanzmarktanlagen als auch für die oben erwähnten langfristigen „produktiven“ Anlagen.) Diese „objektive“ Hoffnungslosigkeit ist auch gesellschaftlich einigermaßen erfolgreich organisiert, so dass sie den Verhältnissen nicht gefährlich wird, nicht zum Aufstand und Widerspruch führt.

Echtzeit: Vernichtung von Zeit

Dies geschieht m. E. nicht dadurch, dass der Begriff einer geschichtlichen Zeit, einer Zukunft oder eines Eschatons einfach aufgegeben wird, sondern dadurch, dass individuelle und kollektive Zeit (meine Zeit und die der Anderen) soweit komprimiert und beschleunigt werden, dass sie als Zeit, die erlebt, gehofft, vorbereitet und entworfen werden kann, in der meine Zeit und die der Anderen eine Rolle spielen könnten, unsichtbar vernichtet wird und damit auch die objektive Perspektivlosigkeit verschleiert. Vielleicht kann dies an einem Begriff deutlich werden, der aus dem für viele mysterienumwitterten (und vielleicht soll es ja auch so sein) Computerbereich kommt: der „Echtzeit“. Ungeheure Anstrengungen werden im Forschungsbereich unternommen, um Maschinen „echtzeitfähig“ zu machen. Aber was heißt „echte Zeit“, „real time“⁴? Es geht dabei darum, eine Maschine auf ein Ereignis reagieren zu lassen, und zwar mindestens so schnell, dass die Reaktion des Computers eintritt, solange das Ereignis noch anhält. Je schneller der Computer reagiert, desto besser. Das Ideal dieser Bemühungen ist also Gleichzeitigkeit und damit Beschleunigung, Komprimierung der Zeit bis zu ihrer Aufhebung! Zeit verkommt zur unverbundenen Aneinanderreihung von „Echtzeitprozessen“, ist also eigentlich Vernichtung von Zeit, schlechte Ewigkeit, wie es im platonischen Denken vorherrschte: „Ewigkeit ist für Plato nicht etwa ins Unendliche verlängerte Zeit, sondern etwas ganz anderes: sie ist Zeitlosigkeit.“⁵ Als scheint die Globalisierung ihrem eigenen Begriff, dem Raum oder genauer der Grenzenlosigkeit nicht zu trauen, erleben wir in den letzten Jahren eine Umwälzung des Zeitbegriffes, eine Verdampfung von Zeithorizonten und Begriffen. Die Echtzeit soll eine nichtexistierende Grenzenlosigkeit vorgaukeln und einen fehlenden Hoffnungshorizont ersetzen, der aber nur ein schlechtes Surrogat ist, denn niemand kann der Zeit entkommen oder: „Wer Zeit zu denken glaubt, und dies ohne Frist zu denken

⁴ Bei der ereignisgesteuerten Echtzeit (REAKTIO) wird die Echtzeit-Task immer dann aufgerufen, wenn das Ereignis eintritt (z. B. periodisches Ereignis). Die Latenzzeit muss hierbei kleiner als die Periodendauer des Ereignisses sein (Voraussetzung: Latched Signal). Die Gesamt-Latenzzeit zwischen Ereignis und Reaktion ergibt sich aus der Summe der Einzel-Latenzzeiten eines Systems.

⁵ O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich³ 1962, S. 69.

glaubt, ist schwachsinnig“ (Jacob Taubes). Damit aber ist Walter Benjamin sozusagen überholt: Die „leere Unendlichkeit als das Wesen des Fortschritts“ funktioniert auch ohne die Ideologie des Fortschritts!

Ich meine daher, dass der Globalisierung angesichts ihrer anfänglichen neoliberalen Euphorie kein Messianismus, keine Eschatologie und kein Hoffnungshorizont eigen ist. Sie ist in ihren beiden Parametern: Raum und Zeit sehr schnell an ihre Grenzen gestoßen und unfähig, diese beiden Bindungen neu zu definieren und mit Perspektiven zu versehen. Der ökonomischen Unfähigkeit, ihre Krise durch neue zeit- und räumliche Bindungen des Kapitals zu bearbeiten und zu überwinden, entspricht ein materiell-immaterieller Prozess der Vernichtung von Zeithorizonten und der Wahrnehmung der Befristung von Zeit. Es ist ein immaterieller Prozess, insofern er die Wahrnehmung – oder besser Nicht-Wahrnehmung – von Zeit-“räumen“ durch deren Beschleunigung erreicht: Dieser Beschleunigung von Zeit bis zu ihrem totalen Zusammenschrumpfen entspricht die aufgenötigte Eile der Menschen bis zu ihrem Zusammenbruch in gesellschaftlich-politische Apathie und dem Verlust von Lebenszeithorizonten. Zukunft erscheint allerhöchstens noch als Bedrohungsszenario, als eine Pädagogik der Unterdrückung, um die geforderten permanenten Veränderungen und die Bereitschaft zur Selbstsorge durchzusetzen (z. B. Privatisierung von Renten- und Sozialversicherungen). Es ist aber ebenso – und vielleicht viel dramatischer – ein ganz realer Enteignungsprozess, der sowohl die Unter- als auch die Mittelschichten trifft: Dazu gehören z. B. der permanente Qualifizierungszwang und die Aufforderung zu lebenslangem Lernen, die keine Zeit für nicht-verwertbare, nicht-ökonomisierbare Selbstreflexion lässt, „life work planning“ als technologisierte Form von Lebenszeitorientierung, die doch nichts anderes ist als eine selbstdistanzierte Art, möglichst reaktionsschnell (in Echtzeit!) die Selbstvermarktungsnischen dieser Gesellschaft zu eruieren.

Vor allem gehört dazu aber eine ganz reale „Zeit“- und damit Lebensvernichtung, die sich bei uns in den wohlfahrtsstaatlich organisierten Gesellschaften erst langsam abzeichnet, in den USA z. B. schon länger Wirklichkeit ist und viele Länder Lateinamerikas ebenfalls bestimmt. Es sind die Reallohnkürzungen und die Deregulierung der Arbeitsmärkte, die immer stärker dazu führen, dass nicht nur eine

Arbeit, ein „job“, sondern zwei, drei oder sogar vier benötigt werden, um das Einkommen im permanenten Kampf um die basale Reproduktion des eigenen Lebens leisten zu können.

Das Bewusstsein vom katastrophischen Wesen der Welt, immer eine Voraussetzung von Messianität und messianischem Hoffen, wird in der Globalisierung dadurch unsichtbar gemacht, dass es in „Echtzeit“ abgebildet wird (ob in der Kriegsberichterstattung oder anderen Katastrophenberichterstattungen) und damit gleichzeitig immer schon als überholt und nicht real gelten kann: Die Topographie des alltäglichen Terrors verschwindet in der Virtualität der Echtzeit und schafft damit eine mächtige Kraft, die Krise und sich selbst als System kapitalistischer Globalisierung zu immunisieren.

Unsere Hoffnung / unser Messianismus

Haben aber, und damit komme ich zur zweiten Frage, unsere Traditionen des Messianismus und der Hoffnung dieser Trost- und Perspektivlosigkeit überhaupt noch etwas entgegenzusetzen, bergen sie ein „globalisierungskritisches“ Potential? Natürlich bin ich dieser Meinung, womit allerdings die Frage noch nicht beantwortet ist, ob wir diesen Traditionen etwas zutrauen, ob wir ihnen „Glauben“ schenken. Aber die Beantwortung dieser Frage kann wohl sowieso nur gemeinsam und vor allem nur praktisch geschehen.

Messianismus und Apokalyptik

Der Messianismus vor allem in den jüdischen Traditionen geht immer von einer Erlösungsbedürftigkeit der Menschen aus, die sich aus politischen und historischen Daten speiste und darin eine enge Verwandtschaft zum apokalyptischen Denken darstellt. So entstand z. B. die Daniel-Apokalyptik in der Zeit seleukidischer Hellenisierungspolitik und des Zerfalls und der Aufgabe der solidaritätsstiftenden Traditionen Israels, der Aufgabe der eschatologischen Restitution des „Gottes-Volkes“, und antwortete darauf mit der Hoffnung und der drängenden Erwartung auf die notwendige Revolution, das Kommen

des Menschensohns und das Gericht Gottes. Sie gab sich nicht mit der Selbstbeschiedenheit des Jerusalemer Tempelstaates und seiner Theokratie⁶ zufrieden, sondern hielt an den eschatologischen Heilserwartungen wegen der Ungleichheits- und Unrechtsverhältnisse fest. Dieses apokalyptische Moment des Messianismus ist allerdings alles andere als eine Katastrophenverliebtheit, sondern vielmehr eine „realistische“ Wahrnehmung von Geschichte und Zeit, die aufgrund ihres katastrophalen Zustandes der Erlösung bedarf. Es ist die Hoffnung und die Einsicht in die Notwendigkeit des Endes einer Zeit, die über die Lebenszeit, die eigene und die der Anderen, hinweggeht. Es ist also eine Zeitwahrnehmung, die deren Ende herbeisehnt, weil sie sich weder den Realismus einer Geschichtswahrnehmung nehmen lässt, die die Geschichte als Geschichte der Unrechtsverhältnisse sieht, noch sich mit den Verhältnissen zufrieden gibt und mit der Erfüllung identifiziert.

Messianismus und Utopie

Das messianische Denken trägt in sich also auch ein utopisches Moment, das die Geschichte für das Udenkbare offen hält:

„Viel mehr als einen mittelmäßigen Fortschritt, handelt es sich darum, das Unmögliche zu begehren ... Der letzte Jesaja lässt den Herrn sprechen: Ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen...“⁷

schreibt Michael Löwy. Die Hoffnung auf ein Ende der Zeit und die Herrschaft Gottes ist inhaltlich qualifiziert: ad negativum durch den apokalyptisch wahrgenommenen Zustand der Welt und ad positivum durch das Ende von Macht, Herrschaft und Ausbeutung entlang der prophetischen Bilder und Gemeinschaftsvorstellungen, aber auch entlang einer Schöpfungstheologie und Kosmogonie: *Tikkun*⁸,

⁶ O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*, WMzATuNT, Bd. 2, Neukirchen 1959.

⁷ M. Löwy, *Erlösung und Utopie*, Berlin (2) 2002, S. 78.

⁸ Isaak Luria: 1534-1572 in Safed, Obergaliläa. Unter dem Eindruck der Vertreibung aus Spanien entstand die Lehre von *zimzum* (Kontraktion), der Welt als von Gott freigegebenem Ort, weil er sich „zusammengezogen“ hat. Aus *adam kadmon* (dem ersten Wesen, unter dem die Gottheit sich nach dem zimzum manifestiert hat) brachen Strahlen göttlichen Lichts heraus, die sich zerstreuten und von Gefäßen aufgefangen wurden. Dann kam es zu einem Bruch der Gefäße, weil einige Gefäße

wie die Erlösung in der jüdischen Kabbala heißt, ist die Restitution der zerbrochenen Schöpfung, die durch die Ankunft des Messias vollendet wird. Noch in den libertären Utopien jüdischer Intellektueller Anfang des letzten Jahrhunderts (Rosenzweig, Buber, Scholem, Lander oder Luckác) gibt es, so Michael Löwy, diesen Rückgriff auf eine Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung in der Kombination von libertärem Denken und romantischem Antikapitalismus.

*„Die Lehre von den Geheimnissen der Schöpfung wird in umgekehrter Richtung zu der Lehre von der Erlösung als der Rückkehr aller Dinge zu ihrem ursprünglichen Kontakt zu Gott.“*⁹

Messianismus und Zukunft

Messianismus zeichnete sich in seinen geschichtswirksamen Ausdrücken nie durch eine defätistische Einstellung zu den historischen Verhältnissen aus, die die Ankunft (oder Wiederkehr) des Messias einfach nur leidend erwartete, sondern dadurch, dass er menschliche Praxis und Teilnahme an der Restitution der Schöpfung oder der Herrschaft des Reiches Gottes als entscheidenden Bestandteil messianischer Hoffnung begriff. Wie auch immer man diesen Anteil menschlichen Handelns, die „messianische Kraft der Menschen“¹⁰ begreift, wie hoch man seinen Anteil einschätzt, Vollendung oder Restitution der Welt ist immer auf die Mitwirkung und Mitgestaltung verwiesen. Gleichzeitig aber bleibt das *tikkun*, die Parusie und das endgültige Weltgericht etwas Zukünftiges, Unverfügbares. Es ist in den messianischen Traditionen des Judentums, aber auch des Christentums

zu schwach waren, um die Strahlen aufzunehmen, und es brach danach ein neuer Lichtstrahl aus der Stirn des *adam kadmon* hervor: das *tikkun*. Diese Lehre setzte sich ab 1550 rasend schnell durch, Luria selbst nahm das Jahr 1575 für die Ankunft des *tikkun* an. Vgl. dazu Gershom Scholem. *Die jüdische Mystik*, Zürich 1957.

⁹ Scholem, *Jüdische Mystik*, S. 301.

¹⁰ Martin Buber, *Die chassidischen Bücher*, Berlin 1927, S. 23.

„ ... nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung.“¹¹

„Erlösung ist kein harmloser Vorgang eines gleichsam ewigen Fortschritts,¹² nicht Ergebnis von Verlängerung, sondern Abbruch. Messianisches Denken ist daher die absolute Negation sowohl von „erfüllten“ Zeitvorstellungen als auch von Zeitvorstellungen, denen eine evolutorische Tendenz zugesprochen wird. Zukunft ist etwas, das auf uns zukommt, unverfügbar und unplanbar, nicht-evolutiv¹³ und dennoch „notwendig“, aber eben nicht, weil es in der Geschichte notwendig so angelegt ist, sondern – um den Begriff wörtlich zu nehmen – weil die Not eine Wende erfordert. Messianisches Denken und Zeitverständnis fordert also eher dazu heraus, nach den Brüchen und Widersprüchen zu schauen, als nach den Indikatoren zu suchen, die in der Geschichte eine Tendenz, eine Entwicklung offenbaren würden. Eine Zurückgewinnung von Geschichte und Zeithorizonten angesichts einer Globalisierung, die ja Zeitvorstellungen vernichtet, müsste ihr Augenmerk vor allem auf die Ereignisse, die gesellschaftlichen Brüche und Widersprüche richten, bei ihnen verweilen, statt sie unmittelbar auf eine wie auch immer geeichte Matrix eines Weges in die Zukunft zu übertragen und damit zu instrumentalisieren.

Eine Gegenstrategie zur hoffnungs- und perspektivlosen Globalisierung bestünde nicht in erster Linie darin, Perspektiven zu konstruieren, aus dem Gegebenen abzuleiten, sondern darin, auf die Ereignisse verhinderten Lebens und widerständigen Handelns zu fokussieren, die Zeit- und Geschichtslosigkeit der Globalisierung zu zerbrechen und „den alltäglich wiederholten aber niemals vorherbestimmten Kampf“¹⁴ der Menschen sichtbar zu machen. Eine solche Sichtbarmachung, die sich akkumuliert, austauscht und kommuniziert, würde dann aus den unverbundenen Ereignissen die Möglichkeit einer neuen Zeit entstehen lassen, weil sie geschichtlich ist, indem

¹¹ Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum*, Köln 1963, S. 29, zit. nach Löwy, *Erlösung*, S. 78.

¹² Scholem, *Jüdische Mystik*, S. 340.

¹³ Karl Rahner, *Theologie der Zukunft*, München, 1971, S. 178.

¹⁴ John Holloway, *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster, 2002, S. 246.

sie die Kämpfe und Niederlagen um das Reich Gottes erinnert und die Hoffnungen darauf aktualisiert.

Messianismus und das Ende der Gesetze

Ein weiteres Moment messianischen Denkens und Hoffens, das mit seiner Zeitvorstellung eng verbunden ist, ist sein radikaler Antinomismus und die Zurückweisung, sogar die gelebte Aufhebung der Gesetze dieser Welt. Gerade aus dem eschatologischen Vorbehalt, dass die Erlösung nicht nur noch nicht endgültig vollzogen, sondern auch unverfügbare Tat Gottes sein wird, entsteht eine Relativierung bestehender Plausibilitäten und gesellschaftlicher Vorstellungen, die, wie es Scholem schreibt, ein anarchisches Moment in sich trägt,

„ ... die Auflösung alter Bindungen, die in dem neuen Zusammenhang der messianischen Freiheit ihren Sinn verlieren. Das Ganz Neue, das die Utopie erhofft, tritt damit in eine folgenreiche Spannung zu der Welt der Bedingungen und des Gesetzes...“¹⁵

Hier sieht Scholem eine Parallele zwischen der jüdisch-messianischen Bewegung des Sabbatai Zwi und dem frühen Christentum:

„Beide leben ursprünglich in der gleichen Spannung der Erwartung der Paradiese, d. h. sie leben in der Erwartung der Ankunft oder Wiederkunft, sei es vom Himmel, sei es aus dem Reich der Finsternis, ihres zeitweise entschwundenen Erlösers. In beiden erfolgt, nachdem die Gesetze der alten Welt durch den Einbruch der Erlösung entwertet worden sind, ein teils vorsichtiger, teils radikaler und geradezu wilder Ausbruch des Antinomismus, und in beiden entsteht ein neuer Begriff des ‚Glaubens‘ als der Realisierung der neuen Welt der Erlösung, die in der Seele sichtbar geworden ist.“¹⁶

Ein solches antinomistisches Denken und Leben aber ist eben nur möglich, wenn man die Begrenztheit der Zeit ernst nimmt und ein „Jenseits“ für möglich hält. Dann allerdings entwickelte messianischer Glaube jeweils ein ungeheuer kreatives ideologie- und gesellschaftskritisches Potential, das sich weder in seiner Phantasie noch in seiner Praxis von den vorgegebenen Sachzwängen und behaupteten Endzu-

¹⁵ Scholem, Grundbegriffe, S. 145.

¹⁶ Scholem, jüdische Mystik, S. 336.

ständen reglementieren ließ, sondern die schöpferische Kraft menschlicher Möglichkeiten freisetzte. In einem solchen Antinomismus wird auch der Vorschlag einer Verweigerung herrschender diskursiver und symbolischer Praxen (Machbarkeitszwängen, Effizienzkriterien, Qualitätsdefinitionen, Körpervorstellungen und -idealen etc.) sichtbar, die im anarchischen Wesen des Messianismus nicht erst widerlegt werden müssen, um sie zu verweigern, sondern die er eben für entwertet hält und dagegen eine Praxis der Konstruktion und Rekonstruktion eigener Diskurse setzt. Möglicherweise speisen sich kommunitäre, sozialistische und anarchistische Traditionen im Judentum und im Christentum aus dieser Quelle viel stärker als aus den Sozialgesetzgebungen der Tora.

Messianismus und Universalismus

Messianisches Denken war in seiner Hoffnung auf Erlösung immer ein universalistisches Denken: Es ging und geht eben nicht um die Wiederherstellung des Bundes JHWHs mit seinem Volk, sondern um diese Wiederherstellung in der Restitution oder Erlösung der Schöpfung und der Welt. Vielleicht ist uns dieser Aspekt der Traditionen noch am vertrautesten: dass es keine Rettung geben kann, die ihren Namen verdiente, wenn nicht alle darin gerettet sind.

Messianisches Denken ist im Vorgriff auf das unverfügbare Gericht, die neue Welt und die Resurrektion, die Auferstehung von den Toten immer auch eine Form von Insurrektion, von Aufstand, der sich den herrschenden Formen von Politik nicht unterwirft, sondern gesellschaftliche Praxis neu definiert. Sie weiß aus ihrer eigenen Exzentrizität, aus ihrer eigenen Marginalität (ihrer Exilerfahrung) heraus, dass dies nur von den Rändern – geographisch und diskursiv – her geschehen kann. Messianisches Denken hat deshalb gegen die Grenzziehungen und Exklusionen die Welt von den Rändern her gedacht, und damit das Verhältnis von Zentrum und Peripherie umgekehrt. Es hat sich dieser Welt entfremdet, ihre Verhältnisse und ihre Logik verworfen, und dagegen die Hoffnung auf eine Welt gesetzt, die alle umschließt. Hier gibt es ein Modell von Globalisierung, das einer Globalisierung als Zentralismus und Herrschaft der entwi-

ckelten Industrieländer¹⁷, als Unendlichkeit der Märkte und der Verwertungsmöglichkeiten von Menschen und Ressourcen diametral entgegensteht, und das sich vor allem nicht damit abfindet, dass es anders nicht sein könne. Es ist eine Globalisierung, die an den Grenzen des Eigenen nicht halt macht, und auch die realen Grenzen und gesellschaftlichen Zerklüftungen – zwischen Armut und Reichtum, zwischen Rassismus, Ethnizität und Menschenrechten – für ungültig erklärt.

Für eine befreiende Theologie ist das vielleicht die größte Herausforderung an der Globalisierung: die behauptete und aus der Perspektive der Herrschenden ja auch teils schon realisierte „Eine Welt“ zum Anlass zu nehmen, den Fragmentierungen und Zerklüftungen transnational entgegenzutreten und die „alltäglich wiederholten aber niemals vorherbestimmten Kämpfe“ zueinander in Beziehung zu setzen, ohne aus ihnen eine neue Weltgeschichte zu machen, aber im Wissen und im Glauben daran, dass diese Welt ein Ende haben wird.

¹⁷ Die 200 größten Konzerne kontrollieren heute laut offizieller Statistik rund ein Drittel des Bruttoinlandsproduktes dieser Welt. Aber in den Mutterländern dieser Konzerne leben gerade mal 10% der Weltbevölkerung und ein Dutzend starker Exportländer vereinen knapp 60% der weltweiten Exporte auf sich. Vgl. dazu: W. Wolf, Fusionsfieber, Hamburg 2000.

TEIL IV:
WER ODER WAS BEFREIT?
CHRISTOLOGIE IM KONTEXT

ALEXANDRA HIPPCHEN
SPUREN DES REICHES GOTTES

Liebe Freundinnen und Freunde,

Wir sind nun schon fast am Ende unseres Kongresses angekommen; haben gehört, dass Globalisierung ein geschlossenes System ist, alternativlos, alles durchdringend: auch unsere Köpfe und unsere Herzen.

Mit Verweis auf George Orwells Buch *1984* haben wir festgestellt, dass die Begriffe missbraucht, pervertiert werden. Aus Krieg wird Frieden und aus Frieden Krieg. Aus Freiheit wird Sklaverei und Ausbeutung wird Freiheit genannt. Aus dem gesellschaftlichen Prozess ausgestoßen zu werden durch Arbeitslosigkeit, sprich Rationalisierung und Fusionierung, wird gewandelt in die persönliche Freiheit, eine „selbstbestimmte“ Ich-AG zu gründen usf. Globalisierung verheißt Glück und bringt beobachtbar doch nur die Hölle auf Erden.

Wir haben intensiv über all das gesprochen und über die Konsequenzen dieses neuen Paradigmas, das sich selbst als alternativlos behauptet. Globalisierung als Gegenentwurf der Moderne zur Messiashoffnung der Christinnen und Christen. Das Bild eines schwarzen Lochs drängt sich auf; jener Ansammlung von Energie, die alle Materie anzieht und in sich verschwinden lässt. Das hat etwas sehr Gewaltiges und Entsetzliches, etwas ungeheuer Mächtiges. Wenn man es als unausweichlich akzeptiert, dann ist man in der Tat am Ende der Geschichte angekommen.

Dagegen steht die Hoffnung auf die Wiederkehr des Messias, den Anbruch des Reiches Gottes. Auch dies ein Ende der Geschichte; nicht aber der Logik einer linear konstruierten Geschichte unterworfen, so wie Fukuyama sie proklamiert und damit eine Unausweichlichkeit, eine Seinsweise ohne Notausgang, eine gebieterische Unterwerfungsforderung, die mit der Unterwerfung der Besiegten korrespondiert, festschreiben will.

Das so definierte Ende der Geschichte, die Monopolisierung einer, nämlich der (neo)liberalen Ideologie, bedeutet in der Realität von Menschen den grauenhaften Abbruch ihrer eigenen Geschichte: durch Kriege, Hunger, Verfolgung, Zerstörung menschlicher Kommunikation. Es bedeutet den vorzeitigen Tod (Jes 65,20), das Zeichen der Welt und ihrer tödlichen Logik.

Dagegen spricht die Messias Hoffnung nicht vom Sieg einer einzigen Ideologie, sondern von der Integration der Schöpfung; von der Vision eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes 65), von der Hoffnung auf das Reich Gottes, das Gerechtigkeit, Solidarität, Barmherzigkeit und Frieden bedeutet.

*„Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man's beobachten kann.
Man wird auch nicht sagen: siehe hier ist es! Oder: da ist es!
Denn siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch!“ (Lk 17,21).*

Wie ist es denn unter uns?

Auffälligstes Zeichen ist die Tischgemeinschaft: das Feiern des einen Leibes Christi, die Gemeinde. Hier geschieht es, dass es manchmal aufscheint: im Teilen, in der Solidarität, in der Empörung gegen das Unrecht, im Wissen um die Alternative zum alternativlos sich gerierenden System. Aber – zumindest in den Zusammenhängen, die ich kenne, ist die Tischgemeinschaft alles andere als Zeichen des bereits angebrochenen Reiches Gottes. Sie bewirkt auch nicht Solidarität, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Und damit ist meine Frage wieder aufgerissen: Wie passiert es denn, wo passiert es denn, dass Menschen sich solidarisieren; dass sie teilen, dass das Unrecht der Welt sie aufbringt und sie zum Handeln bringt und zwingt?

Ich soll unter der Überschrift „Spuren des Reiches Gottes“ etwas über die Evangelische StudentInnen Gemeinde (ESG) und die Arbeit darin erzählen. Da ist die Frage nach dem wie und wo natürlich sehr

relevant. So beginne ich damit, aufzuzeigen, wie ESG sich selbst versteht. Das geschieht am einfachsten im Verlesen der Präambel der Satzung der ESG Münster:

„Die Evangelische StudentInnen Gemeinde Münster versteht sich als Gemeinde Jesu Christi. Sie setzt sich mit den christlichen Traditionen auseinander, wie sie in der hebräischen und griechischen Bibel, sowie in der Geschichte des Christentums vorliegen, in gleicher Weise mit der Gegenwart.

Sie arbeitet für die Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden und die Befreiung der Schöpfung Gottes.

Sie beteiligt sich am weltweiten Widerstand gegen Unterdrückung, Not, Unfreiheit und Zerstörung der Lebensgrundlagen.

Sie hört in besonderer Weise den Ruf der Armen nach Gerechtigkeit als Anfrage und Herausforderung an ihr Hoffen und Handeln.

Die ESG Münster setzt sich für Selbstbestimmung und Solidarität in Hochschule, Kirche und Gesellschaft ein. Sie ergreift Partei für die Benachteiligten, um die Teilhabe Aller am Leben zu ermöglichen und zu erweitern.

(...)

Die ESG Münster nimmt damit am Gesamtauftrag der evangelischen Kirche teil. Sie ist offen für alle, die mit ihr an der Verwirklichung ihrer Ziele arbeiten.

Die ESG Münster ist ökumenische Gemeinde. Sie setzt sich ein für die Verständigung zwischen Kulturen, Religionen und Nationen und für die Überwindung von Gewalt. (...)¹

Die Präambel der Satzung hört sich recht vollmundig an. Es ist meines Wissens immer Ziel der ESG gewesen, auf das Reich Gottes in der Welt hinzuwirken; also die Welt sicher zu machen und nicht, sich selbst so gut wie möglich abzusichern. Das ist ein enthusiastischer Zug an der ESG, gewiss. Ob das gut oder schlecht ist, bleibe dahingestellt. Die beobachtbare Tendenz der ESGn, durch Harmlosigkeit und Kotau sich so gut wie möglich vor der eigenen Institution Kirche abzusichern, scheint mir allerdings verhängnisvoll.

Zurück zur Präambel der Münsterschen Satzung: Was bedeutet seine solche Präambel für die Praxis?

ESG ergreift Partei. Immer nur *in* der Welt können Zeichen des Reiches Gottes sichtbar werden. Hier sprechen wir von unserer

¹ Präambel der Satzung der ESG Münster, letzte Fassung: Januar 2003.

Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde. *In* der Welt wird Gemeinde sichtbar als Salz der Erde und Licht der Welt.

Eine banal wirkende Aufgabe und Möglichkeit ist das Schaffen und zur Verfügung stellen von Räumen. In dieser Stadt gibt es immer weniger Räume, Orte, an denen man sich treffen kann; an denen man in aller Offenheit Zweifel an der Alternativlosigkeit formulieren kann. Auch, wenn die Öffentlichkeit diese Zweifel häufig nicht zur Kenntnis nehmen will, weiß sie doch, dass sie hier geäußert werden – und das ärgert sie! Bewusst haben wir das Café Weltbühne, das Kommunikationszentrum der ESG, in diesem Sinne und mit diesem Namen eröffnet. Dies ist ein Ort, der absichtsvoll, absichtslos genutzt werden kann. Absichtslos deshalb, weil dieser Ort nicht ein missionarisches Hintertürchen bildet.

ESG ist ein Ort, an dem die Dinge, sprich die Probleme, beim Namen genannt werden. Veranstaltungen, Seminare wie dieser Kongress, zu den wesentlichen Fragestellungen unserer Zeit, sind das, was man von der ESG kennt; Foren genannt, Plätze, auf denen kräftig gestritten wird: zu Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens ebenso wie zu solch „ungemütlichen“ Fragen nach Gott in der Welt.

Dass hier etwas geschieht, das nicht einfach verwertet werden kann – Zeichen des Reiches Gottes? – wird an den Reaktionen darauf oft deutlicher als an den Aktionen selbst.

Ein Beispiel dafür war das Kirchenasyl 1992, als in enger Zusammenarbeit mit der KSHG, der Evangelischen Gemeinde in Hilstrup und der Gemeinnützigen Gesellschaft zur Unterstützung Asylsuchender insgesamt drei Roma-Familien Schutz u. a. in der ESG suchten. Damals kam es fast zum Eklat, als ein Kirchenjurist aus dem Landeskirchenamt in Bielefeld die ESG räumen lassen wollte. Im Laufe der Jahre gab es erfreulicherweise einen Erkenntnisprozess im Landeskirchenamt dahingehend, dass Kirche gegen unerträgliche Ungerechtigkeit Zeichen setzen muss.

Ein anderes Beispiel ist der über Jahre hinweg erfreulicherweise mehr als erfolglose Versuch, die ESG-Arbeit stillzulegen oder in etwas völlig anderes, diametral unserer Vorstellung von Kirche entgegenstehendes zu verwandeln. Stellen wurden gestrichen, der Sinn unseres ökumenischen Wohnheims, in dem Menschen aller Her-

kunftsländer und Fachbereiche das Miteinander-Leben lernen, grundsätzlich in Frage gestellt, seine Unabhängigkeit bedroht.

Zur Zeit macht sich eine neue Entwicklung breit. Die neuen kirchlichen Eliten meinen kirchliche Opposition nicht mehr zu benötigen und mauern selbst die letzten Nischen zu.

Eine der wichtigsten Aufgaben der ESG ist die aus ihrem Verständnis als weltweite Gemeinde erwachsende Arbeit mit ausländischen Studierenden. Wenn die ganze Welt Gottes Ort ist und Zeichen des Reiches Gottes das Wissen um die Befreiung aus der Sklaverei, aus der Alternativlosigkeit und Atomisierung für alle Völker, dann kann Ökumene nur weltweite Ökumene bedeuten, natürlich über die Grenzen von Kirchenzugehörigkeit hinaus. In der Praxis heißt das, wenn wir an einer / für eine andere Welt arbeiten wollen, müssen wir uns gegenseitig in Stand setzen, dies auch zu bewerkstelligen: Solidarität, Teilen. Damit ist das Teilen von Geld ebenso gemeint wie das Teilen von Erfahrungen, Erkenntnissen, Hoffnungen, Zweifel, Trauer und Ängsten.

Aus diesem Verständnis machen wir Geldverteilung für „Habenichtse“ und ermöglichen Räume, in denen wir unsere Visionen kennen lernen und bearbeiten können (z. B. Internationaler Arbeitskreis, Ferienakademien, Beratung, Seelsorge). Das geht oft ineinander über: Aus größter sozialer Not helfen öffnet andere Türen, macht das andere Engagement glaubwürdig. Aus diesem Verständnis lebt auch das Wohnheim, in dem deutsche und nicht-deutsche StudentInnen zusammen leben. „Die ganze Welt unter einem Dach“ harmonisiert nicht Widersprüche, um ein Projekt zu retten. Das Motto weist vielmehr auf ein Faktum hin, dem wir uns als ChristInnen zu stellen haben. *Wie* können wir zusammen leben, ist die Frage, nicht *ob!*

Wir sind das nicht gewohnt, und häufig ist die erste Reaktion, zu verweigern, zu ignorieren, dass Menschen (Frauen und Männer quotiert) aus möglichst vielen Ländern, Fachbereichen und mit unterschiedlichsten Weltanschauungen hier leben mit der Chance / der Auflage, sich selbst zu organisieren. Häufig wird erst in einer Auseinandersetzung deutlich, dass man sich nicht verweigern kann, dass es u. U. mehr bringt, einen Konflikt zu bearbeiten als ihn zu verleugnen, um dann höchst angestrengt und „auf Deibel komm raus“ immerzu vermeiden zu müssen.

Das kann hier gelernt werden! Räume schaffen heißt also auch praktisch: Lernen von Konfliktbearbeitung, Lernen von Verantwortung und Partizipation (Seelsorge, Mit- und Selbstverwaltung der BewohnerInnen), das Lernen von Hoffnung, das Sich-Zutrauen von Visionen.

In groben Zügen sei damit die Arbeit in der ESG beschrieben. Ich kann sagen, dass es tatsächlich Momente gibt, in denen ich glaube, dass ein kleines Fleckchen des Reiches Gottes bei uns wäre, so z. B. Feiern, Gespräche mit StudentInnen, Seelsorgliche Gespräche, Diskussionen, Streits.

Oft aber ist der Dienst mühsam.

Die Einladungen zu Veranstaltungen werden nicht wahrgenommen. Es finden Abstimmungen mit den Füßen statt, oder ein verlegener Blick, ein genuscheltes „keine Zeit“ oder auch ein unbekümmertes Nein machen die Anstrengung absurd.

Die innere Prioritätenliste der StudentInnen, die u. a. von der Angst geführt wird, ein Seminar nicht anerkannt zu bekommen, die Angst, überhaupt herauszufallen – woraus auch immer –, die Angst, bei den Definitionsmächtigen unangenehm aufzufallen, hält das persönliche Engagement, die Entwicklung, die Kriterienfindung eigenen Handelns ganz, ganz unten. Sie fühlen sich klein; sie erleben sich nicht als Teil der Universität, sondern als lästige Gäste, was vermutlich von der anderen Seite her oft genug bestätigt wird. Deshalb fordern sie nichts, sondern sind froh, wenn sie mitmachen können. Wer kann ihnen verübeln, dass sie Teil einer Gesellschaft werden wollen, die sie nicht braucht und will. Doch der Versuch schwächt, zwingt zur Anpassung bis zum Unkenntlichwerden.

Die Arbeit mit und im eigenen System Kirche macht deutlich, dass wir uns nach wie vor im Vorletzten befinden. Das Nachfragen, was an dieser Art von Arbeit denn wichtig für die Kirche sein könnte, macht deutlich, dass der/die FragerIn die Aufgabe nicht nur nicht für wichtig, sondern häufig für schädlich hält.

Die Angst vor der Obrigkeit bringt MitarbeiterInnen zu einem vorausseilenden Gehorsam gegenüber Kirchenleitungen, der die Freiheit unseres Denkens und Handelns bedroht. So arbeitet die Ge-

schäftsstelle der ESGn in Berlin z. Z. daran, die Gesamtarbeit einer Bischofskirche einzuverleiben, die das Selbstverständnis der ESGn vollständig aushebelt.

Ein Nicht-Verstehen des Ökumenebegriffs lässt die Ökumene zu einem netten exotischen Accessoire verkommen. Die Arbeit mit ausländischen StudentInnen aus den Ländern des Südens wird konkurrierend zur Arbeit mit deutschen Studierenden missverstanden und teilweise bekämpft. Der vorausseilende Gehorsam fordert Anpassung an „harte“ Sachzwänge: There is no Alternative!

Wenn es kein richtiges Leben im Falschen geben könnte, dann könnten wir nicht arbeiten. Wir arbeiten aber! Mitten in Schrott und Rott gilt es ein anderes Zeichen zu setzen: von Solidarität und Hoffnung.

Es macht uns stärker und es zwackt an der Alternativlosigkeit. Das allein ist gewiss schon eine Spur des Reiches Gottes.

SEEMAMPILLAI J. EMMANUEL
KONFLIKT UND KRIEG ALS WEG ZU EINER
NEUEN CHRISTOLOGIE

1. Kirche in Konfrontation mit Kolonialismus und Globalisierung

Fünfhundert Jahre nach der ersten Kolonialisierung erfahren die Völker der Dritten Welt noch viele negative Folgen des Kolonialismus und sehen sich heute im Kontext von massiver Armut, Korruption, Ungerechtigkeit, ethnisch-religiösen Konflikten und Zerstörungen. Die politischen Kräfte dieser Länder sind indirekt von den Mächtigen der Welt zu einer kooperativen Rolle gezwungen. Auch die Kirche als eine Minderheitenreligion sieht sich oft in der Versuchung, den Mächtigen des Landes zuzustimmen. Dabei wäre sie jedoch herausgefordert, sich mit den Armen und Unterdrückten im Lande zu solidarisieren, statt den Mächtigen Loyalität zu zeigen.

Mit der Globalisierung haben wir eine neue Situation. Die Mächtigen der Ersten Welt legitimieren sie als Weg zu einer neuen Weltordnung. Diese Ordnung, so behaupten die Reichen und Mächtigen, basiere auf Gerechtigkeit, Gleichwürdigkeit und Nachhaltigkeit und solle auf diese Weise den armen Ländern helfen, sich von Problemen und Krisen zu befreien. Die Armen jedoch schenken diesen Versprechungen keinen Glauben. Sie vermuten, dass die Mächtigen im eigenen Interesse mit Waffenexporten und Militärstrategien ihren Ein-

flussbereich ausdehnen wollen. Die Folge davon ist, dass die Armen noch mehr Probleme, Konflikte und Kriege haben werden.

Während der ersten Kolonialisierung hat die Kirche nicht nur als Seelsorger die Mächtigen begleitet, sondern auch stets ihre Politik legitimiert. Aber nach fünfhundert Jahren Kolonialismus muss die Kirche endlich erkennen, dass sie gegen Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Korruption und Zerstörung Zeugnis ablegen muss. Doch die Kirche fühlt sich in ihrem Kampf gegen solches Unrecht überfordert und lässt es an Bereitschaft dazu fehlen.

Der moderne Globalisierungsversuch ist auch ein gefährlicher Weg zu weiteren und tiefergreifenden Ungerechtigkeiten. Was kann die Kirche tun und wie kann sie handeln?

Die traditionelle Theologie und die daraus resultierende Praxis ermutigen keineswegs zu sozialpolitischem Engagement zugunsten der Armen. Sie ermutigen lediglich zu humanitärer Hilfe.

Angesichts der großen aktuellen Probleme vor Ort ist die Kirche herausgefordert, ihre Rolle in der Gesellschaft und nicht zuletzt ihre theologische Haltung und ihren Glauben neu zu definieren. Wie aber soll dies geschehen?

2. Die rechtzeitige Hilfe des II. Vatikanischen Konzils

Es war genau zu jener Zeit, als die Kirche der Dritten Welt so hilflos war, dass Papst Johannes XXIII. sein *Aggiornamento*, die Erneuerung der Kirche, durch ein Konzil forderte. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 bis 1965) forderte eine radikale und zeitgemäße Erneuerung der Kirche. Es ermutigte zu sozialpolitischem Engagement in Solidarität mit den Armen und Unterdrückten.

In großen Teilen wurde dieses Konzil von westlichen Theologen und Bischöfen vorbereitet und durchgeführt. Die Kirche der Dritten Welt erwartete mehr, und zwar mehr Neuorientierung sowie neue Impulse für ihre Situation. In zwei wichtigen Dokumenten, *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes*, hat das Konzil im Sinne des Evangeliums die Grundlinien und Motive für eine aktive Rolle der Kirche im Hinblick auf die Solidarität mit den Armen und Entrechteten festgeschrieben.

3. Ermutigung der Kirche zu interreligiöser Zusammenarbeit

Ein wichtiger Impuls für die Minderheitskirche der Dritten Welt ist die neue Beziehung zu nicht-christlichen Religionen und ihre hoffnungsvolle Kooperation angesichts ihrer gesellschaftlichen Schwierigkeiten. Die missionarische Kirche hatte sich gegenüber anderen Religionen als einziger und ausschließlicher Weg zum Heil dargestellt, ihre Christologie und Soteriologie erhob einen arroganten, exklusiven Anspruch. Mit ihrem Grundsatz „Kein Heil außerhalb der Kirche – *extra ecclesiam nulla salus*“ könne sie lediglich humanitäre Hilfe bieten und dies auch nur für die eigenen Leute.

Aber durch das gemeinsame Leid des ganzen Volks, das mehrheitlich aus Nichtchristen besteht, wird die Kirche herausgefordert, ihre exklusive theologische Position und ihre isolierten Wege aufzugeben und sich für eine offene Haltung und interreligiöses Engagement zu entscheiden. Das Konzil ermutigte sie:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen Widerhall findet“ (GS I)

Eine positive interreligiöse Einstellung sowie die Kooperation angesichts der Probleme erneuern nicht nur die Kirche selbst, sondern stärken auch ihre Theologie und Christologie.

Wir beschreiben mit dem konkreten Fall Sri Lanka den Weg der tamilischen Kirche von Konflikt und Krieg zu einer neuen Christologie.

4. Die Kirche von Sri Lanka angesichts des ethnischen Konflikts

Sri Lanka, das ehemalige Ceylon, befand sich 450 Jahre lang unter portugiesischer, holländischer und britischer Kolonialherrschaft. Die Kirche Sri Lankas, deren Ursprung auf die Portugiesen zurückgeht, ist bereits 500 Jahre alt. Die Mehrheit des Volkes besteht aus Singhalesen (74%), die Minderheiten aus Tamilen und Moslems. 65% der Nation sind Buddhisten und alle Buddhisten sind Singhalesen. 18%

sind Hindus und alle Hindus sind Tamilen. Die Minderheit der Moslems (8%) spricht Tamilisch. Nur die Christen wirken mit einer Vermittlungsstrategie zwischen Tamilen und Singhalesen.

In den letzten fünf Jahrzehnten sah sich die Minderheit der Tamilen tief betroffen von einem ethnischen Konflikt mit der Mehrheit der Singhalesen und ihrer Regierung.

Die Tamilen, deren Mehrheit Hindus sind, werden im Land als Bürger zweiter Klasse diskriminiert und rechtlos behandelt. Trotz ihres 34 Jahre währenden politischen, demokratischen und gewaltlosen Protests (1949 – 1983) erleben sie nur Mob- und Staatsterror von Seiten der Singhalesen. Die tamilische Reaktion auf den Staatsterror war die Ursache für den zwanzig Jahre dauernden Krieg. Mehr als 65.000 tamilische Zivilisten und über 17.000 tamilische Kämpfer wurden Opfer des Krieges. 800.000 Tamilen flohen von der Insel, weitere 800.000 wurden IDPs (intern vertriebene Personen).

Nach der zehn Jahre andauernden Bombardierung und wirtschaftlichen Blockade liegt die Heimat der Tamilen in Schutt und Asche.

In diesem Konflikt und dem daraus resultierenden Krieg hat die Kirche von Sri Lanka trotz der oben erwähnten Strategie, trotz der Ermutigung durch das Konzil ihre prophetische Rolle nicht wahrgenommen

Die Christen, die einmal stolz waren auf ihre Zugehörigkeit zur Kirche und dabei ein ungestörtes Ghettoleben führten, fanden sich auf einmal hilflos mitten in Konflikt und Zerstörung. Die Bischöfe interpretierten Konflikt und Krieg in erster Linie als „Störung des kirchlichen Lebens“. Die Christen zeigten Mitleid und leisteten humanitäre Hilfe für die vom Krieg betroffenen und wurden auch von Europa und Amerika unterstützt. Trotz der unrechtmäßigen Diskriminierung, trotz Staats- und Mobterrors hat sich die amtliche Kirche auf eine lediglich humanitäre Rolle beschränkt. Die Bischöfe, deren Mehrheit Singhalesen sind, verhalten sich a-politisch und schweigen. Sie untersagen ihren Gläubigen politische Reden und öffentlichen Protest im Namen der Armen und Unterdrückten. Viele Leute mit dieser a-politischen Einstellung beruhigen ihr Gewissen mit Gebet und entziehen sich so ihrer Verantwortung (Eskapismus).

5. Die unmittelbar betroffene tamilische Kirche

Der ursprüngliche Charakter der Kirche als fremde europäische Religion, ihre Minderheitssituation und ihr Minderwertigkeitskomplex gegenüber der buddhistischen Mehrheit sowie ihre traditionelle theologische Position hinderten die tamilischen Bischöfe daran, sich mutig gegen Ungerechtigkeit und Terror zu behaupten.

Unter den direkt vom Krieg Betroffenen befanden sich viele tamilische Christen und ihre Kirchen. Sie wurden Opfer des Terrors. Die drei tamilischen Bischöfe schwiegen meist, um den Konsens mit den sieben singhalesischen Bischöfen zu wahren. Ihre Meinungsäußerungen waren von Vorsicht geprägt. Der Konsens der Bischofskonferenz wurde auf Kosten von Wahrheit und Gerechtigkeit gewahrt.

Dennoch meldeten sich viele mutige Stimmen aus den Reihen kriegsbetroffener Priester, Ordensleute und Laien, die alternative Vorschläge entwarfen. Sie begleiteten das leidende Volk auf seinem Kreuzweg, die Bibel wurde „von unten gelesen“ und neu gedeutet. Dieses Wort erfüllte sie mit neuem Mut, zu kämpfen und durchzuhalten.

6. Im gemeinsamen Leid kommen Hindus und Christen näher zueinander

Wenn einmal der Terror des Unterdrückers alle Grenzen übersteigt, dann kennen die Schreie der Unterdrückten keine religiösen und sozialen Grenzen mehr. Sie erfahren in ihrem gemeinsamen Leid eine größere Nähe als zuvor. Klassengrenzen zwischen Reich und Arm, zwischen hochrangigen Kasten und niederen Kasten beginnen zu schwinden. So eröffnen sich mitten im Leid neue Wege zu neuer Solidarität unter den Menschen. Die Tamilen, die bewusst für ihre politische Befreiung kämpfen, realisieren, dass sich unter ihnen ein neuer Befreiungsprozess gegen Klassendiskriminierung in Gang setzt. Auch mitten im Leid offenbart sich Gottes Segen!

Der Hinduismus ist eine Theistische Volksreligion ohne hierarchische Strukturen, bekannt für Offenheit und Toleranz. Christen dagegen erheben einen arroganten Anspruch auf exklusive Überlegenheit. Angesichts des gemeinsamen Leids durch Krieg, Tod und Zerstörung

ist ein neues radikales Verständnis von Leben und Religion entstanden. Ihre gemeinsame Lebenserfahrung gibt der Kirche einen neuen Impuls, sich zu inkulturieren und die Kulturen zu evangelisieren. Die christlichen Tamilen wiederum entdecken Elemente für eine sinnvolle Inkulturation der Kirche in den tamilischen Kontext, und die Hindus öffnen sich den Christen ohne jede Abneigung. Damit ergeben sich auch Impulse für ein neues Gottesverständnis.

Das positive Religionsverständnis, zu dem das Konzil ermutigte, erwirkte eine neue Beziehung zu anderen Religionen, christliche Tamilen erfuhren dies bereits im gemeinsamen Leid.

7. Gotteserfahrung als Fundament der Christologie

Karl Rahner hat mit seiner Theologie der Gotteserfahrung die Grundlage geschaffen für erfahrungsnahes Sprechen von Gott. So hat er Gott als die Fülle des Lebens bezeichnet.

Die schrecklichen Ereignisse des Tages werden von den unterdrückten Hindus und Christen mit großer Hoffnung auf ihren Gott und auf den letztendlichen Triumph von Wahrheit und Gerechtigkeit gelesen und interpretiert. So erweitert sich der Horizont des Glaubens an Gott von einem exklusiv christlichen zu einem Gott und Vater aller Menschen.

Die tamilischen Christen, die in der Bibel von der Gotteserfahrung der Israeliten gehört haben, erleben jetzt in ihrem sozialen, kulturellen und religiösen Leben eine weitere Gotteserfahrung. Die tamilische Sprache, Literatur, Sprichwörter, Sprüche und Kinderlieder, auch Bräuche und Gewohnheiten erzählen viel von Gott. Sie alle sind geprägt von göttlichen und religiösen Elementen. Fast hundert Namen für Gott erklären seinen geheimnisvollen Charakter. Das tägliche Leben und Sprechen ist von den geheimnisvollen Namen Gottes geprägt. Also lebt Gott mit uns, und mitten unter uns in unserer Gesellschaft.

Also erfahren wir Gott zum ersten Mal nicht von den Missionaren. Wir waren nicht bereit, über Gott in dem importierten christlichen „mindset“ (Bewusstseinsprägung) mit seinen Kategorien zu denken. Das war uns fremd. Wir erfuhren Gott lieber in unserem eigenen

philosophischen „mindset“ – Gott ist über uns, mit uns und hinter uns. Eine Theo-Logie existierte bereits in uns.

8. Christus als der leidende Gott

Für unterdrückte Christen, die die Bibel im Kontext ihres eigenen Leidens lesen, wird die Botschaft in neuem Licht interpretiert. Bei einer solchen Lektüre der Bibel „von unten“ erlebten die Tamilen viele Ereignisse der Bibel als Ereignisse im eigenen Leben. So z. B. den Exodus der 500.000 aus ihrer Heimat Jaffna, die jahrelangen Wanderungen in und außerhalb Sri Lankas, die Flucht der Familien in die Wildnis, das ständige Leid und die Hungersnöte in den Flüchtlingslagern.

Auf unserem Weg des Leidens und des Kampfes entdecken wir neuerdings einen leidenden Gott, einen Gott, der sich offenbart in der Befreiungsgeschichte der Israeliten und einen Sohn Gottes, der sich erniedrigte bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.

Das erweckte in uns unterdrückten Tamilen großes Interesse. Wir ertragen die wirtschaftliche Last der zehnjährigen Blockade und den Verlust in zwanzig Jahren Krieg in der festen Hoffnung auf einen Triumph von Wahrheit und Gerechtigkeit. Die Ereignisse der Karwoche entfalten langsam auch den Sinn unserer Geschichte: Wir sind ein Volk, das das Osterfest in unserer Geschichte erwartet.

9. Christus als kämpfender Gott (Prophet)

Für die Tamilen war die christliche Lehre von einem Gott in griechischen und scholastischen Kategorien kalt und fremd. Christus als der gottgesandte Messias, als Herr und König weckte religiöse Kraft weder zum Leiden noch zum Kämpfen.

Für die Tamilen, die eine ganzheitliche Befreiung ersehnen und dafür kämpfen, ersteht Jesus Christus als Prophet, als Lehrer und als Opfer der Wahrheit, sowie Rebell und Kämpfer für die Gerechtigkeit. Sein schmachvolles Leiden vor den mächtigen Römern, den Priestern und Pharisäern, sein Tod am Kreuz und sein hilfloser Schrei war die Offenbarung eines gekreuzigten Gottes in Solidarität mit den Leidenden.

Seine Lehre und seine Schule für die Jünger sind für die Menschen, die ihre ganzheitliche Befreiung suchen, revolutionär und attraktiv. Sein Urteil und seine Klage über Ungerechtigkeit und Korruption gegenüber den Mächtigen und Pharisäern wurden zum Programm und Vorbild für die Kämpfer. Die Tamilen, die für ihre ganzheitliche Befreiung von Kasten und Unterdrückung sowie für Menschenwürde und Menschenrechte kämpfen, verstehen die Lehre Christi und seinen Weg des Kreuzes als Weg der Befreiung und darüber hinaus als Paradigma für alle Befreiungen.

10. Integration christlicher Begriffe in die tamilische Kultur (theologische Inkulturation)

Die Hindus, die ihre Leiden als gottgewollt interpretieren, beugen sich gehorsam unter Gottes Willen. Sie zeigen Verständnis für einen leidenden und gekreuzigten Gott. Sie glauben schon an verschiedene Erscheinungen Gottes in übermenschlichen Gestalten (*avataaras*). So finden die christlichen Begriffe vom befreienden, leidenden und gekreuzigten Gott Einlass in unsere tamilisch-hinduistischen Kulturkategorien. Dieses Einfließen von theologischen und soteriologischen Begriffen in einen anderen ethnischen Religionskontext dürfen wir nicht als Schwächung oder Verwässerung des Christentums ansehen, sondern müssen es interpretieren als tieferes Eindringen der Wurzeln des Christentums, als eine Inkarnation Gottes in sein Volk und seine Geschichte. Es ist weder ein Ausverkauf unseres Glaubens an Christus noch eine Vereinnahmung durch die Hindus.

Das Prinzip der Menschwerdung Gottes (*Incarnatio*) wurde im Konzilsdokument *Ad Gentes Nr.22* nicht nur für Kirche und Liturgie, sondern auch für die Theologie besonders hervorgehoben.

„Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt ihn und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch ... alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind. Aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit entlehnen sie alles, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten.

Um dieses Ziel zu verwirklichen, muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden, ...“

Eine solche Christologie, wurzelnd in eigenen Leiden und Kämpfen, ermutigt zu internationaler Solidarität mit allen anderen Leidenden und Kämpfern für Wahrheit und Gerechtigkeit. Es gibt keine bessere Koalition gegen Globalisierung als diese Solidarität mit den Armen und Unterdrückten im Namen Christi.

OTTO MEYER
DIE KREUZIGUNG DES MESSIAS
ODER DER GOTT, DER KEINE OPFER WILL
BIBELARBEIT ZU GENESIS 22

Vorbemerkung:

Jesus war und ist für uns ChristInnen der Messias, heißt es. Aber ein Messias, der gekreuzigt wurde – bevor er dann von Gott auferweckt wurde und nun zur Rechten Gottes sitzt, um Macht auszuüben und uns zu vertreten... Welche Macht? Die Ohnmacht des „Gekreuzigten“, sagen die einen. Die Macht des „Auferstandenen“, sagen die anderen. Des „auferstandenen Gekreuzigten“, wieder andere. Seine Kreuzigung auf Golgatha hat viele Deutungen erfahren, bis heute. Die neutestamentlichen Schriften versuchen sie zumeist auf der Folie der hebräischen Bibel zu verstehen. So dient z. B. der Psalm 22 den Berichten in den Evangelien als Vorlage für die Gottverlassenheit, die Erniedrigung, das Ermordetwerden – aber auch für die Restitution durch Gott, den Retter. Oder die Gottesknechtslieder des zweiten Jesaja, besonders Jesaja 53, für das Verstehen der Ohnmacht und Verlassenheit und vor allem für die Bearbeitung einer vorgebliehen, aber verkehrten Opfertvorstellung. Genesis 22 wird dann von späteren Autoren wie den Verfassern des Hebräerbriefes oder des Jakobusbriefes für die Adaption einer Opfertheologie in Anspruch genommen, wenn auch noch sehr eklektisch und mehr assoziativ. Die

spätere kirchliche Dogmatik wird hier weitermachen und Isaak zu einem Vorläufer-Opfer zurichten, Abraham zu einem unbedingt gehorsamen Vater, der „wie Gott, der Vater“ handeln mußte, allerdings noch nicht in letzter Konsequenz. Damit wird die Erzählung zum Ur-Opfermythos¹ des Westens und legitimiert eine schreckliche Tradition bis heute. Die Bibelarbeit versucht dieses Muster aufzubrechen.

Gen 22,1-19

(Text nach der Lutherübersetzung – mit Ergänzungen von O. M.):

(1) Nach diesen Geschichten versuchte Gott (ha elohim = der Gott, die Gottheit, das Göttliche) Abraham und sprach zu ihm:

Abraham!

Und er sprach:

Hier bin ich.

(2) Und er sprach:

*Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebtest,
und geh hin in das Land Morija
und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge,
den ich dir sagen werde.*

*(3) Da stand Abraham früh am Morgen auf und gürtete seinen Esel
und nahm mit sich zwei Knechte und seinen Sohn Isaak
und spaltete Holz zum Brandopfer,
machte sich auf und ging hin an den Ort, von dem ihm Gott gesagt hatte.*

(4) Am dritten Tag hob Abraham seine Augen auf und sah die Stätte von ferne

(5) und sprach zu seinen Knechten:

Bleibt hier mit dem Esel.

*Ich und der Knabe wollen dortbin gehen,
und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.*

¹ Vgl. Franz J. Hinkelammert, *der glaube abrahams und der ödipus des westens* – Opfermythen im christlichen Abendland, mit einem Vorwort v. Norbert Arntz, Münster 1989. Hinkelammerts profunde Untersuchung verdiente es, neu aufgelegt und breit diskutiert zu werden. Meine Auslegung verdankt ihr viel, lediglich im exegetischen Teil meinte ich einige zusätzliche „Pfündlein“ für Hinkelammerts Thesen beibringen zu können.

(6) *Und Abraham nahm das Holz zum Brandopfer
und legte es auf seinen Sohn Isaak.*

*Er aber nahm das Feuer und das Messer in seine Hand;
und gingen die beiden miteinander.*

(7) *Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham:*

Mein Vater!

Abraham antwortete:

Hier bin ich, mein Sohn.

Und er sprach:

*Siehe, hier ist Feuer und Holz;
wo ist aber das Schaf zum Brandopfer?*

(8) *Abraham antwortete:*

Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer.

Und gingen die beiden miteinander.

(9) *Und als sie an die Stätte kamen, die ihm Gott gesagt hatte,
baute Abraham dort einen Altar und legte das Holz darauf
und band seinen Sohn Isaak, legte ihn auf den Altar oben auf das Holz*

*(10) und reckte seine Hand aus und faßte das Messer,
daß er seinen Sohn schlachtete.*

(11) *Da rief ihn der Engel des HERRN (JHWH) vom Himmel und sprach:*

Abraham! Abraham!

Er antwortete:

Hier bin ich.

(12) *Er sprach:*

*Lege deine Hand nicht an den Knaben und tu ihm nichts!
/ Denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest
und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen.
(Fürwahr, ich weiß jetzt, daß du gottesfürchtig bist
und nicht vorenthältst / vorenthalten wirst / deinen einzigen Sohn
vor mir.)*

(13) *Da hob Abraham seine Augen auf
und sah einen Widder hinter sich in der Hecke mit seinen Hörnern hängen
und ging hin und nahm den Widder und opferte ihn zum Brandopfer
an seines Sohnes Statt.*

(14) *Und Abraham nannte die Stätte „Der HERR sieht“.*

Daher man noch heute sagt: Auf dem Berg, da der HERR sieht.

(15) *Und der Engel des HERRN rief Abraham abermals vom Himmel her*

(16) *und sprach:*

Ich habe bei mir selbst geschworen, spricht der HERR:

Weil du solches getan hast (tust) und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont (enthältst ... mir nicht vor),

(17) *will ich dein Geschlecht segnen*

und mehren wie die Sterne am Himmel

und wie den Sand am Ufer des Meeres,

und deine Nachkommen sollen die Tore deiner Feinde besitzen;

(18) *und durch dein Geschlecht sollen alle Völker auf Erden*

gesegnet werden,

weil du meiner Stimme gehorcht hast.

(19) *So kehrte Abraham zurück zu seinen Knechten.*

Und sie machten sich auf und zogen miteinander nach Beerscheba,

und Abraham blieb daselbst.

I.

Was wird hier erzählt? Einige Überschriften aus gängigen Bibelausgaben lauten: „Opferung Isaaks“ (Lutherbibel 1912); „Abrahams Versuchung“ (Lutherbibel 1984); „Das Opfer auf Moria“ (Zürcher Bibel); „Bindung Isaaks“ (Rabbinen). Eine Überschrift sucht man vergeblich: „Die Befreiung vom Sohnesopfer“! Obwohl doch die Erzählung beim ersten Hören gerade dies in aller Dramatik aussagt: Ein Menschenkind, der Sohn, soll hingeopfert werden, weil die höchste Instanz, die Gottheit, das fordert.. Aber dieser Vater hört kurz vor der schrecklichen Tat, vor dem Mord, die Stimme seines wahren Gottes – des HERRN: „Tu's nicht!“ Und der Vater kommt zur Besinnung, wird frei von dem tödlichen Zwang, den eigenen Sohn hinzumetzeln. Er findet einen Ersatz; ein Widder, der sich mit seinen Hörnern im Gestrüpp verfangt, wird stattdessen geopfert, um so durch einen Trick dem Gesetz der Gottheit auf dem Altar Genüge zu tun. Der Sohn ist ausgelöst, ist frei, erhält das Leben und nicht den Tod. Beiden, Vater und Sohn, wird von ihrem Gott, dem HERRN, der Segen verheißen: In dir und deinem Samen sollen gesegnet sein

alle Völker auf Erden, weil du, Abraham, auf *meine* Stimme, die des *HERRN* gehört hast – und nicht der Versuchung anderer, sich als Gott ausgebender und Opfer fordernder Autoritäten erlegen bist. Als befreite Menschen, befreit von dem Zwang, sich gegenseitig umzubringen – zumeist auf Befehl höherer Mächte –, steigen die beiden vom Opferberg herab zu ihren Knechten. Sie machen sich auf den Weg zurück, gehen aber in eine andere Richtung, siedeln an einem neuen Ort – wahrscheinlich weil Abraham mit seiner unerhörten Tat, sich über das Gesetz der Orts-Gottheit hinwegzusetzen und den Sohn leben zu lassen, die Rache der Mächte in seiner früheren Umgebung fürchtet.

So erzählt, ergibt auch der Anfang einen Sinn: Abrahams Versuchung, der er am Ende nicht erlegen ist, bestand darin, sich an ein schlimmes Gesetz zu halten, das da befahl: „Opfere deinen erstgeborenen Sohn!“ Die Gottheit forderte das Kindesopfer zumeist von den Herrschern; Könige und Heerführer wollten durch Menschenopfer die Götter gnädig stimmen, besonders dann, wenn sie Schuld auf sich geladen hatten. Ähnliches könnte auch bei Abraham zutreffen: die Erzählung fängt an mit den Worten „Nach diesen Geschichten“. Und da wurden zuvor einige sehr zweifelhafte Geschichten vom Stammvater Abraham erzählt: Er hatte seine Frau Sarah gegenüber dem König des Landes, in dem er als Fremder Aufnahme fand, als seine Schwester ausgegeben, so daß der Herrscher sie in seinen Harem nahm. Die Geschichte flog auf, weil dem Abimelech allerlei Unheil widerfuhr. Abraham muß sein falsches Spiel gegenüber dem König bekennen, Sarah ist längst verheiratet, Abrahams rechtmäßige Frau. Aber – auch das steht dann da kommentarlos in der Bibel – Sarah ist gleichwohl Abrahams Halbschwester, Abraham hat also entgegen dem Mosegesetz die Tochter seines eigenen Vaters geheiratet – ist das nicht Inzest? – Und ähnlich unrühmlich und schuldbeladen verhält sich Abraham in der Angelegenheit mit seiner Zweitfrau Hagar und dem Sohn Ismael, die er auf Betreiben seiner Erstfrau Sarah aus dem Haus vertreibt, und die beide nur durch ein Wunder in der Wüste überleben. Mit dem König Abimelech mußte Abraham anschließend einen Vertrag schließen, um den Brunnen bei Beer-Scheba zu erhalten. Und „nach all diesen Geschichten“ wird er von der herrschenden Gottheit „versucht“: „Opfere deinen Sohn Isaak auf Mo-

ria!“ Wenn du schuldig bist – und du bist schuldig! – dann opfere dein Liebstes, deinen Sohn, deine Tochter.

Um Schuld und ihre Folgen abzuwehren, um einen Bann oder einen unerklärlichen Fluch von sich, seinem Haus oder seinem Volk zu nehmen, geben die Herrscher ihr Liebstes dran. Die Griechen tun dies wie z. B. Laios, der seinen Sohn Ödipus hinmetzeln will, so daß der heimlich doch gerettete Ödipus später seinen Vater umbringen muß. Die Moabiter tun dies, deren König seinen erstgeborenen Sohn opfert – und schon gehört ihm der Sieg auf dem Schlachtfeld, sogar gegen Israel! (vgl. 2 Könige 3,27ff.) Und selbst ein israelitischer Heerführer, Jephtha, sieht sich gezwungen, seine eigene Tochter zu opfern, um sein Kriegsglück nicht zu gefährden (Richter 11 u. 12). Doch von diesem sog. „Richter“ in Israel muß dann auch berichtet werden, daß es zum Bruderkrieg kommt: Zweiundvierzigtausend aus dem Stamme Ephraim müssen sterben. – Die Töchter oder Söhne zu opfern für das eigene Wohlergehen und das eines Reiches ist ja nicht nur eine Verirrung vergangener Geschichte, wie in zwei Weltkriegen die europäischen Völker der Welt bewiesen haben. Und die abscheulichen Opferrituale finden Nachahmer bis in unsere Tage, ob in USA - Afghanistan, USA - Irak, Rußland - Tschetschenien, Israel - Palästina, Nord- und Süd-Sudan und anderen Kriegsterrorgebieten.

Unser Bibelabschnitt sagt: Von einem solchen Gesetz, das sich als Befehl der Gottheit ausgeben kann, als heiliger Ruf, als Gesetz des Schicksals oder der Vorsehung, wurde auch Abraham, der Vater des Glaubens, *versucht*. In Wahrheit dürfte es ein solches Gesetz in Israel nie gegeben haben. Schon der Dekalog ist ja hier eindeutig: „Du sollst nicht morden!“ Und die Tora legt genau fest: „Du sollst auch nicht eins deiner Kinder geben, daß es dem Moloch geweiht werde, damit du nicht entheiligst den Namen deines Gottes; denn ich bin der HERR (JHWH)“ (Leviticus 18,21). Es ist in Israel eine schlimme Versuchung, so zu handeln, wie die Völker umher ihren Göttern tun. Es heißt:

„Du sollst nicht fragen: ‚Wie haben diese Völker ihren Göttern gedient? Ebenso will ich auch tun.‘ So sollst du dem HERRN, deinem Gott nicht dienen; denn sie haben ihren Göttern alles getan, was dem HERRN ein Greuel ist und was ER haßt; sie haben ihren Göttern sogar ihre Söhne und Töchter verbrannt.“ (Deuteronomium 32,30f.)

Kindesopfer, Menschenopfer generell, sind ein schrecklicher Abfall vom Gott des Lebens, wie insbesondere die Propheten immer wieder beklagen, so daß sie sogar fordern, alle Opfer, auch die Tier- und Pflanzenopfer als völlig unangemessen für den Gott Israels = JHWH zu unterlassen, und statt dessen Barmherzigkeit und Recht-Tun einfordern als das einzige, woran der HERR = JHWH Gefallen habe.

Aber Abraham, der Stammvater Israels, ist derart versucht worden und schien sogar dieser Versuchung zunächst zu erliegen. Er handelt wie unter einem Zwang. Er vernimmt einen Befehl und versteht ihn als göttlichen Auftrag, dem er gehorchen muß. Er antwortet: „Hier bin ich.“ Danach scheint kein Zögern mehr möglich – oder doch? Er gürtet sich und den Esel, nimmt den Sohn Isaak, das geliebte Kind der Verheißung, vergißt auch nicht das Holz zum Brandopfer und macht sich mit den Knechten auf den schrecklichen Weg zum Opferberg. Doch merkwürdig, völlig überzeugt kann er nicht sein, die Knechte werden vor dem Opferberg zurückgelassen mit einer Lüge: „Nur ich und der Knabe wollen auf den Altarberg gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Oder ist es doch keine Lüge, ist Abraham schon wankend in seinem Entschluß, dem Befehl der Opfergottheit Folge zu leisten?

Dann die zweite Irritation: Isaak, das zum Opfer bestimmte Kind redet ihn an: „Mein Vater!“ Und Abraham weicht nicht aus, antwortet: „Hier bin ich!“ Es ist das zweite Mal in dieser Geschichte, daß er diesen Satz sagt: „Hier bin ich!“ Wie zuvor bei der schrecklichen Gottheit. Es ist, als trete Abraham hier schon in einen anderen Machtbereich, dem des Gegenüber zu seinem lebendigen Sohn und nicht mehr im Banne der tödlichen Gottheit. So daß er auf die Frage des Knaben sagt: „Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer.“ Wieder eine Lüge? Oder schon eine andere Gewißheit?

Doch auf dem Berg scheint Abraham wieder in den Machtbereich des Opfergesetzes zu fallen, zum Hinmorden bereit wie in Ekstase, als müsse er Gefühle der Liebe und der Vernunft abwehren: Der Altar wird errichtet, das Holz geschichtet, der Sohn gefesselt und draufgelegt, das Messer in der Hand zum tödlichen Stoß erhoben. Seht her – scheint der Erzähler in Israel zu schreien – Abraham, der Vater des Glaubens, ist hier wie in einem Mordrausch bereit, den Sohn Isaak, und damit die ihm gegebene Verheißung für ein großes

Volk Israel – uns alle – auszulöschen! Er ist drauf und dran, die Verheißung seines wahren Gottes zu töten. Er hat in diesem Augenblick keinen Glauben mehr.

Die Geschichte des Glaubens ist nicht zu Ende, kurz vor dem Mord hört Abraham die Stimme des Engels des HERRN: „Abraham, Abraham!“ Zweimal Anruf seines Namens, was nach biblischem Sprachgebrauch eine Berufung bedeutet. Sie erfolgt durch den HERRN, also durch JHWH Adonai und kommt nicht mehr von irgend einer Gottheit ha elohim wie am Anfang. So antwortet Abraham zum dritten Mal in dieser Geschichte: „Hier bin ich!“ Jetzt ist er endgültig „Ich“, identifizierbar durch seinen wahren Gott und HERRN sowie auch durch seinen Sohn Isaak und durch sich selber als Vater der Verheißung. Er steht zu seinem Gewissen und zu der Stimme des Lebens und der Freiheit, wie es ihm der Engel sagt: „Lege deine Hand nicht an den Knaben!“

Was also ist der Glaube Abrahams? Antwort: Den Sohn nicht zu opfern und an die Verheißung zu glauben, wie zuvor schon: Dein Same, deine Nachkommenschaft werden sein wie die Sterne des Himmels, wie der Sand am Meer. Der Glaube Abrahams ist die Freiheit zu leben und leben zu lassen. Neu anzufangen, umzukehren, ohne daß andere für mich geopfert werden und solchen Neuanfang auch anderen zugestehen; Vergebung und Versöhnung anzunehmen und selber zu geben. – Die Mitteilung über das Ersatzopfer, den armen Widder im Gestrüpp, erscheint fast beiläufig, eigentlich gar nicht mehr erforderlich, jedenfalls vom HERRN nicht befohlen – eher wie ein Zugeständnis an das noch nicht ganz entmachtete Gesetz jener Gottheit vom Beginn der Geschichte.

Der Glaube Abrahams ist die Liebe zu seinem Sohn, der jetzt ein Freund wird. Abraham gibt seine Vater-Autorität auf, die den Sohn töten konnte; das Recht und u. U. die Pflicht dazu hätte er gehabt – in einer Zeit unter fremden Göttern. Deren Macht aber jetzt vergangen ist. Abraham verzichtet damit auf die Fähigkeit zu herrschen, denn Herrschaft heißt das Recht und gegebenenfalls die Pflicht zu töten. Abraham wird hier zum Bruder seines Sohnes Isaak. So wird auch der Sohn keinen Anlaß mehr haben, den Vater zu fürchten, zu hassen und zu töten. Von da an werden in Israel diese merkwürdig gebrochenen Geschichten der großen Vorfahren erzählt: Esau bringt seinen Bruder Jakob nicht um, obwohl der ihn um das Erbteil betro-

gen hat – sie versöhnen sich. Josef vergibt seinen Brüdern, die ihn nach Ägypten verkauft hatten – er rettet sie vor dem Hungertod und weint um sie. Oder jene Geschichte von David und seiner Liebe mit Jonathan, dem Sohn Sauls, der ihm als Konkurrenten nach dem Leben trachtet. Und selbst den Sohn Absalom, der sich gegen den Vater erhebt und sich zum König ausruft, kann und will David nicht umbringen. Das sind Geschichten von Versöhnung und Leben, sie trachten nach Frieden und wollen den Krieg meiden. Abraham tötete nicht, so sagt es Jesus (vgl. Johannes 8,40), Abraham glaubte an die Verheißung und nicht an den Tod – so sagt es Paulus (vgl. Römer 4). Es geht um Freiheit und Autonomie, Abrahams wahrer Gott will Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, ER will Liebe und nicht Opfer (vgl. Hosea 6,6).

II.

Aber die Erzählung von Abrahams Versuchung ist so eindeutig nun doch nicht. Der Bibeltext in der uns vorliegenden Form enthält zwei fast gleichlautende Halbsätze, die ich bisher nicht berücksichtigt habe für meine Interpretation. Zwei Nebensätze, durch die die Geschichte einen anderen Sinn erhalten kann und in der Wirkungsgeschichte bis heute – Gott sei's geklagt – zumeist erhalten hat. In Vers 12, nach dem Ruf, nicht zu töten, lesen wir: „denn jetzt erkenne ich dich, daß du Gott fürchtest und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont um meinetwillen.“ Und einige Verse später noch einmal: „Weil du solches getan hast und hast deines einzigen Sohnes nicht verschont, will ich dein Geschlecht segnen und mehren wie die Sterne des Himmels...“ (V. 16).

Dadurch wird die Geschichte ambivalent; denn jetzt kann man lesen: Abrahams Glaube und Gehorsam war, bereit sein zum Töten, den eigenen Sohn als Opfer hinzugeben für ..., ja, für wen? Für Gott, gar für den wahren Gott Israels, für JHWH, den HERRN? – Doch, so konnte und kann offenbar die Geschichte gelesen werden: Auch der Gott Israels – und ER erst recht, denn ER ist der Einzige! – konnte und kann den Tod von Menschen verlangen. Und in dieser Lesart wäre Abraham dann gehorsam, wenn und solange er dazu

bereit ist. In dieser Sicht hätte Abrahams Versuchung darin bestanden, solchen Opfer- und Tötungsgehorsam nicht aufzubringen; und er drohte vielleicht dieser Versuchung zu erliegen, zwischendurch, auf dem Weg, als er zu den Knechten sprach, und dann besonders, als er auf die Stimme des geliebten Sohnes einging und wohl gar zeitweilig wankend geworden ist. Aber im entscheidenden Moment auf dem Opferberg war er bereit! Und nur das war wichtig, *das* war der Glaube Abrahams, den eigenen Sohn als Opfer dahinzugeben.

So sieht es schon ein Teil der neutestamentlichen Schriften wie der Jakobus- (2,22ff.) und der Hebräerbrief (12,17ff.) – wohlgemerkt: nicht die Evangelien, nicht Johannes und nicht Paulus! So sieht und so liest das auch der überwiegende Teil der Rabbinen, wenn sie daraus auch etwas anderes ableiten, nämlich die „Bindung Isaaks“ an das Gesetz. In dieser Opfer- und Tötungstradition – und zwar ohne Bedeutungsvarianten wie die jüdischen Theologen zumeist – lesen und lehren es dann die christlichen Theologen und Dogmatiker, von den Scholastikern wie Anselm von Canterbury bis hin zu Luther und Calvin, und in ihrem Gefolge die kirchliche Lehrmeinung katholischer oder evangelischer Provenienz bis heute².

Sind die beiden Halbsätze nachträglich in den Text eingefügt worden, weil man seine klare Absage an jegliches Menschenopfer nicht ertrug, als zu gefährlich für den Bestand eines Staatswesens ansah? So könnte man vermuten³. Man kann sich vorstellen, daß die Staatspriesterschaft in den späteren israelitischen Königreichen den Text als zu revolutionär einstufte. Wie soll Macht sich behaupten, wenn ihr in ihrem Gründungsdokument eine Urkunde vorliegt, wo der Urvater auf sein Tötungsrecht und seine Tötungspflicht verzichtet und dafür von Gott gelobt und belohnt wird?

Jesus sagt: „Ihr wißt, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will, der soll euer Diener sein.“ (Markus 10,41f) Aber gerade wegen solcher aufrührerischer Thesen mußte Jesus aus dem Weg geräumt werden. Und es war der Hohepriester Kaiphas, der im Staatsrat erklärt: „Es ist besser, ein Mensch

² Vgl. Michael Krupp, *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh 1995.

³ Franz J. Hinkelammert, *der glaube abrahams und der ödipus des westens*, gründet seine Argumentation im wesentlichen auf diesen vermuteten Priester-Einschub.

sterbe für das ganze Volk, als daß das ganze Volk verderbe.“ (Johannes 11,50) Das heißt Staatsräson: Herrschaft muß bereit sein zu töten, muß Opfer fordern und durchsetzen können, sonst entsteht Anarchie = Herrschaftslosigkeit, mit einem Wort: Chaos! – meinen die Staatspriester und -ideologen bis heute.

Bemerkenswert bleibt, daß die Königspriesterschaft in Israel – wenn sie denn für einen Einschub verantwortlich war – es nicht gewagt hat, den Text einfach zu unterdrücken. Sie hätte nur gewagt, zwei Halbsätze einzufügen. Und so bleibt ja die Hauptaussage: Abraham mußte Isaak nicht töten. Isaak bleibt am Leben. Aber das ist noch nicht revolutionär, kann sogar gut der Herrschaftsstabilisierung dienen. Denn natürlich kennt Herrschaft den Akt der Gnade. Jeder lebt davon, allerdings nur solange, wie er in der Gnade bleibt, für die er sein Leben lang dankbar zu sein hat. Die als göttlich sich ausweisende Autorität kann verschonen, das Gesetz kann für eine Zeit ausgesetzt werden. Es bleibt aber grundsätzlich bestehen, kann jederzeit das Leben fordern.

Doch der Text – auch in seiner vorliegenden Form – läßt mehr zu als die Ermöglichung von Begnadigung. Auch die beiden Halbsätze – ob eingefügt oder Bestandteil von Anfang an – sind so eindeutig nicht. Sie können durchaus in einer befreienden Tradition gelesen werden, wie ja schon Johannes und Paulus beweisen. Zunächst müssen alle drei Verben aus der Vergangenheitsform in die Gegenwartsform übertragen werden, was die hebräische Form ohne weiteres zuläßt; es besteht jedenfalls im Zeitmodus kein Unterschied zwischen „erkennen“, „gottesfürchtig sein“ und „vorenthalten“. Außerdem muß korrekt „vorenthalten vor mir / von mir weg“ übersetzt werden („verschonen um meinetwillen“ ist Interpretation auf Grund einer vorgefaßten Meinung!) Wenn es dann heißt: „Fürwahr, jetzt erkenne ich dich, daß du gottesfürchtig bist“, dann bezieht sich das doch auf die soeben erfolgte Anrufung und Berufung durch den Engel des HERRN: „Abraham, Abraham!“ Und auf die Antwort Abrahams hierauf: „Hier bin ich!“ Und wenn der Engel im fraglichen Satz dann fortfährt „deinen einzigen Sohn enthälst du mir nicht vor,“ dann ist doch offenbar gemeint, den Sohn jetzt nicht zu töten und ihn so dem HERRN nicht zu entreißen! Andernfalls würde Abraham ja dies Menschenkind Isaak dem HERRN entreißen, denn dieser JHWH ist doch ein Gott der Lebenden und nicht der Toten! Nur wenn Abra-

ham der schrecklichen Versuchung nicht weiter nachgibt und den Sohn leben läßt, wird er ihn dem HERRN nicht wegnehmen, nicht vorenthalten. Denn zuvor schon hatte der HERR dem Abraham und der Sarah diesen Samen des Segens für alle Geschlechter und alle Völker auf Erden geschenkt, ins Leben gerufen (vgl. Genesis 15 u. 17). Mit dessen Opferung hätte Abraham gegen die Verheißung verstoßen und dem Gott des Lebens diesen seinen Sohn vorenthalten.

Ich meine, nur so kann man diese Geschichte lesen, auch und gerade mit den beiden so oft und zumeist mißverstandenen Nebensätzen. Alles kommt darauf an, in welcher Glaubenstradition, in welchem Geist wir die Bibel lesen: In einer befreienden und dem Leben verpflichtenden Tradition oder in einer unterdrückerischen und zum Tode führenden Tradition. Ob im Geist der Liebe, der Hoffnung und der Befreiung oder im Geist der Unterdrückung, der Furcht und des Todes.

Auch in der weiteren Geschichte Israels nach der hebräischen Bibel lassen sich diese beiden Traditionen verfolgen: die prophetische auf Seiten der Befreiung und die priesterliche zumeist auf Seiten der Herrschaft. Doch auch diese Herrschaftsideologie ist in Israel merkwürdig gebrochen. Schon der König Saul, und dann besonders David, werden in ihrer Machtausübung immer wieder durch das Dazwischentreten von Propheten gebremst. David kann seinen Sohn Absalom nicht töten, obwohl der eine Revolte angezettelt hat. Der König verbietet das sogar. Aber natürlich gibt es da einen Militär, Joab, der solch ein Opfer der Staatsräson, Absaloms Tötung, vollzieht. David klagt und trauert wie ein Weib – kann das auf Dauer ein König sein? Und so geht das weiter, die Königtümer zerfallen, wie sie gewonnen wurden. Israel wird gewarnt, sich nicht wie andere Völker einen König zu geben, und wenn es doch sich Königen unterordnet, zeugt das nach Meinung vieler Propheten vom Ungehorsam gegen JHWH (vgl. z. B. 1 Samuel 8). Mit der Katastrophe des Jahres 70 n. Chr. hört das alte Israel gänzlich auf, als Staat zu existieren.

III.

Jesus hatte keinen Abraham, der Glauben hielt und der Versuchung widerstand, als er wie ein Opferlamm nach Golgatha gebracht wurde. Pilatus war nicht Abraham, ebensowenig Herodes, und auch nicht der Hohepriester in Jerusalem. Sie alle verschworen sich gegen die Abrahamstradition und mordeten ihn.

Wie steht es um den Glauben der Christinnen und Christen? Die Interpretationsmacht der später entstandenen Kirchen behauptet bis heute: Es sei letztlich Gott selber gewesen, der seinen Sohn zum Opfer dahingegeben habe ans Kreuz und ihn nicht verschont habe. Pilatus, Herodes, Hohepriester, aufgehetztes Volk und Schriftgelehrte, selbst die feigen Jünger – sie alle sollen nur Randfiguren gewesen sein, dabei aber ohne ihr Wissen Gottes Diener im großen Drama, das dieser allmächtige Gott mit seinem eigenen Sohn zu vollziehen hatte. Denn dieser so verstandene Gott mußte um seiner eigenen Herrschaft willen, d. h. für die Erfüllung seines Gesetzes und seiner Gerechtigkeit, seinen eigenen Sohn töten – für die Sünden der ganzen Welt, deren Menschen ihn in seiner Autorität zu sehr mißachtet, seine Ehre beleidigt hatten. Und sie beleidigen ihn weiterhin, wenn sie nicht das stellvertretende Opfer des Gottessohnes für sich gelten lassen und als Sünden-Sühnemittel im Glauben annehmen.

Derart ausgearbeitet ist diese Herrschaftstheologie zwar erst bei Anselm von Canterbury⁴ im 11. Jahrhundert, doch wollen die späteren Theologen Vorstufen für solcher Art Satisfaktionslehre schon in den neutestamentlichen Schriften ausgemacht haben; insbesondere die paulinischen Briefe wurden und werden gern in diesem Sinne interpretiert. Daß jedoch Paulus im jüdisch-pharisäischen Kontext gelesen als Zeuge für eine derartige Herrschafts- und Opfertheologie wenig taugt, ist schon des öfteren gezeigt worden⁵. Nur hat sich das noch nicht überall herumgesprochen, und so müssen wir uns bis heute mit dieser schlimmen Tradition einer Theologie der Herrschaft,

⁴ Anselm v. Canterbury, *CUR DEUS HOMO*, Darmstadt 1960.

⁵ Vgl. Ernst Käsemann, Die Gegenwart des Gekreuzigten, in „Vorträge d. AG Bibel und Gemeinde“, 13. Ev. Kirchentag in Hannover, 1967, in *Christus unter uns*, Stuttgart 1967. Gerhard Jankowsky, Der Galaterbrief, in *Texte und Kontexte* 47/48, Berlin 1990. Gottfried Fitzer, Der Ort der Versöhnung nach Paulus, in *Theologische Zeitschrift*, Jg. 22, 1966, S. 109ff.

des Opfers und des Todes auseinandersetzen. Denn solche Religion ist eine Schrecken legitimierende und Schrecken verbreitende. Sie setzt Herrschaft absolut, weil sie nicht einmal mehr den Einspruch der Propheten kennt. Das sich christlich nennende Abendland wollte die ganze Welt nach diesem ihrem Bild formen, dem Bild eines absoluten Herrschergottes, der „im Prinzip“ den Tod aller beschlossen hat und Aufschub nur gewährt, sofern man seinem „für uns“ geopfertem Gottessohn nachzufolgen im Glauben bereit ist. Die Gnade, die dieser Gott gewähren kann, ist nur möglich, weil das größte denkbare Opfer, das Opfer des Sohnes Gottes, auf Golgatha schon vollzogen ist. In seinen Kreuzesgehorsam sich zu stellen, wie ER Opfer zu bringen, sein Kreuz auf sich zu nehmen, zumindest solches als Glauben anzunehmen, bringt Gnade, bringt Erlösung, wenn auch erst im Jenseits.

So werden die Kreuzzüge legitimiert, die Kolonisation der gesamten Erdkugel vorangetrieben. So werden vor allen die Juden, die in blasphemischer Weise nicht aufhören, sich SEIN Volk zu nennen, verfolgt und ausgerottet; denn sie sind die eigentlichen Zerstörer aller Autorität, weil sie mit ihrer Uneinsichtigkeit nicht bereit sind, Gott das Sohnesopfer des Messias zuzutrauen – hätte doch besser Abraham den Isaak wirklich opfern müssen... Die Juden aber wollen bis heute nicht einsehen, daß ein Gesetz besteht: Für die Sünden und Schulden der Menschheit mußte und muß bezahlt werden. Mag auch in unserer angeblich so aufgeklärten westlichen Welt Religion keine große Rolle mehr spielen, in säkularisierter Form ist dies die Todesreligion des Westens: Es müssen Opfer gebracht werden ... für die Nation, für die Wirtschaft, für den Sozialstaat, für unseren Lebensstil ... hier im Land und weltweit. Es gibt Gesetze, die sind unverletzlich, bei Strafe des Untergangs, z. B. das Gesetz, daß Schulden zu bezahlen sind, auch wenn deshalb Kinder verhungern und die Biosphäre zerstört wird. – Daß es im Vaterunser heißt „und vergib uns unsere Schulden wie auch wir denen vergeben, die uns etwas schulden“, darf im realen Leben keine Rolle spielen.

Es gab und gibt – Gott sei Dank! – auch hier eine andere, befreiende Tradition: Das Kreuz, auch das Kreuz Jesu, war und ist gerade nicht der Wille Gottes. Gemordet haben ihn Menschen, die ihre Herrschaft über das Volk in Gefahr sahen. Gottes Wille war und ist es, daß Jesus als der Messias lebt; und auch wenn er von den damali-

gen Machthabern getötet wurde, erweckt dieser Gott ihn zum Leben, läßt ihn auferstehen unter Menschen, die die Macht der Sünde und das Gesetz des Todes nicht mehr fürchten⁶. Nichts anderes bedeutet das gemeinsame Herrenmahl: Essen und Trinken in seinem Namen, sein Leib ersteht, wenn wir das Brot teilen und das Mahl halten. Sein Testament, der erneuerte Bund wird besiegelt, wenn wir miteinander aus dem Kelch des Heils trinken. Dafür hat er unter Einsatz seines Lebens gestritten, damit mitten in der Welt, in der die Mächte der Sünde, die Gesetze der Unterdrückung, die Herren, die mit dem Tod uns regieren, unseren unbedingten Gehorsam fordern, wir zum Gott des Lebens, der Solidarität und der Freiheit uns halten können. Daß so sein Reich anfangt, mitten unter uns. Und nur so entsteht Gemeinde des Herrn – Kirche, die zu Recht diesen Namen trägt. Die Absurdität eines Konventikels, in dem man meint, Leib und Blut des Herrn essen und trinken zu müssen, liegt doch auf der Hand – sind wir etwa Menschenfresser?

Nein, wir glauben und vertrauen auf den Gott des Lebens und beten nicht an die Macht des Todes. Wir wollen glauben wie Abraham, der seinen Sohn nicht opfert; der frei wird von dem Zwang, andere zu töten, um selber Leben zu gewinnen. Der das Gesetz nur befolgt, solange es dem Leben dient, und zwar dem Leben aller. Und der es verwirft, wenn es zum Tode führt. Wir wollen Christen heißen nach dem Messias Jesus, der unter uns auferstanden ist und dem Tode die Macht genommen hat.

⁶ Ausführlicher hierzu: Otto Meyer, Zur Kreuzestheologie im heutigen Protestantismus, in *Junge Kirche* Nr. 2, 1989, S. 82 – 88.

DICK BOER
SEIN GEDÄCHTNIS SEI UNS ZUM SEGEN
ÜBERLEGUNGEN ZUR LOGIK DES CHRISTUS¹

I.

Nach dem Kollaps des Sozialismus weltweit reduzierte sich für mich die Christologie, d. h. die Logik des Christus, auf den Protestschrei, mit dem er die Welt verließ: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!“. Protestschrei, und ich habe deshalb, ihn zitierend, kein Frage-, sondern ein Ausrufezeichen gesetzt. Jesus, von allen, seinen Anhängern aber auch seinem Gott, verlassen, schreit, wie die Hebräer in Mizrajim, ihrem Haus der Knechtschaft, und durch diesen Schrei ist diese gottverlassene Welt doch nicht völlig hermetisch aller historischen Weisheit Schluss. Am Rande, irgendwo, wird geschrien: mein Gott, dies kann doch nicht wahr sein, dass die Geschichte deiner überraschenden Anwesenheit, in Mizrajim, diese Befreiungsgeschichte, auf nichts hinausgelaufen sein soll, auf eine solche totale Niederlage, wo, anders als damals, vergeblich geschrien wird. Die Logik des Christus reduzierte sich auf das Paradox dieses Schreis: gerade in seiner Vergeblichkeit als Protest unüberhörbar zu sein.

¹ Diese Überlegungen reflektieren rückblickend den Vortrag »Offenbarung, Theologie, Politik«, den ich Juli 1992 auf dem Jahresseminar der Christen für den Sozialismus in Mainz hielt (veröffentlicht in: Dritter Weg. Journal für ein solidarische Welt 3/4 (1992), 110-115.

Aber diese Reduktion war Konzentration: Diese Logik konzentrierte sich auf das eine, das in dieser Situation noch an Widerstand übrig blieb – in dieser Situation, in der die Welt, gegen die die vom Gott Israels konstituierte Befreiungsbewegung angetreten war, mit allem Widerstand fertig geworden ist, in der weit und breit ihre Ordnung gesiegt hat.

Diese Konzentration auf dieses eine war mir damals trostreich. Als alles, was sich unsererseits an Bewegung tat, zusammenbrach, gab es – ergab sich – die Erinnerung an diesen Menschen, der im Zusammenbrechen, mit seinem Schrei hinwies auf die unmögliche Möglichkeit, dass die Welt der herrschenden Ordnung doch nicht das Ende der Geschichte bedeutete, dass die Gottverlassenheit nicht das letzte Wort über Gott, das Ende der Theologie, war. Mir wurde in einer neuen Weise relevant, was mir, mit meiner Orientierung an der Theologie Karl Barths, schon bekannt war: die Steilheit der Paulinischen Konzentration auf Jesus Christus als den Gekreuzigten, das Ernstnehmen der Auferstehung in ihrer ursprünglichen Kraft, als unmögliche Möglichkeit. Alles ist aus und vorbei, es gibt für eine Befreiungsbewegung keinen Ort mehr, sie ist u-topisch (ou = kein, topos = Ort) geworden; wir sind aber trotzdem nicht ganz mit Stummheit geschlagen, es bleibt uns möglich, die Gottverlassenheit der Welt anzuklagen, es bleibt uns sogar möglich, die Auferstehung des Gekreuzigten verzweifelt-apodiktisch als die unmögliche Möglichkeit zu bekennen. Uns – und wer es mit uns hören will – nicht nur zum Trost, sondern auch als Ermöglichung einer, wenn auch minimalen, Praxis: die Gemeinde als der Ort, wo dieser Protest hörbar wird, wo sich die Wenigen treffen, die ihr Knie vor Baal nicht gebeugt haben, wo in Liturgie und Predigt die Hoffnung auf eine andere Welt wenigstens bewahrt wird.

II.

Diese extreme, aufs Ganze gehende Christologie war für mich die gebotene Antwort auf die Lage, wie ich sie damals sah, oder vielmehr erlebte. Diese Christologie war sozusagen die spiegelverkehrte Reaktion auf die triumphierende Feststellung des Francis Fukuyama in

seinem programmatischen Essay über „Das Ende der Geschichte“, die Feststellung nämlich, dass die Geschichte mit dem totalen Sieg des demokratie- und marktorientierten Liberalismus zu ihrem glücklichen Ende gekommen sei. *Spiegelverkehrt* zunächst in dem Sinn, dass die Logik des Christus, der bis zu seinem Ende die damalige herrschende Ordnung als gottverlassen kritisierte, den Spiegel, den Fukuyama seinen Lesern diktierte, ‚ver-kehrt‘e, ihm als Ideologie einer verkehrten Welt widersprach. Aber, wie das mit *Reaktionen* so ist, auch *spiegelverkehrt*. Es wurde, auf diesen Spiegel fixiert, unbesehen übernommen, was da vorgespiegelt wurde: dass, abgesehen von der unmöglichen Möglichkeit der Auferstehung, die Geschichte mit dem Sieg des Liberalismus in der Tat zu Ende war. Während ich durchaus erkannte, dass das Ausrufen des Endes der Geschichte eine ideologische Behauptung ist, die dazu dienen soll, einen zweifellos gewaltigen Sieg der herrschenden Ordnung zu einem totalen hochzustilisieren, damit jeder Zweifel aus dem Weg geräumt wird, war diese Ideologie zugleich die unbezweifelte Voraussetzung meiner theologischen Verarbeitung der Lage. Statt einer ideologiekritischen Analyse der Fukuyamaschen Argumentation mit dem Ziel, den Raum für real existierende, aber von seinem Spiegel ausgeblendete Widersprüche offen zu lassen, konfrontierte ich seine totalitäre Ideologie unmittelbar mit einer ebenso totalitären Gegenideologie: seine Logik des totalen Sieges der herrschenden Ordnung mit der Logik der totalen Niederlage des Christus, der aber mit seinem letzten Schrei die unmögliche Möglichkeit eines ganz Anderen als die herrschende Ordnung offen hält.

Nun denke ich schon, dass ich wusste, was ich tat. Ich war mir des ideologischen Charakters des Essays Fukuyamas ja bewusst, wusste natürlich, dass die Geschichte wissenschaftlich gesprochen nie zu Ende ist, ja, der Begriff ‚Ende‘ in Verbindung mit Geschichte als solcher schon eine ideologische Kategorie ist. Ich meinte aber, dass gerade eine Analyse der realen Widersprüche zeigte: Diese Widersprüche sind von der Übermacht der herrschenden Ordnung dermaßen ‚überdeterminiert‘, dass sie entweder in der herrschenden Ordnung aufgelöst und integriert werden oder sich als verzweifelter Amoklauf gegen diese Ordnung artikulieren. Meine Befürchtung war, dass die Linke sich diesem Entweder-Oder gegenüber ziemlich wehrlos verhalten würde. Denn einerseits musste sie versuchen unter der Bedingung der gewaltigen Integrationsfähigkeit der herrschenden

Ordnung irgendwie ‚politikfähig‘ zu werden, was gerade wegen dieser Integrationsfähigkeit nur darauf hinauslaufen konnte, sich selber zu integrieren; während andererseits der Amoklauf wegen seiner politischen Destruktivität nur zu verurteilen war, wobei der Zwang der ‚Politikfähigkeit‘ es erschwerte, diesen Amoklauf als von der herrschenden Ordnung selber produzierten kritisch gegen diese einzubringen. Darum erschien es mir auch als Ergebnis meiner Analyse geboten, einen Ausweg aus diesem Entweder-Oder zu (ge)denken, eben die oben ausgeführte Christologie.

III.

Diese Christologie eines unmöglichen, verzweifelt durchgehaltenen Protestes stieß auf die vehemente Kritik seitens meines Freundes, des marxistischen Philosophen Wolfgang Fritz Haug. Er hörte darin eine ‚Totalisierung‘ der realen Niederlage, die „in der Gefahr [ist], tautologisch zu geraten, weil Apraxie [Nichts-Tun] und Apokalypse sich ineinander spiegeln wie zwei Hochhäuser in Frankfurt“². Was mich vor allem betroffen machte, war dann dieser Satz: „Im Zeichen eines [solchen] abstrakten Radikalismus können Intellektuelle, um es mit Subcommandante Marcos [der Zapatistas] zu sagen, zu *ladrones de la esperanza* werden, zu ‚Hoffnungsdieben‘“³. War ich nicht in der Tat ein Intellektueller dieses bedenklichen Typs, von seinem Studierzimmer in seiner komfortablen Wohnung aus eine als Hoffnung getarnte Verzweiflung verbreitend, die den wirklich Hoffnungslosen, die sich noch zu hoffen trauen, ihre Hoffnung madig macht? Und war meine Christologie, die so ausschließlich auf den verzweifelt schreienden Gekreuzigten verwies, noch ‚das Evangelium der Armen‘, d. h. eine frohe Botschaft, mit der die Armen etwas anfangen können? Sollten die Evangelisten ein Leben Jesu Christi nur erzählt haben, um sein Scheitern um so greller zu beleuchten? Sozusagen als Demonstrationmaterial für die Paulinische Verkündigung des Gekreuzigten und

² Wolfgang Fritz Haug, Das Scheitern und die Praxis, in: Das Argument 233 (1999), 847.

³ Ebd., 845.

nichts als des Gekreuzigten? War vielleicht die eigentliche Geschichtserzählung des so genannten Neuen Testaments die ‚Apokalypse‘ des Johannes, diese phantastische Inszenierung des totalen Zusammenbruchs des römischen Imperiums in der Zeit seiner totalen Hegemonie – eine Phantasie nicht ohne terroristische Züge? Blockierte die Hoffnung auf eine *unmögliche* Möglichkeit – die als *verzweifelte* Hoffnung auch eher einen Widerspruch in sich darstellt – nicht die Möglichkeit, mitzuhoffen mit denen, die sich hier und jetzt gegen die herrschende Ordnung auf den Weg machen?

Sicherlich, mir war diese Christologie eine letzte Blockade gegen den fatalen Gedanken, dass diese Welt aller historischen Weisheit Schluss sei: Auch, wo nichts, wirklich nichts in der Welt noch darauf hinweist, dass eine andere Welt möglich ist, bewegt der Schrei Jesu dazu, an dieser Möglichkeit, wenn es sein muss als unmögliche, festzuhalten. Aber war dieses letzte Offenhalten einer weiterhin geschlossenen Welt nicht doch allzu hermetisch, nicht offen genug dafür, dass die Geschichte nicht zu Ende ist? Hatte Haug mit seiner Kritik nicht einen wunden Punkt meiner Christologie getroffen, nämlich dass sie nicht so sehr die Logik des Christus – wie er uns in der Bibel bezeugt wird – auf den Begriff brachte, als vielmehr die Erfahrung eines christlich sozialisierten, westeuropäischen, linken Intellektuellen? Der diese Erfahrung christologisch überhöht und so verabsolutiert? In diesem Sinn in der Tat *meine* und nur meine Christologie⁴? Was sie als Christologie nicht unbedingt disqualifiziert – die Konzentration auf den Gekreuzigten ist ja nun wirklich nicht (m)eine Privatschrulle –, wohl aber relativiert.

⁴ Mein Freund Gerard Minnaard schrieb in sein Exemplar der Zeitschrift, in der mein vorher genannter Vortrag (s. Anm. 1) veröffentlicht war: „Problem nicht tief genug. Wo ‚wir‘ weg sind, gibt es nichts mehr“. Ich verstand ihn so, dass er die Verabsolutierung der Tiefe *meiner* Krise für zu oberflächlich hielt. Er hatte, denke ich jetzt, recht.

IV.

Bevor ich nun aber einen Versuch mache, meine ‚christologische Engführung‘ zu durchbrechen in die Richtung einer erweiterten und offeneren Christologie, muss ich sie zuerst doch noch näher erklären. Ihr ‚Sitz im Leben‘ ist, wie ich am Anfang sagte, der Kollaps des Sozialismus, als solche aber ist sie auch die Revision einer Christologie, die ihren ‚Sitz im Leben‘ in einer noch real existierenden sozialistischen Bewegung hatte. Ich meine damit die Bewegung, die (schematisch gesprochen) den ausdrücklich so genannten ‚real existierenden Sozialismus‘, die Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, so wie auch die westliche Linke umfasste. Diese Christologie hatte mit der ‚Wende‘ ihren ‚Sitz im Leben‘ verloren und es war nichts anderes möglich, als sie zu revidieren. Meine, von Haug provozierte, Frage aber ist, ob diese Revision, so wie ich sie vornahm, nicht allzu sehr eine – zweifellos einschneidende – Erfahrung mit der Geschichte verabsolutiert hat. Und, zweite Frage, ob da nicht allzu absolut Einsichten der zu revidierenden Christologie zusammen mit dem verlorenen ‚Sitz im Leben‘ über Bord geworfen wurden. Als ob der ‚Sitz im Leben‘ endgültig darüber entschiede, was christologisch gesagt oder nicht mehr gesagt werden kann. Als ob die Logik des Christus nicht doch auch oder zuerst mit einem ‚Logos‘ zu tun hätte, der in die Geschichte eingreift und sich einen ‚Sitz im Leben‘, in der Geschichte schafft. Gerade das war nun ein entscheidendes Moment in der Christologie gewesen, die „Christen für den Sozialismus“ wie ich damals entwickelten. Darum will ich, gerade um weitergehen zu können, auf diese Christologie zurückkommen.

V.

Es war die Christologie der für uns niederländische „Christen für den Sozialismus“ sehr wichtigen *Tambacher Rede* „Der Christ in der Gesellschaft“ von Karl Barth (1919)⁵. Ihre Logik, so wie ich sie jedenfalls

⁵ In: Anfänge der dialektischen Theologie I (hrsg. von J. Moltmann), München 1966, 3-37.

verstand, bestand darin, dass Jesus Christus die Bewegung Gottes in der Gesellschaft bedeutete, die menschliche Befreiungsbewegungen ins Leben rief. Die Kraft der Auferstehung war die Kraft dieser Bewegungen. Die von Barth dialektisch aufgefasste Bewegung Gottes war in der Dialektik dieser Bewegungen zu spüren: der Vorrang der Wirklichkeit (die These), die Opposition gegen das Bestehende (die Antithese), die Orientierung auf eine erlösende Aufhebung des Bestehenden (die Synthese). Ihre Dialektik war in die eigene Dialektik Gottes eingespannt: Sie wurde von der ursprünglichen Synthese, die Gott selber ist (Gott-mit-uns, in Jesus Christus Fleisch geworden = sein Geist zur materiellen Gewalt geworden), getragen und war in ihr auch tatsächlich aufgehoben. Christus war sozusagen – und so sagten wir das auch – ‚Unterbau‘, materielle Bedingung ihrer Bewegung. Die in ihm gegebene Hoffnung war Hoffnung, nicht trotz dieser real existierenden Befreiungsbewegungen, sondern Hoffnung für sie, Hoffnung auf sie.

Dass diese Bewegungen auch scheitern könnten, war in dieser Christologie eigentlich nicht vorgesehen. Jesus war der Gekreuzigte, sicher. Aber das deutete vor allem auf seine Klassenposition hin – ein Sklave zu sein und als solcher die Offenbarung des ‚ganz anderen‘ Gottes Israels: Sein Wort ist nicht Mensch, sondern Sklave geworden. So sah für uns die Logik des Christus aus. Das Wesentliche an diesem Gekreuzigten – diesem gekreuzigten Sklaven also – war seine Auferstehung, und dass diese Auferstehung den Aufstand konstituierte, der die Welt aus den Angeln heben würde. Dieser Aufstand war zwar mit der Auferstehung nicht identisch, aber er war als ‚Gleichnis‘ des Gottesreiches durchaus gegeben. Wie für Barth, so auch für uns, im Sozialismus, in dem wir uns als „mithoffende und mitschuldige Genossen“ engagierten⁶.

Diese Christologie war logischerweise nach der Wende so nicht mehr denkbar. Aber war es unbedingt notwendig, ihre Logik jetzt so exklusiv, wie ich das dann tat, auf ihre Niederlage fixiert zu lesen? Nur als *gescheiterte* Bewegung? Und die Auferstehung damit ganz und gar, restlos als *unmögliche* Möglichkeit? Wiesen die Schriften der Jesusbewegung – ja, wies vielleicht auch ‚die‘ Schrift, die ganze Schrift – wirklich nur in diese eine Richtung?

⁶ A. a. O., 32.

VI.

Wie unterschiedlich die Evangelien auch ihre Erzählung des Lebens Jesu – als ‚logos‘ seiner Messianität, als Christo-logie – anfangen, sie sind sich darüber einig, dass es der Beginn eines ‚kairos‘ ist: das Königtum Gottes ist nahe, es ist dabei, sich in dieser gottlosen Welt zu manifestieren, Gegenwart zu werden. Sie erzählen von dem überraschenden Erscheinen eines ‚Sohnes Israels‘, der das Wunder bewirkt, dass Söhne und Töchter Israels und außerhalb Israels sehen und hören: die Zeit, die Zeit der Umkehr – Gottes zu seinem Volk, des Volkes zu seinem Gott und in seinem Geist zu dem ihm gebotenen Projekt der Befreiung – ist gekommen. Und sie erzählen weiter: wie ihre Lähmung ein Ende nimmt und die Befreiungsbewegung damit ihren Lauf. Und weiter sogar: wie Tote auferstehen, aufstehen um mitzugehen, mit ihm, in seiner ‚Logik‘. Es ist ein Wunder, aber nicht im Sinne einer Unmöglichkeit, sondern, im Gegenteil: weil es sich herausstellt möglich zu sein – wir, sagen die Zeugen, haben es *gesehen!*

Und wer sind wir, behaupten zu wollen, dass das nicht geschehen ist, nicht geschehen kann, geschehen könnte? Dass es jemand gibt, der sich traut zu sagen: Jetzt ist die Zeit, eine andere Welt ist möglich. Und dass sich diesem jemand – es können auch mehrere sein – andere, viele anschließen, die sich mitreißen lassen zu einer Massenbewegung. Schon gar im Kontext Israels, wo es ja Texte höchst ‚kairologischen‘ Charakters gibt: ihr Zentrum ein ‚jetzt ist die Zeit‘, eine ‚Jetztzeit‘; ihre Botschaft, sich diese ‚Jetztzeit‘ als immer wieder möglich zu vergegenwärtigen.

Dies alles wird zwar in ‚mythologischer‘ Sprache erzählt, aber diese Sprache ist voll realer Geschichte. Es ist nicht schwierig – ich tat es ja bereits – ihren irdischen Gehalt zu entziffern.⁷

Auch dann hat das Kreuz seine Bedeutung: die Exekution eines aufsässigen Sklaven, vollzogen von einer ‚großen Koalition‘ von Staat und Kirche – in der Gestalt des römischen Statthalters Pilatus und

⁷ Außer einer Geschichte, die nur unter ihrer mythologischen Voraussetzung zu verstehen ist. Nämlich dort, wo Jesus am Kreuz zugerufen wird: „andere hast du gerettet, dich selbst kannst du nicht retten. Steige ab vom Kreuz“ (Mk 15, 30f.). Dies ist nur eine echte Provokation, wenn man annimmt, dass er dazu tatsächlich mächtig war. Ich komme darauf zurück.

des Sanhedrins. Ein Akt des Staatsterrors, der sich herausstellt der ‚kairos‘ einer neuen Bewegung zu sein: das Zusammengehen von Juden und Gojim in Gemeinden, die der Praxis des Gekreuzigten gedenken, indem sie aufstehen, um zu demonstrieren, dass diese Welt zu Ende, eine ganz andere Welt möglich, ja nahe ist.

Und das heißt: Wenn Paulus den Gekreuzigten als Befreier verkündigt, diese Niederlage als Sieg, dann hat das nichts mit der Erfahrung des Scheiterns, sondern alles mit der Erfahrung dieses ‚kairos‘ zu tun. Was uns nicht unbedingt fremd zu sein braucht: Ist zum Beispiel der Nationalfeiertag des befreiten Kuba nicht der 26. Juli, der Tag des gescheiterten Angriffs auf die Moncada-Kaserne? Eine Niederlage kann durchaus das Fanal eines Aufstandes sein.

Und diese ‚kairologische‘ Lesart lässt sich auch sehr gut auf die ganze Schrift erweitern. Denn kann man nicht die Tora lesen als die in mythologischer Sprache verfasste Reflexion des ‚kairos‘ einer ‚Torarepublik‘, die in der Zeit Ezras und Nechemjas real existierte? Als eine Mythologie, die nicht die fatale ‚Wahrheit‘ des immergleichen, unentrinnbaren Schicksals erzählt, sondern offen ist für das zufällige Zusammentreffen verschiedener Faktoren, die eine festgefahrene Situation blitzartig aufbricht? Ist das nicht der Sinn der Exodusgeschichte: die Erzählung eines ‚kairos‘ zu sein?

VII.

Nun ist es aber so, dass, wer ‚kairologisch‘ denkt, damit auch notwendig die Möglichkeit seines Vorbeigehens denken muss. Ein ‚kairos‘ hat dies per definitionem in sich: unter – anderen, veränderten – Umständen nicht mehr da zu sein. Und das nicht immer – oder vielleicht eher: immer – ohne unser Zutun: Er kann verspielt werden, so wie er auch verpasst werden kann.

Dann wird der Exodus eine phantastische Erzählung, geschrieben in und wohl auch für eine Zeit, in der die Torarepublik keinen Ort mehr in der Welt hatte, u-topisch geworden war. Dann wird auch die Geschichte Jesu, die Geschichte einer Niederlage, die eine Befreiungsbewegung (be)gründete, die phantastische Erzählung eines tota-

len Scheiterns und eines ebenso totalen Widerspruchs, der nur als ‚senkrecht von oben‘ geschehend noch denkbar ist.

Das Scheitern des historischen ‚kairos‘ kann dann nur noch behoben werden, indem es in phantastischen Erzählungen, d. h. in Literatur aufgehoben wird. Apraxie bedeutet das aber, anders als Haug behauptet, nicht. Literatur, diese Literatur jedenfalls, hat ihre eigene Praxis: Sie wird übersetzt in Predigt und Liturgie.

Diese ‚literarisch-liturgische‘ Praxis bleibt jedoch mit dem ‚kairos‘ verbunden, ist nicht einfach seine Negation. Was sie aufhebt, ist der zwar gescheiterte, aber doch einmal real gewesene ‚kairos‘. Und indem sie diesen aufhebt, bewahrt sie ihn. Sie gedenkt des ‚kairos‘, damit nicht vergessen wird, dass er möglich war, und das heißt – solange wir uns nicht das Ende der Geschichte vorzeitig dekretieren lassen – immer wieder möglich sein wird. Der ‚kairos‘ wird aufgehoben, damit er nicht verloren geht. Und weitererzählt, damit die Hörer für sein Wiederkommen offen bleiben oder werden.

Es ist doch nicht zu übersehen, wie sehr diese Literatur das, was sie gedenkt – die Torarepublik, die Jesusbewegung –, auf ein *Kommen* orientiert.⁸

Eine Orientierung, die, ganz der Eigenart des ‚kairos‘ gemäß, sich auf ein Kommendes einstellt, das, zwar im Geiste des ‚Alten‘ erwartet, doch unerwartet neu sein kann. Zeit und Ort des kommenden ‚kairos‘, aber auch was für eine Bewegung zum ‚kairos‘ werden wird, ist offen. Wer, der kein Fremder in Jerusalem war, hätte in der Zeit, als das römische Imperium die letzten Reste jüdischer Autonomie zerschlug, erwarten können, dass es diese Gemeinschaft von Juden und Gojim geben würde, die es dann tatsächlich gab? Das war doch fabelhaft neu, dass Israel gerade aus dieser ‚heidnischen‘ Welt Bundesgenossen entgegenkommen würden!

Diese Literatur verabsolutiert nicht diesen oder jenen ‚kairos‘, um dann nur noch seinem Vergehen nachzutruern, sich auf die Unmöglichkeit seines Wiederkommens zu fixieren, und dies als ‚unmögliche Möglichkeit‘ hochzustilisieren. Der Geist weht, wohin er will, durch die ganze Ökumene, und keiner weiß, woher er wehen wird.

⁸ Es kann kein Zufall sein, dass das letzte Buch der Bibel, „Offenbarung“, im letzten Kapitel 6 Mal das Wort ‚kommen‘ hat und gipfelt in einem Schlussgebet: „Amen, ja komm, Herr Jesus“ (Offb 22, 20).

VIII.

Anders gesagt: Diese Literatur kennt nicht *einen* Zeitpunkt oder *einen* Ort, wo dann Alles oder Nichts geschieht, kein Partikulares, das ohne weiteres verallgemeinert werden kann. Wenn Jerusalem gefallen ist, ist nicht alles gefallen. Und wenn der Tempel zerstört wird, ist nicht alle Hoffnung zerstört. Der Kollaps des Sozialismus ist nicht der totale Zusammenbruch. Das Ende der Geschichte suggeriert einen Singular, den es in Wirklichkeit gar nicht gibt: Es gibt Geschichten.

Der ‚kairos‘ ist ortsgebunden: Er geschieht hier und nicht dort. Das heißt aber auch: Er geschieht nicht überall und es kann andere Orte geben, wo er nicht geschieht. Oder, in der Sprache der Zeitlichkeit gesprochen, wenn er hier geschieht, kann zu gleicher Zeit dort anderes geschehen. So ereignet sich zu der Zeit, als es mit Jerusalem und dem Tempel aus ist, die hoffnungsvolle Diaspora der Gemeinde. Und so ist auch die eine Zeit nicht die andere: Es gibt eine Zeit der großen Befreiung und ihr Text ist Exodus, es gibt aber auch die Zeit der Mühen der Ebene, die ihre eigenen Texte erfordern, die ersten Propheten (Josua-2 Könige), und es gibt auch die Zeit, in der nichts mehr geht als zu schreien: Mein Gott, mein Gott, warum hast du uns verlassen. Der ‚kairos‘ ist nur denkbar als Grenzbegriff, als Ausdruck der Hoffnung, dass einmal überall und für immer Mensch und Welt befreit sein werden. Wir aber befinden uns mit dieser Literatur ‚zwischen den Zeiten‘. Da gibt es nur ‚kairoi‘, im Plural.

Auch das ist uns doch nicht fremd. Haben wir es nicht selbst so erfahren oder erfahren können: in Lateinamerika Befreiung, in Westeuropa Widerstand, woanders verzweifelten Protest?⁹

Es gilt in unserem Umgang mit dieser Literatur die *Differenz* zu bedenken – zwischen Orten und zwischen Zeiten.

Innerhalb dieser Logik des ‚kairos‘ bewegt sich also die Christologie. Ihre Logik ist selber eine der Differenz und der Pluralität. Hier ist Christus der Befreier, dort der Widerständler, woanders die Verkörperung eines einsamen Protestes. In dieser Vielfältigkeit uns entge-

⁹ Und ich spürte immer ein gewisses Unbehagen, wenn von der Notwendigkeit die Rede war, eine Befreiungstheologie für Westeuropa zu entwickeln. War im westeuropäischen Kontext nicht vielmehr eine Theologie des Widerstandes gefragt?

genkommend: in einer großen Bewegung, in einer kleinen Gemeinde, in der Verzweiflung der Gottverlassenheit.

IX.

Doch ist es für mich die Frage, ob die Christologie ganz in ihren –
gewesenen und kommenden – Kairoi aufgelöst werden kann. Der
Christus wäre dann nur eine Metapher für den Kairos. Das Kreuz
wäre ein Bild für sein Gewesen-sein, die Auferstehung ein Bild für
sein Kommen. Christus stünde dann nicht für *den* Christus im eigent-
lichen Sinn, sondern wäre nur ein anderes Wort dafür, dass die Ge-
schichte nie zu Ende ist.

Vielleicht sollten wir es auch tatsächlich dabei belassen: Es kommt
kein Messias, es gibt nur uns, nur unsere Trauer um einen Kairos, der
sich nicht hielt, unsere Hoffnung auf den Kairos, der sich immer
wieder einstellen kann. Es gibt nur uns: Von uns hängt es ab, ob die
Hoffnung bleibt und als reale Perspektive gelebt wird.

Ich kann es aber nicht lassen, dazu zwei Bemerkungen zu machen.
Sozusagen im Hinblick auf eine ‚eiserne Ration‘ für die Zeit und den
Ort, die nun in höchstem Maße unsere Zeit und unser Ort sind: den
Nicht-Kairos, die U-topie.

Die erste Bemerkung: Auch dann gibt es die Möglichkeit zu
schreien. So wie die Hebräer in Mizrajim schriegen, als weit und breit
nicht die geringste Spur von Befreiung zu sehen war: Dies kann nicht
alles gewesen sein, Gott verdammt noch mal (so würde ich diesen
Schrei übersetzen). So wie auch Jesus, den wir vielleicht gerade des-
halb den Christus nennen, schrie: Mein Gott, mein Gott, warum hast
du mich verlassen. Dieser Schrei kann dann ein *Gebet* werden: Vater
unser, der du bist im Himmel, dein NAME werde geheiligt, dein
Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.

Zweite Bemerkung: Es gibt eine jüdische Erkenntnis, die uns hilf-
reich werden kann, wenn das Nicht des Kairos so vernichtend ge-
worden ist, dass uns der NAME Schall und Rauch wird. Auch dann
nämlich bleibt uns das Gebot, das er uns gegeben hat, es zu tun: die
Solidarität. Es zu tun ohne jede reale Perspektive, ohne dass wir sa-
gen könnten, dass dieses Tun aus der Knechtschaft der herrschenden

(Un)ordnung hinausführt. Anstatt uns der herrschenden Logik pragmatisch, wie es dann heißt, anzupassen.

Ich komme zurück auf die Geschichte, in der Jesus, dem Gekreuzigten, zugerufen wird: Andere hast du gerettet, dich selber kannst du nicht retten. Die ihm das zurufen, haben recht: Er kann sich selber nicht retten, er stirbt am Kreuz, von Gott und allen guten Geistern verlassen. Aber – und darum erzählt das Evangelium diese Geschichte unter der mythologischen Voraussetzung, dass er als Sohn Gottes die reale Möglichkeit hatte, vom Kreuz herabzusteigen – er *tat* es nicht. Er tat etwas ganz anderes, er betete: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34). Denn wenn man annehmen müsste, dass sie durchaus wussten, was sie taten – und welchen Grund hätten wir, das nicht anzunehmen? –, dann wäre ihr Tun eine Sünde ‚mit aufgehobener Hand‘ (bewusst getan) und Vergebung nicht möglich gewesen. Seine Tat besteht darin, aus dieser Sünde eine ‚in Unwissenheit getane‘ zu machen. So rettete er in der Tat die anderen, die ihn gekreuzigt hatten, verleugnet und verraten.

Ohne dieses Tun ist die Logik dieses Christus nicht denkbar. Durch dieses Tun macht er einen absoluten Nicht-Kairos (wo wirklich nichts mehr geht) zum Kairos, zu der ‚Gelegenheit‘, seine unbedingte Solidarität zu praktizieren, einfach so. Diese Logik zu metaphorisieren würde bedeuten, das Wesentliche an ihr zu verkennen: das Wort zu sein, das tatsächlich geschehen ist; dass der Jude, also der Sohn Gottes, Jesus, das Gebot Gottes getan hat. Und, sagt der Talmud, wenn ein Mensch einen Tag lang Tora getan hat, dann ist der Messias gekommen.

In dieser Tat konzentriert sich die ganze Befreiungsgeschichte von Torarepublik bis zum Sozialismus auf ihren harten, nein, auf ihren zarten Kern. Äußerst verletzlich, unzerstörbar.

Der Messias ist gekommen, es hat ihn gegeben. Wir können seiner gedenken. Gedenken, dass das Tun des Gebotes möglich ist, zu jeder Zeit. Seiner gedenken ‚bis er kommt‘: Jede Sekunde kann die kleine Pforte sein, durch die der Messias treten könnte (Benjamin).

Sein Gedächtnis sei uns zum Segen.

ALBERTO DA SILVA MOREIRA
DER GEKREUZIGTE MESSIAS
UND DAS LAND DER FREIHEIT

I – „Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört...“¹

Der messianische Glaube lebt fort, in den letzten Monaten haben wir gesehen, was er bewirken kann. Zum einen im Irakkrieg, zum anderen in der Wahl von Lula in Brasilien, und – freilich – auf ganz verschiedene Weise, denn es gibt verschiedene Arten von Messianismen und messianischer Hoffnung.

1) Dem System wohnt eine messianische Logik inne. Seine messianische Theologie kennt kein Schamgefühl, den von Gott Auserwählten offen zu verteidigen. Er handelt nach Gottes Willen, wenn er seine Macht über andere Völker und Kulturen durchsetzt und ihnen, nach seinem Gutdünken, den Krieg erklärt. Der Sieger zwingt den Besiegten seinen Willen und seine Regeln auf. Und er fordert den Preis für seine Anstrengungen. Hoftheologe Reverend Billy Graham und Machthaber George Bush: An ihnen kann man gut sehen, wie Religion und Politik – wie einst bei den von den Göttern gesalbten Kaisern – in unserer postreligiösen Welt frisch und flott Hand in

¹ John, Ottmar, *Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört*. Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Theol. Diss., Münster 1987.

Hand gehen. Bush scheint von seiner „messianischen Rolle“ überzeugt zu sein, die ihm im texanischen Midland, nach unzähligen Flaschen Alkoholika und vielem Beten, gereift ist. Einige seiner Berater sagen sogar,

„...dass Gott, der Allmächtige selbst, Bush dorthin (ins Weiße Haus) gebracht habe, und ihn als Werkzeug benutze, um eine biblische Vision auf der Welt zu fördern.“²

Ein anderes Bild dieses religiösen Kreuzzuges, der angeblich für Demokratie und gegen den Terror geführt wurde, war im Internet zu sehen: Die US-Soldaten, bewaffnet bis an die Zähne, knieten in der vom Sandsturm geschlagenen Wüste fromm beim Gebet... Die kalte Logik der Herrschaft, wonach das Imperium Treibstoff und strategische Vorteile braucht, um seine Machtstellung in den nächsten Jahrzehnten zu sichern, scheint nicht heldenhaft genug. Deshalb muss die Invasion im Namen der Demokratisierung und der (christlichen) Zivilisierung stattfinden. Also, „Gott ist mit uns“ und „Gott kämpft auf unserer Seite“.

Das erinnert an eine Szene bei Flavius Josephus, als König Agrippa II. in Jerusalem die aufgewühlten Juden vom Aufstand gegen das römische Kaiserreich abzubringen versuchte. In einer langen Rede sagte er:

„Ihr seid das einzige Volk, das es für eine Schmach hält, jenen zu dienen, denen sich die ganze Welt unterworfen hat ... Nun, wenn fast alle Völker unter der Sonne sich den römischen Waffen beugen, wollt ihr das einzige Volk sein, das gegen sie den Krieg anführt? ... Wo sind denn jene Völker, auf deren Unterstützung ihr zählbt? ... Was übrig bleibt, deshalb, ist es, dass ihr mit (Zuflucht) der göttlichen Beihilfe rechnet. Aber diese steht schon auf der Seite der Römer, weil es unmöglich wäre, so ein großes Imperium ohne die Vorsehung Gottes dauerhaft zu etablieren.“³

Die Wirklichkeit, von der Agrippa sprach, war allen Menschen in jenen Tagen bekannt, die unter der *pax romana* standen. Die Logik, die hinter seiner Argumentation steckt, ist einfach und hat sogar alttes-

² *The Observer*, nachgedruckt in *Carta Capital*, São Paulo, 12/02/2003, 16.

³ *Wars of the Jews*, II. 16. Josephus Complete Works, Grand Rapids: Kregel 1981, 488f. Ich danke Jung Mo Sung für den Hinweis und für die Gespräche, die wir darüber geführt haben. Vgl. Sung, J.M., *Desejo, Mercado e Religião*, Petrópolis: Vozes 1998, 37.

tamentliche Wurzeln: Gott steht auf der Seite des Gerechten und Wahrhaften. Im Konflikt verlässt Gott den Gerechten nicht und wird ihn zum Sieg führen, auch wenn er schwächer als seine Gegner ist. Der Sieger muss also derjenige sein, der das Recht und die Vorsehung Gottes auf seiner Seite hat. Agrippa ahnte das Ergebnis des Krieges und Josephus kannte es schon. Das Fazit ist logisch: Wir haben gewonnen, dann steht Gott auf unserer Seite. Oder: Weil Gott auf unserer Seite gestanden hat, haben wir gewonnen. So wird das Scheitern durch seine historische Faktizität ständig benutzt, um den Gescheiterten nochmals ihre Gottlosigkeit vor Augen zu führen.

2) Das ist übrigens auch die Logik der siegreichen Kapitalisten und ihrer Ideologen, die den Neoliberalismus als gerecht verteidigen und den Reichtum der Reichen als wohlverdient und gottgewollt anerkennen. Die überall eingeprägte Behauptung, dass es keine Alternative zum neoliberalen System gebe, basiert zum großen Teil auf seinem „Sieg“ über den Sozialismus. Der Sieg ist demnach Zeichen der Wahrhaftigkeit und der Gerechtigkeit des Systems.⁴ Das System ist heilig und darf nicht in Frage gestellt werden; das Problem liegt bei den Einzelnen, die sich als unfähig erweisen, alle Chancen, die es für sie bereitstellt, wahrzunehmen.

3) Diese Siegertheologie findet heute in den neuen Pfingstkirchen Lateinamerikas einen starken Ausdruck. Der ökonomische Wohlstand einiger Anhänger, vor allem der des Pastors selbst, wird ständig als unzweifelhaftes Zeichen des Gottessegens angeführt. Wenn der/die Gläubige nicht zum selben Erfolg kommt, dann liegt das an ihm/ihr und kann drei Gründe haben:

Erstens: Er/sie gibt den Zehnten noch nicht ab;

Zweitens: Sein/ihr Glaube ist nicht stark genug;

Drittens: Er/sie ist vom Teufel besessen, den man austreiben muss.

So wird Armut selbst von denen, die das Wort Gottes im Munde führen, in ihrer historischen Faktizität nochmals tagtäglich zur Verdammung der Armen selbst benutzt.

4) Nun, solche messianische Siegestheologie fand auch dort Eingang, wo wir es am wenigsten vermuten, nämlich in einigen Sektoren

⁴ Vgl. Sung, *Desejo*, 36f.

der linksengagierten Christen/-innen, d. h. bei uns selbst. Nur das Register änderte sich.

In Lateinamerika wie in Europa glaubten viele kritische Christen/-innen daran, dass ihr Kampf zugunsten der Armen und Marginalisierten, weil es ein gerechter Kampf ist, notwendigerweise den Sieg davontragen würde. Viele Sektoren der Linken, auch in den Kirchen, glauben, dass Gott, oder, marxistisch gesehen, die unvermeidbaren „Gesetze der Geschichte“, auf ihrer Seite stehen, weil sie gerecht sind und sich für die Gerechtigkeit einsetzen. Deshalb können sie nicht geschlagen werden; der Sieg wird kommen, auch wenn es eine Weile dauert. Hier gibt es also ein ähnliches Denkschema wie jenes, in dem Bush sich bewegt. Nur achtet man weniger auf die objektiven Machtverhältnisse und überschätzt die eigenen Kräfte.

Weil oft eine „totale Kritik“ geübt wird, und das politisch-wirtschaftliche System nur als Totalität des Übels angesehen wird, muss der Sieg auch totalen Charakter haben. Sonst würde sich der Einsatz nicht „lohnen“ oder das System nur reformieren, aber doch im Grunde nicht verändern. Als ob es sich um einen Krieg der Gerechten gegen das apokalyptische Biest des Übels handele. Das ist das bekannte Schema „alles oder nichts“. Deshalb wirkt eine politische Niederlage dementsprechend katastrophal. Viele „*militantes*“ verlieren den Glauben, geraten in unendliche innere Streitigkeiten, gehen verbittert auseinander und ziehen sich ins Private zurück. Damit aber wird die innere Logik der Beherrschung nur noch verstärkt.

5) In Brasilien haben wir uns damals (1989) enorm dafür engagiert, Lula als Präsidenten an die Macht zu verhelfen. Für die Linken, vor allem im kirchlichen Milieu, war seine Wahl fast wie ein Zeichen des Gottesreiches auf Erden. Dasselbe glaubte man in Bezug auf die messianische Wirkung der Theologie der Befreiung. Ich habe selbst 1986 in Köln die Ansicht verteidigt, dass der von der Theologie der Befreiung ausgelöste Prozess nicht mehr rückgängig zu machen sei. Wir meinten damals, die Armen in den Basisgemeinden, Gewerkschaften und Kirchen, die MST⁵ und andere soziale Bewegungen würden mit der Arbeiterpartei an die Macht kommen und den Sozialismus oder das „Land der Freiheit“ etablieren. Die Möglichkeit einer

⁵ Movimento Sem Terra (Bewegung der Landlosen).

Niederlage lag uns fern. Fern lag uns auch eine langsame, kontinuierliche Veränderung der kirchlichen und sozialen Kräfte.

Aber es kam nicht der Sieg, sondern die Niederlage. Die Armen, historische Träger der messianischen Hoffnung, haben den Yuppie Collor de Mello gewählt. Auf der anderen Seite konnte Rom langsam die Kontrolle über die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen zurückgewinnen. Dennoch war die Niederlage nicht total: Die Sozialpastoral führte ihre Arbeit fort, einige Errungenschaften wurden durchgesetzt. Collor wurde zwei Jahre danach gefeuert und die politische Entwicklung nahm mit dem verspäteten Sieg Lulas eine unerwartete Wendung. Aber es gab auch viele Rückschritte, und zu den nicht gelösten sozialen Problemen kamen neue hinzu. Die Stimmung wurde zum Teil sehr schwierig, und die vorher sehr deutliche Front der Kämpfe verflüchtigte sich. Das Debakel des real existierenden Sozialismus trug dazu bei, die Lage zu verkomplizieren. Dennoch geht der Kampf um soziale Rechte, wenn auch in anderer Form, weiter.

Ein Wort zur messianischen Erwartung um die Figur Lulas: Das religiöse Substrat der brasilianischen Volkskultur ist immer schon von messianischer Hoffnung geprägt gewesen. Eine Grundform dieser messianischen Hoffnung besteht im *Sebastianismus*, der Erwartung der mythisch gewordenen Figur des portugiesischen Königs D. Sebastião. Sie ist im religiösen Unterbewusstsein der Menschen anwesend. Luis Ignácio Lula da Silva, wie einst D. Sebastião, verkörpert den „Vater der Armen“, der bei uns in den populistischen Präsidenten und Landbaronen immer eine blasse und groteske Personifizierung fand.

Zurück zur Argumentation. Unsere engagierten Gruppen sind zuweilen der Meinung, dass wir historisch notwendigerweise siegen müssen, weil wir eine befreiende Rolle innehaben und Träger einer gerechten Hoffnung sind. Das Zeichen, dass Gott mit uns ist und uns nicht verlässt, muss der Sieg über unsere Feinde sein. Und es muss der totale Sieg sein, damit auch der Totalitätscharakter des Systems, der den Totalitätscharakter des Übels verkörpert, definitiv überwunden wird.

6) Solche messianische Siegestheologie, die im Grunde eine Philosophie der Geschichte beinhaltet, hat auch in einige Christologien Eingang gefunden, die von großen, allumfassenden „Systemen der Ordnung“ ausgehen. Unwissentlich gehen einige christologische An-

sätze, gerade im post-modernen religiösen Horizont, von ähnlichen Denkschemata aus.

Dazu gehört zum Beispiel die heute wieder aktuell gewordene kosmische Christologie von Teilhard de Chardin⁶, die in mancher Hinsicht von Leonardo Boff⁷ reinterpretiert und ausgebaut wurde. In seiner optimistischen Evolutionslehre nimmt Teilhard Jesus Christus als den Punkt Omega, als den Pol und die Richtung, auf die der Prozess der progressiven Humanisierung auf der einen Seite und die progressive Evolution des Universums auf der anderen Seite zuläuft:

*„Die Fülle der Welt wird erst in der endgültigen Synthese zu Ende gebracht, in der ein höchstes Bewußtsein über der höchst organisierten totalen Komplexität erscheinen wird – und da er, Christus, das organische Prinzip dieser Harmonisierung ist, wird das ganze Universum ipso facto von seinem Charakter geprägt, durch seine Entscheidung gezeichnet, durch seine Gestalt be-seelt“.*⁸

*“Das sind die zwei Artikel meines Credo: Das Universum ist evolutions-zentriert en haut und en avant (nach oben und nach vorne). Christus ist sein Zentrum: Christliches Phänomen, Noogenese = Christogenese (= Paul).“*⁹

In diese Richtung argumentiert auch Leonardo Boff, wenn er die engen Horizonte der modernen Vernunft kritisiert.¹⁰ Boff meint, dass man – da selbst Spitzenwissenschaftler heute an die Grenzen der Erkenntnis stoßen – durch eine symbolische und mystische Erkenntnis zur Wahrnehmung der Welt als Träger einer Botschaft und eines Geheimnisses kommen könne. Die Mystiker im Osten und Westen haben dieses Geheimnis immer als ein System von Energien erlebt, die miteinander in Beziehung und Interaktion, Bewegung und Integ-

⁶ Vgl. Teilhard de Chardin, P., *Jesus, kosmisch gesehen: Der Über-Christus und Über den Christus-Universalis*. In: Thiele, J. (Hrsg.) *Jesus*. Auf der Suche nach einem neuen Gottesbild, Düsseldorf-Wien: Econ 1993, 156-166. Vgl. auch: ders., *Le milieu divin*, Paris 1957.

⁷ Boff, Leonardo, *O Evangelho do Cristo Cósmico*, Petrópolis: Vozes 1971 (CID Teologia/1).

⁸ Der Christus Evolutor, in Boff, a. A. O., 159.

⁹ *Le Milieu Divin*, B. IV, S. 202, zit. nach Boff, *Evangelho*, 18.

¹⁰ Vgl. Boff, L., *Ecologia, Mundialização, Espiritualidade*. A emergência de um novo paradigma, São Paulo: Ática 1993, 78f.

ration stehen. Diese Wirklichkeit, die die Präsenz des Geistes bezeugt, wird im Christentum der „kosmische Christus“ genannt:

„ ... Der kosmische Christus gärt in der ganzen Masse des Universums und leitet die Totalität zum Omega-Punkt Gottes. Und der Heilige Geist wohnt in der Schöpfung, gibt ihr Bewegung und Leben, schiebt sie voran und zieht sie an auf die höchste Synthese im Reich der Dreifaltigkeit. Die Wirklichkeiten hören nicht auf das zu sein, was sie sind. Dennoch, durch die Anwesenheit des Göttlichen in ihnen, werden sie zu Zeichen, Symbolen und Sakramenten des Mysteriums, das in ihnen wohnt, Geheimnis, das lebenswichtig, liebevoll und kommunikativ ist.“¹¹

Etliche andere christologische Ansätze, die vom *New Age*, von der *Charismatischen Bewegung* und von überkonfessionellen, spiritualisierenden *holistisch-kosmologischen Gruppen* und Bewegungen ausgehen, tragen ähnliche Züge, bzw. basieren auf einem ähnlichen theoretischen Grundkonzept. Sehr skizzenhaft kann man sagen, dass die positiven Beiträge dieser theologischen Ansätze folgende sind:

- Sie versuchen Natur und Geschichte, Gesellschaft und Weltall, Gott und Menschen in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen;
- Sie öffnen neue Horizonte für das Denken, ermöglichen es, von der Materialität der Situation Abstand zu nehmen und sich von monokausalen Kurzschlüssen zu lösen;
- Sie spornen die Kreativität an, neue Erklärungsmuster zu bilden;
- Sie spornen die Hoffnung an, dass es mehr gibt, als wir sehen und ahnen können;
- Sie spornen mancherorts auch eine soziale Praxis der Verständigung und des Dialogs an.

Dennoch, und ebenfalls sehr skizzenhaft, kann man sagen, dass die immanente Philosophie der Geschichte (und ihre Siegestheologie), die in solchen theologischen Ansätzen lauert, viele Fragen unbeantwortet lässt:

- Die Frage nach dem Leiden und den Vergessenen, kurz: die Negativität in der Geschichte: Obwohl Teilhard und vor allem Boff bewusst ständig die Frage nach dem Leiden der Armen und

¹¹ Boff, *Ecologia*, 79.

der Erde mit einbeziehen, ist sie nicht wirklich Teil dieses Konzepts;

- Das allumfassende System nimmt das Leiden und die Ungerechtigkeit in ihrer Bloßheit und Bosheit wahr, aber integriert sie in das notwendige innere Funktionieren des Systems oder in den „notwendigen Ablauf der Geschichte“ („Es war immer so, es wird immer so sein“);
- Die jeweils konkreten Erfahrungen von Leiden und Unrecht, die jeweils konkreten, endlichen und fragilen menschlichen Existenzen und ihre jeweils einmaligen Gesichter werden von der kosmischen und naturhaften Bewegung als „notwendige Phasen“ überrollt;
- Solche Ansätze, auch wenn sie positiv und guten Willens sind, können sich des Verdachts eines latenten Zynismus nicht ganz entledigen;
- Solche (theologischen) „Systeme der Ordnung“ verteidigen eine Geschichtsphilosophie, die sich mit der Kreuzeserfahrung des christologischen Messianismus nicht ernsthaft auseinandergesetzt hat.

Worauf basieren eigentlich unsere messianischen Hoffnungen?
Was bedeutet es, einem gekreuzigten Messias zu folgen?

II – Erfahrung des Kreuzes als Urgrund christlicher messianischer Hoffnung

1) Die Apostelgeschichte erzählt von einem Verhör, dem Paulus unterzogen wurde (Apg 26). Er stand Festus gegenüber, dem eben ernannten römischen Prokurator, dem (oben schon erwähnten) jüdischen König Agrippa, und Berenike, der Schwester und Liebhaberin Agrippas. In einer überaus riskanten Mission, die ihn fast Kopf und Kragen gekostet hätte, versuchte Paulus im Tempelvorhof die Juden von der messianischen Rolle Jesu zu überzeugen. Zum Glück wurde er von den römischen Soldaten „gerettet“, bevor die Menge ihn hätte lynchen können. Jetzt, nach vielen Verhören, versucht Paulus seine Sache vor der höchsten Obrigkeit zu verteidigen. Nachdem er, ange-

fangen bei Mose und den Propheten, die ganze Heilsgeschichte durchgegangen ist, sagt Paulus:

„So stehe ich da als Zeuge für groß und klein und sage nichts anderes als das, was nach dem Wort der Propheten und des Mose geschehen soll: dass der Christus [der Messias, A. M.] leiden müsse und dass er, als erster von den Toten auferstanden, dem Volk und den Heiden ein Licht verkünden werde.“ (Apg 26,22-23).

2) Nach diesen Worten rief Prokurator Festus laut: „Du bist verrückt, Paulus! Das viele Studieren in den (heiligen) Schriften treibt dich zum Wahnsinn.“ (Apg 26,24). Der römische Statthalter gab damit der Grundannahme Ausdruck, die allen von mir bisher erwähnten Fällen zu Grunde liegt, dass nämlich ein gescheiterter Messias kein Messias sein kann.

3) Wir wissen, dass Martin Buber dieselbe historische Evidenz aufgriff, um zu behaupten, dass Jesus nicht der Messias sein könne, weil er ans Kreuz geschlagen wurde. Sein Argument ist so einfach wie das des Agrippa zu Anfang: Gott steht auf der Seite des Gerechten, verlässt ihn nicht und führt ihn zum Sieg. Christus wurde ermordet, daher stand Gott nicht auf seiner Seite, und er konnte kein Messias sein.

Noch ganz unter dem Eindruck des Kreuzes und der jüngsten Verfolgungen zogen die Christen damals nicht mit den Juden in den Krieg gegen Rom – weil ihr Messias kein siegreicher war – und so zerbrach politisch definitiv die Verbindung zum Judentum. An der Frage nach der Messianität Jesu gingen christliche und jüdische Messiaserwartungen auseinander. Für uns Christen bleibt – wie für Paulus – nichts anderes übrig, als zu bezeugen, dass Gott bis in den Kreuzestod bei diesem gescheiterten Jesus von Nazareth war, dass dieser Jesus, der in völliger Einsamkeit und Dunkelheit vor Gott gestorben ist, von Gott für uns und für alle als Messias und Gesalbter von den Toten auferweckt wurde (Apg 2,24).

Unser Glaube basiert deshalb auf dem Zeugnis (das eine Hoffnung beinhaltet), dass Gott nicht (oder nicht immer) auf der Seite des Siegers steht.

„Zeugnis davon abgeben, dass Jesus, der am römischen Imperium und Tempel gescheitert ist, von ihnen verurteilt und zugrunde gerichtet wurde, auferstand, bedeutet an einen Gott zu glauben, der nicht verbunden ist mit dem Sieger, dem Imperium und dem Tempel.“¹²

Das Christentum geht von diesem Widerspruch des zugleich geschlagenen und befreienden Messias aus. Der Glaube an die Auferstehung zwingt zu einer „epistemologischen Umkehr“ – die uns erlaubt, das wahre Gesicht von Gott im leidenden Menschen zu erkennen. Jesus befreit uns von der imperialen Logik der menschlichen Messiaserwartungen, die immer mit Sieg und Macht zusammenfallen müssen.

Wenn wir seine Auferstehung bezeugen, heißt es, dass wir schon entdeckt haben, dass unsere siegreiche soziale Ordnung und ihre Machthaber nicht unbedingt gerecht sind und nicht den Willen Gottes repräsentieren. Der Glaube an die Auferstehung impliziert auch, dass wir uns ständig an die Gekreuzigten aller Art unserer heutigen Gesellschaften zu wenden haben. In ihnen erkennen wir Christus wieder, wenn wir ihnen helfen, sich von ihren Kreuzen zu befreien (Princípio Misericórdia: Jon Sobrino) und wenn wir mit ihnen Gemeinschaft haben. Die Rechtfertigung durch den Glauben sollte die Christen für die *Gratuität* befreien, für diese Selbstgebung, die tragfähig weiterarbeitet, ohne etwas zu erwarten, auch nicht den unmittelbaren Trost eines politischen Sieges. Heute merken wir, dass diese *Compassio* sowohl Arme und Marginalisierte, ethnisch und kulturell *Anderer*, als auch die leidende Erde und die Schöpfung mit einschließen muss, wie Boff es schreibt.

Die christliche apokalyptische Eschatologie des Neuen Testaments bezeugt auch, dass der auferstandene Christus in der *Parousia* definitiv wiederkommen wird. Sie schließt die Überzeugung mit ein, dass in der Person des auferstandenen Christus das *Eschaton* und das Reich Gottes, wenngleich verborgen und unbekannt, schon jetzt in unsere Wirklichkeit eingebrochen ist.¹³ Aber nicht immer gelingt es uns, die Spannung zwischen dem Schon und Noch-nicht produktiv aufrecht zu erhalten. Der theoretisch und systemimmanent unüberbrückbare

¹² Sung, J.M. Desejo, Mercado e Religião, 38.

¹³ De Boer, M. “Escatologia apocalíptica judaica e o Novo Testamento”, in: *Estudos de Religião*, Nr. XIV (2000) 19, 85-103.

Widerspruch des Kreuzes kann nur praktisch und erzählerisch in der Nachfolge ausgehalten werden, und nur so zeigt sich eine Perspektive auf Erlösung.¹⁴

Das Kreuz sollte *ex negativo* die Solidarität der Christen mit allen Geschlagenen der Geschichte stiften. Wir alle wissen, dass oft das Gegenteil geschehen ist. Der Grund dafür war immer, dass Sieg, Macht und Reichtum verkehrt und verdreht als Zeichen von Gottessegnen gepriesen wurden.

Nun, was kann das alles für uns heute bedeuten? Welche Konsequenzen können Christen/-innen, die sich in sozialen Bewegungen engagieren, daraus für ihre Praxis ziehen?

*III – Jedes Mal konkret, jedes Mal endlich,
jedes Mal auf den Messias mit den Opfern hoffend*

1) Die Kritik der Siegestheologie zeigte uns, dass die dominante messianische Logik das Imperium legitimiert. So muss die Kritik des Neoliberalismus und der globalisierten kapitalistischen Marktwirtschaft auch die theologische Kritik ihres imperialistischen Messianismus einschließen. Das System stellt sich siegreich als den einzigen Weg und als die Vollendung der Geschichte (Fukuyama) dar, während es für sein Funktionieren unabänderlich menschliche Opfer fordert.¹⁵

Diese Überlegungen weisen darauf hin, dass für Christen die Messianität nicht unbedingt im Sieg besteht, auch wenn die Notwendigkeit konkreter Erlösung für die Bedrückten immens schmerzhaft spürbar wird. Der eschatologische Vorbehalt, die kritische Zurückhaltung hilft uns, nicht einem Messianismus hinterher zu laufen, der siegreich enden will. Wenn dies geschieht, werden die Christen in den sozialen und politischen Bewegungen immer scheitern. Sie werden entweder die Arbeiterklasse, die Armen, die Öko- oder die Friedens-

¹⁴ John 1997, 601.

¹⁵ Wie wir wissen, haben F. Hinkelammert und H. Assmann im wesentlichen diese Kritik schon durchgeführt. Vgl. Hinkelammert, F., *Die ideologischen Waffen des Todes*, Münster 1985; Assmann, H. / Hinkelammert, F., *A idolatria do mercado: ensaio sobre teologia e economia*, Petrópolis: Vozes 1989.

bewegung, die Linksparteien, die PT, die Grünen, die Gewerkschaften oder diese oder jene Gruppe als eine Art Erlöser und Messias identifizieren, und werden immer Rückschläge erleiden. Denn hinter solchen historischen Subjekten (*die Arbeiter, die Armen*, usw. gibt es nicht) stehen immer „nur“ konkrete Menschen, die Bedürfnisse, Wünsche, eigene Pläne und Ideen haben, die sich mit den Reichen und Mächtigen identifizieren können, die ihre Meinung ändern, Bündnisse schließen und politische und soziale Programme vergessen können, und die manchmal einfach die Nase voll haben und gehen. Oder sie ereilt der Tod, bevor sie etwas sehen oder bewirken konnten: Wir sind jedes Mal konkret, jedes Mal endlich und fragil. „Der Schatz wird in Tongefäßen getragen...“.

Und noch etwas: Auch anfangs siegreiche, gute politische Entscheidungen und gerechte Maßnahmen können im gesellschaftlichen Prozess fehlschlagen oder unerwünschte Folgen hervorrufen. Das „Wollen“ auch gerechter und besonnener Politiken muss sich an der Dichte der Interaktionen in unserer komplexen Gesellschaft erweisen, um sich als solche, d. h. als gerechte, zu erweisen.

Unsere Messiaserwartung kann uns daher nicht vor der Vergänglichkeit aller humaner Projekte schützen, sie sollte uns gerade darauf aufmerksam machen.

2) Weil wir Gemeinschaften angehören, die in der Nachfolge Jesu stehen, dürfen wir nie der Sicherheit erliegen, dass unseren eigenen – oder anderen – politischen und ökonomischen Plänen, sozialen und pastoralen Projekten von vornherein ein siegreicher Ausgang beschert ist. Wer kann z. B. wissen, was aus dem Welt-Sozial-Forum wird? Heute ist es ein neuer politischer Raum, in den der aufgestaute Mitwirkungswille der Bürger und Bürgerinnen strömt und der uns große Hoffnung macht. Durch die Vernetzung der Antiglobalisierungsbewegungen entstand eine neue und vielversprechende Koalition, eine neue Agora. Das ist nicht wenig, aber wir wissen wohl, dass noch eine ganze Menge zu erreichen bleibt. Strategisches Denken fällt mit theologischen Kategorien nicht zusammen. Worüber wir Sicherheit haben dürfen, ist, dass der Geist Christi immer mit uns sein wird, dass er uns in der „glänzenden Aussichtslosigkeit“ immer wieder Kraft gibt, uns eine neue Inspiration zuflüstert, uns stärkt und zusammenhält, damit wir die Sache der Kleinen und der von der Welt Vergessenen nicht aufgeben. „Ich bin der, der mit Euch sein wird...“

3) Für unsere Praxis ergibt sich daraus folgender Schluss: Wenn Christus selbst das Reich Gottes in der Geschichte nicht völlig realisieren konnte, bedeutet dies, dass das Reich Gottes mit unserer Geschichte nicht völlig übereinstimmen kann.¹⁶ Wir können nur provisorische Synthesen bilden, *Semeia* und *Zeichen* jenes Gottesreiches oder des *Landes der Freiheit* setzen. Solche *Werke und Zeichen* haben einen vorwegnehmenden Charakter, sind aber von einer gewissen Ambivalenz und Widersprüchlichkeit nie ganz frei. Das Paradies auf Erden gibt es nicht und kann es nicht geben, solange einige oder viele davon ausgeschlossen bleiben.

4) Eine andere Konsequenz aus diesem Gedanken sehe ich in der Art und Weise, wie wir mit der *Zeit* und den *Zeitvorstellungen* unserer postmodernen Kultur umgehen. Weil wir jedes Mal konkret, endlich und fragil sind, und dennoch solidarisch mit denen sein wollen, die in der Not überleben, spüren wir die Dringlichkeit der Intervention. Wir wissen wie sie, dass Zeit nicht unbegrenzt vorhanden ist. Hier hakt Benjamins negativer Messianismus ein: Je furchtbarer die Lage, um so ferner und unwirklicher scheint das Kommen des Messias. Der negative Messianismus ist zuerst Kritik und Entlarvung der falschen Propheten und Messiasse, die eine scheinbare, nur im Kopf stattfindende Erlösung bedeuten.¹⁷ Am Leid der vom Markt ausgeschlossenen, konkreten Menschen entlarven sich die Christologien der Propheten der Marktwirtschaft als Hohn, Gotteslästerung und Ideologie.¹⁸

Unser und vieler anderer Menschen Beitrag ist darauf gerichtet, diesen Glauben wieder glaubwürdig zu machen. Wie wir bei Hinke lammert gelernt haben, gibt es nicht das Subjekt als ein „an sich“. Das Individuum ist noch kein Subjekt. Subjekt zu werden heißt, einem Appell zu antworten. Das Subjekt bildet sich als Subjekt, indem es sich der zerstörerischen Logik des Systems widersetzt. Dabei transzendiert es immer das System.¹⁹

¹⁶ Sung, J. M., *Desejo*, a. A. O., 41.

¹⁷ John, Ottmar, „*Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.*“ Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1982, Schlussteil.

¹⁸ Dabei denke ich vor allem an die *Prosperity Theology* und an ihren Einfluss in L.A.

¹⁹ La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización, *Cadernos do IFAN*, Bragança Paulista, Nr. 26, 2000, 67-80. Auch: www.dei-cr.org/tema.htm.

Wir können sagen, dass die christliche Erfahrung von Gott nicht duldet, dass er/sie zum Fundament irgendeiner Ordnung oder Weltordnung gemacht wird. Gott auferlegt seinen/ihren Willen nicht der menschlichen Gesellschaft. Gott ist:

*„Selbstlose Initiative, überschwengliche Fülle, Gabe ohne Grund und Gegenleistung. Er (sie) dient nicht dazu, das Weltall oder die Geschichte zu stabilisieren“.*²⁰

Deshalb gibt es Freiheit und Unberechenbarkeit, sowohl in der menschlichen Welt als auch in der ganzen Schöpfung.

Solange wir jedes Mal konkret, endlich und fragil sind, machen wir Fehler. Uns gelingt es nie, den ganzen Ablauf der Dinge zu übersehen. Die Wirklichkeit nimmt an Komplexität zu, sie kann nicht immer mit denselben Begriffen analysiert und beschrieben werden. Gerade die Theologie und die Christologie können viel lernen, wenn sie in den Dialog mit den neuen Wissenschaften der Komplexität, der Lebens- und Gehirnforschung, der Physik, der Biologie, der Erziehungswissenschaft treten.

In der Nachfolge des gekreuzigten Messias zu stehen, bedeutet auch, dass wir nicht Herren der Wahrheit sind und sie deshalb nicht fürchten, denn sie wird uns befreien. Schließlich haben wir von ihm, der sich Wahrheit und Leben nannte, noch eine ganze Menge zu lernen.

²⁰ Valadier, P., *Catolicismo e sociedade moderna*, São Paulo: Loyola 1991, 124.

RESONANZEN

I

Der Kongress „Der gekreuzigte Messias und das Land der Freiheit“ hat bei mir nicht das Gefühl hinterlassen, dass ich nun weiß, wer Jesus war, warum ich an ihn glaube und wie ich mir das Reich Gottes vorstelle, geschweige denn den Weg dahin.

Vielmehr war Thema, vor aller Christus-Frage: Wer ist unser Gott?

Drängender als je stellt sich die Frage: Was ist eigentlich die messianische Botschaft? Glaube ich daran, dass der Messias auf der Erde war, wir uns nun in einer apokalyptischen Zwischenzeit befinden, die damit endet, dass er wiederkehrt und das messianische Reich anbricht?

Und was ist der Unterschied zu einem jüdisch-messianischen Glauben, der auf das Kommen des Messias hofft und versucht, Tora-gemäß zu leben und zu wirken?

Genauso wenig bekam ich neue Antworten auf die Fragen nach den Zusammenhängen von der Unverfügbarkeit Gottes und der Parusie, dem Wirken Gottes durch Menschen und der Theodizeefrage oder nach den Extremfällen von messianischem Aktionismus und apokalyptisch-zynischer Resignation.

So kann ich also nur aus meiner Perspektive etwas zu den Gedanken und Fragen sagen, die während der Vorträge und Gespräche von und mit den Teilnehmenden entstanden sind, denen zumindest die jüdisch-christlichen Tradition gemeinsam war und die versuchten, eine messianische Hoffnung zu formulieren.

Aus dem Kontext von Globalisierung und Globalisierungskritik ist mit Bernhard Walpen festzuhalten, dass „There Is No Alternative“ (frei nach Frau Dachdecker) heißt: *Da* – und das heißt: hier, im Westen, hier in den Zentren der Reichen, liegt keine Alternative! Für die Opfer des kapitalistischen Systems, im Süden wie im Norden, ist es nicht der Neid auf große Häuser und Autos, der den Willen zum Widerstand ausmacht, sondern die Hoffnung auf eine andere Gesellschaft, in der die Menschen solidarisch miteinander umgehen, gesell-

schaftlicher Reichtum gerecht verteilt ist und alle Anteil an Produktion und Teilhabe an den materiellen, sozialen und kulturellen Gütern haben.

Und diese Hoffnung kommt, lapidar gesagt, bei uns aus unseren Wurzeln, dem jüdischen Glauben an einen Gott, der das Leben will und nicht Tod und Menschenopfer.

Messianismus als „Leben im Aufschub“? Zum utopischen Moment gehört ein antinomistisches, welches, um ein Bild von Gershom Sholem zu gebrauchen, als anarchischer Luftzug das Haus des Gesetzes erfrischt. Wie auch könnten in einer erlösten Zeit die Gesetze befolgt werden, die doch für eine unerlöste Zeit geschaffen wurden? Für hier und heute vielleicht: Befreit sein von Sachzwängen und angeblichen Plausibilitäten, die uns, z.B. mit der angeblichen demografischen Katastrophe oder, um einiges existentieller, mit der Knappheit von Arbeit um die Ohren gehauen werden. Leben in der Hoffnung heißt allerdings auch, sich nicht einrichten in dieser Welt. Die Enklaven in Form von Kommunen oder Klöstern, in denen Solidarität und Armut stückweise realisiert werden, haben nur dann ihre Berechtigung, wenn sie auch gleichermaßen die Welt um sich herum wahrnehmen, sich Gehör verschaffen mit ihren Anliegen und Visionen, sich einmischen – und nicht der Illusion verfallen, einzig mit ihrem Leben in einer alternativen Lebensform die Welt gerechter zu machen.

Vielmehr ist es notwendig, zu spüren, dass in einer unerlösten Welt niemand erlöst leben kann und wir deshalb das Reich Gottes immer nur wie eine Ahnung, bruchstückhaft und punktuell erleben können, wie einen aufblitzenden Lichtstrahl in der Dunkelheit.

In den Beiträgen von Alberto Moreira und Manuel Ossa, die von lateinamerikanischen sozialen Kämpfen in der Landlosenbewegung und in ArbeiterInnenkollektiven erzählten, wurde spürbar, dass in diesen Zusammenhängen die hier so notwendig erscheinende Arbeit am sozialen Gewissen und der Solidarisierungsfähigkeit von uns und unseren Mitmenschen kaum Thema ist, sondern dass diese Fähigkeiten die Voraussetzung für die Arbeit mit den Gruppen sind. Zumindest scheinen beide einfach mit denjenigen Menschen zu arbeiten, die für eine kollektive Arbeitsweise offen oder schlicht und einfach dar-

auf angewiesen sind. Die anschließende Diskussion über die Notwendigkeit, hier ebenfalls Kollektive zu gründen, und das dabei aufkommende Ohnmachtsgefühl hat m. E. mit der Frage zu tun, ob es vielleicht müßig ist, Bewusstseinsarbeit leisten und immer wieder längst erloschene Feuer schüren zu wollen, und die Energie darauf zu konzentrieren wäre, mit denen, die ein Gefühl für soziale Missstände haben, gegen diese zu kämpfen. Leider machen wir die Erfahrung, dass solchermaßen sensible Menschen sich kaum im Dunstkreis der Kirchen aufhalten oder zumindest jene, die sich christlich nennen, eben jene Solidarität vermissen lassen. Die spürbare Notwendigkeit, in einer Art von Basisgemeinden Bibel und Glaubenstraditionen als befreiend und alltagsrelevant zu erleben und zu vermitteln, ist als schmerzhaftes Leerstelle bewusst geworden.

Über die Kämpfe in Lateinamerika erzählt zu bekommen, das gehört zentral zum Erzählen von Niederlagen und Befreiungsgeschichten, das ich hier ebenfalls oft als Leerstelle empfinde. Einzig bei Seminaren ist etwas von einer Erzählkultur zu spüren – in der alltäglichen Arbeit, auch in unseren politischen Gruppen, spielt das Erzählen von Geschichte und Geschichten angesichts der handgreiflichen aktuellen Probleme nur ganz selten eine Rolle, und wenn, dann in Form von Andeutungen auf Geschichten, die man und frau zu kennen hat, und wie oft wird aus dem schlechten Gewissen schon ein Nachfragen oder Nachlesen?! Situationen von Geschichte-Erzählen gehören bei mir in die Kategorie „Lichtstrahl im Dunkeln“, aber eigentlich sollten sie Bestandteil jeder politischen Sozialisation sein, gerade in unserer vergesslichen Kultur. Manuel Ossa sagte: Der einzige Unterschied zu früher ist heute: Die Bourgeoisie hat keine Gegen-Geschichten mehr gegen sich, sondern sie kann machen, was sie will.

Der Kongress als eine Versammlung von Menschen, die die Hoffnung auf ein ganz Anderes lebendig halten, dafür streiten und sich zu verständigen suchen, hat zumindest deutlich gemacht: Themba: There must be an alternative!

Katja Strobel

Kath. Theologin und Mitarbeiterin im ITP, Mitglied der Vorbereitungsgruppe

II

Der Christologie-Kongreß verdeutlichte sowohl durch die Auswahl der Themen als auch durch die internationale Beteiligung, daß eine enge Verbindung von Theologie und Politik sowie ein Austausch von Erfahrungen aus unterschiedlichen Kontexten wesentliche Voraussetzungen sind, um sich aus christlicher Perspektive mit der neoliberalen Globalisierung auseinanderzusetzen.

Beginnend mit einer Analyse der derzeitigen Situation beschäftigten sich mehrere ReferentInnen mit der Religionsförmigkeit des Kapitalismus. Daran wurde deutlich, daß eine theologische Kritik der neoliberalen Ideologie nicht nur notwendig, sondern ausgehend von den biblischen Traditionen auch naheliegend ist. Die Entlarvung der menschengemachten Götzen durch die Propheten oder die neutestamentliche Kritik am Mammons-Dienst bietet diesbezüglich deutliche Anknüpfungspunkte.

Werden wir als TheologInnen mit dieser Kritik in der Gesellschaft gehört oder nur belächelt? Vielleicht ist es ja gerade für sich als „aufgeklärt“ verstehende ZeitgenossInnen aufschlußreich, sich vor Augen zu führen, wie der Glaube an den totalen Markt die irrationale Unterwerfung unter scheinbar übermenschliche Mächte fordert.

Gerade weil die neoliberale Ideologie eigentlich so durchschaubar ist, stellt sich jedoch die Frage, warum sie so hegemonial werden konnte, daß ein Großteil der Menschen die entsprechende Umgestaltung der Gesellschaft als unvermeidlich hinnimmt. Der Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus hat sicherlich zum Verlust alternativer Perspektiven beigetragen, erklärt aber möglicherweise alleine noch nicht die Schwäche des Protests beispielsweise gegen den massiven Sozialabbau. Was bedeutet es theologisch, wenn Grundwerte der jüdisch-christlichen Tradition wie Solidarität und Gerechtigkeit inzwischen als antiquierte Sozialromantik abgetan werden? Die Bereitschaft, sich teils resigniert, teils zynisch dem Konkurrenzmodell des „Jeder gegen Jeden“ anzupassen, scheint eine der schwersten Herausforderungen für die christliche Hoffnungsbotschaft zu sein.

Es wäre noch näher zu untersuchen, welche Rolle die „Kolonisierung der Zeit“ durch das kapitalistische System bei der Lähmung des kreativen Potentials der Menschen spielt. Über die von Existenzängsten getriebene Verzweckung der Lebenszeit hinaus geht es dabei auch um die Frage, ob ein Ende der Zeit, oder auch nur ein Ende der bestehenden Zustände, überhaupt noch gedacht wird. Das jüdisch-christliche Erbe der Apokalyptik ist aus der Sicht der Opfer der Geschichte eine Hoffnung auf Rettung, die befreiend wirkt. Es kann aber, wenn das ihm eigene selbst- und herrschaftskritische Moment verdrängt wird, in den Händen eines christlichen Fundamentalismus auch als imperiale Ideologie mißbraucht werden, wie das Beispiel der USA zeigt.

Demgegenüber bedeutet der Glaube an den gekreuzigten Messias die Absage an die Logik der Macht. Die Rettung des an den Mächten dieser Welt gescheiterten Jesus durch Gott könnte als Befreiung aus dem Zwang, zu siegen, verstanden werden, wobei sich jedoch die Frage stellt, was das für diejenigen bedeutet, deren gegenwärtige Situation unerträglich ist. Das Rechnen mit einem von Gott gesetzten Ende dieser Katastrophengeschichte hebt ja die Notwendigkeit, solche Situationen hier und jetzt zu verändern, nicht auf.

Auf jeden Fall wird in der Darstellung der Evangelien, hier am Beispiel des Markus, deutlich, daß das Reich Gottes in einer neuen Form menschlichen Lebens und menschlicher Praxis als gegenwärtig gedacht wird, als „Heterotopie“ zum Bestehenden. Diese neue Praxis ist vor allem durch Solidarität gekennzeichnet, und verweist damit auch auf ein anderes Verständnis des menschlichen Subjekts als dessen Definition in Abgrenzung und Konkurrenz zu anderen: Es geht darum, die gegenseitige Abhängigkeit anzuerkennen und die „Nützlichkeit“ einer Praxis daran zu messen, daß sie dem Leben aller dient. In diesem Zusammenhang wäre es auch wichtig, die christliche Botschaft von der Vergebung der Sünden als eine zum Handeln befreiende wiederzugewinnen.

Konkrete Erfahrungen alternativer, solidarischer Praxis sind auch unter den gegenwärtigen Bedingungen möglich und können durchaus als Auferstehungserfahrungen beschrieben werden, wie es am Beispiel der chilenischen Arbeiterkollektive gezeigt wurde. Angesichts des Ausmaßes der bestehenden Katastrophe und der geringen Reichweite der einzelnen alternativen Praxisversuche bleibt dennoch oft ein Ge-

fühl der Hilflosigkeit, so daß es in manchen Situationen schon viel sein kann, am Nein zum Bestehenden festzuhalten. Gerade deswegen ist es aber auch wichtig, sich nicht durch eine zu geringe Einschätzung der eigenen Praxis selbst zu lähmen, sondern auf der „Würde des Weges“ jenseits der Logik von Sieg und Niederlage zu bestehen.

Ein nicht zu unterschätzendes Element des Widerstandes ist das Schaffen von Freiräumen, in denen kreatives Denken möglich ist. Solche Räume müssen nicht nur gegen die herrschende Ideologie der Alternativlosigkeit, sondern auch gegen den von Existenzängsten begründeten Anpassungsdruck erkämpft werden.

Der Kongreß selbst war ein Beispiel dafür, wie ein solcher Raum für Austausch, gegenseitige Ermutigung, gemeinsame Analyse und Reflexion sowie weiterführende Perspektiven entsteht und genutzt wird. Es ist zu hoffen, daß die hier angestoßenen Kontakte und Denkprozesse in unseren jeweiligen Arbeitszusammenhängen und Kämpfen weiter wirken.

Christine Berberich

Kath. Theologin und Mitarbeiterin im ITP, Mitglied der Vorbereitungsgruppe

III

*„Also dann mögen auch wir,
die wir umgeben sind von einer Wolke von Zeugen,
die wir die ganze Last und die Verirrung,
die uns so leicht in die Enge treibt, ablegen,
mit Durchhaltevermögen in den Wettlauf geben,
der uns bevorsteht.“*

Hebr. 12,1

Vor bald zwei Jahren formulierten wir den ersten Einladungstext zur Versammlung: „Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Land der Freiheit. Christologie im Kontext der Globalisierung.“ Unsere Fragestellungen sind nicht überholt, aber die allgemeine Stimmung zur Globalisierung, zumindest hier in Deutschland, hat sich verändert. Die Sprache der Herrschenden ist nicht länger gespickt mit Euphemismen, wie das „goldene Zeitalter“, das „Ende der Geschichte“, „Erfüllung der Zeiten“ etc. Sie haben ihre Schönreden ersetzt durch Klartext, der in seiner Brutalität deutlich macht, worum es geht: „es müssen Opfer gebracht werden“, die „Mentalität der Leute muß gebrochen werden“, etc. So ist vielen Menschen ihr „Glauben“ an das System abhanden gekommen, ihre Haltung ist je länger je mehr nicht mehr eine der Zustimmung, sondern der Unterwerfung. Und eine des Protestes. Die aktuelle Durchsetzung neoliberaler Politik, das Greifen der „Reformen“ hierzulande im letzten Jahr läßt kaum mehr Spielraum für Illusionen, dementsprechend kommt langsam ein alternatives Denken aus der Defensive in die Offensive und stärkt den praktischen Widerstand auf der Suche nach Alternativen. Linke Ökonomen konstatieren: Der Neoliberalismus ist gescheitert. „Der Neoliberalismus ist nicht in der Lage, für ein institutionelles Rahmenwerk zu sorgen, das eine anhaltende globale Kapitalakkumulation fördert. Er untergräbt und baut die Institutionen ab, die einst zur Stabilisierung der kapitalistischen Wirtschaft und zur

Abmilderung der dem Kapitalismus entspringenden sozialen Widersprüche eingerichtet worden waren. Die Kapitalistische Wirtschaft ist aus diesen Gründen schweren Finanzkrisen ausgesetzt.“¹

Die Hegemonie kann sich also nicht länger kraft ihrer eigenen neoliberalen Ideologie durchsetzen, sondern zunehmend nur noch durch nackte Gewalt.

Wir wissen nicht, wohin diese Entwicklung gehen wird, für den Norden, für den Süden.

Vielleicht gibt es mehr Rückenwind, vielleicht gibt es mehr Gegenwind für diejenigen, die sich ihrem aufgenötigten Schicksal der Alternativlosigkeit widersetzen und ihre Lage zu ändern trachten. So oder so, die Arbeit bleibt, der Kampf geht weiter, das Leben will gelebt werden gegen eine Zukunft, die uns nur noch als Bedrohungsszenario vor Augen geführt wird.

Der Christologiekongreß hat uns Mut gemacht, an einem messianischen Denken festzuhalten, welches das Ende *dieser* Geschichte proklamiert, und damit diejenigen ins Recht setzt, die von der Hoffnung auf Überwindung dieser noch nicht erlösten, sündigen Welt leben, und auch jenen Gerechtigkeit widerfahren läßt, die für diese Hoffnung sterben mußten.

Messianisches Denken in der Tradition der biblischen Schriften heißt, auszuhalten, daß der Messias nicht kommt, daß er stattdessen auf die Tröstung verweist, die in der Mitte „der Gemeinschaft der Heiligen“ entsteht, diesem Kollektiven Subjekt in der Nachfolge, und die allen die zum Leben nötige Kraft gibt.

Es gilt auszuhalten, daß wir „allein“ gelassen werden, da kein Sieger vom Himmel steigt, kein weiser Herrscher es je richten wird, daß uns dafür aber zugesprochen wird, uns untereinander in Liebe und Solidarität zu dem verhelfen zu können, was zum Leben nötig ist.

Und es gilt auszuhalten, mit dem „Reich Gottes“ nicht auf ein erlösendes, alles ins Lot bringendes Jenseits, sondern auf eine „Heterotopie“ im Diesseits verwiesen zu werden, auf einen Ort zum Leben

¹ Minqi Li, „Nach dem Neoliberalismus: Empire, Sozialdemokratie – oder Sozialismus?“, in: *Sozialismus* 3/2004, S. 23.

gegen das Bestehende, in dem aber ein befreites und inspiriertes Leben schon hier und jetzt untereinander möglich werden kann. Allen zur Freude.

Wir haben die Erfahrung gemacht, daß auch Erzählungen einen solchen Lebensraum bergen können. Erzählungen, die Zeugnis abgeben vom Fallen und wieder Aufstehen vieler vor uns und vieler um uns. Das Gedächtnis für die Geschichte „von unten“, eine Kultur des Sammelns der Zeugnisse der Befreiung ermöglichen uns, Widerstandsnetze zu bilden gegen das Gefühl der Niederlage, mit der uns das herrschende System manipuliert. Daher ist es nicht beliebig, wie wir unser eigenes Leben interpretieren, unsere berufliche Tätigkeit, unseren Alltag. Interpretieren wir es auf der Folie des Scheiterns oder im Licht der Erfahrung von Widerständigkeit, von Solidarität untereinander, von Auferstehungserfahrungen mitten im Leben? Wir sollten unserer eigenen Existenz nicht Hohn sprechen; es gibt eine „Würde des Weges“ in der Zeit, die uns auf Erden hier gegeben ist, jenseits von Sieg oder Niederlage.

Das messianische Denken ist ein universales, ein antinomistisches und denkt sich von den Rändern her. Es hilft uns, uns immer wieder von neuem der Anstrengung der Reflexion und der Analyse auch unserer eigenen Gemeinschaften zu unterwerfen, auf daß wir uns nicht gegenseitig zum Kreuz werden. Denn auch das Kollektive Subjekt einer befreienden Praxis ist nicht gefeit vor Rückfällen in die Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen der alten, sündigen Welt. Es bleibt anfällig gegenüber den Befehl- und Gehorsamsstrukturen, der Ausbildung einer Führungselite und der Aufteilung der Arbeit in die klassischen Geschlechterrollen.

Für das Durchhalten einer Widerständigkeit gegen das Bestehende, im Denken und in der Praxis, brauchen wir Freiräume. Und wir werden Kraft und Sorgfalt brauchen, diese immer wieder gegen allen Druck von außen zu bewahren und neu zu schaffen: Freiräume als geschützte Orte, in denen Sorgfalt im Umgang miteinander einen Platz hat, eine Langsamkeit im Vorgehen erlaubt ist, und Ernsthaftigkeit, Trost, Freude und Vertrauen untereinander wachsen kann. Diese Freiräume sind auch Orte einer wieder angeeigneten Zeit, in der Kre-

ativität und Spiritualität als Geschwister der Unbeugsamkeit die „Kolonisierung der Zeit“ aufheben können.

Das messianische Denken als ein utopisches Denken taugt nicht zuletzt als Produktivkraft bei der Entwicklung einer ökonomischen Alternative zum herrschenden Kapitalismus. Das Studium und die kritische Analyse der ökonomischen Zusammenhänge verlangt einiges an intellektueller Anstrengung. Aber ohne eine materialistische Grundlage für die Bedürfnisbefriedigung aller gibt es keine befreite Gesellschaft.

Rachel Seifert

Evang. Theologin und Seelsorgerin, Mitglied der Vorbereitungsgruppe

AUTORINNEN UND AUTOREN

Prof. Dr. **Dick Boer**, Theologe, emeritierter Professor an der theologischen Fakultät Amsterdam und langjähriger Pastor der niederländischen Gemeinde Berlin.

Prof. Dr. **Seemampillai J. Emmanuel**, Theologe, ehemaliger Generalvikar von Jaffna, Sri Lanka, derzeit Priester im Bistum Münster.

Eva Füssel, Theologin und Künstlerin, bis 2000 Lehrerin für Französisch und kath. Religionslehre an Gymnasien.

Franz J. Hinkelammert, Wirtschaftswissenschaftler, Direktor des Ökumenischen Forschungszentrums DEI in San José, Costa Rica.

Alexandra Hippchen, Theologin, Pfarrerin der Evangelischen Studierenden-Gemeinde Münster. Mitglied der Kongress-Vorbereitungsgruppe.

Otto Meyer, Theologe, Pfarrer im Ruhestand. Mitglied der Kongress-Vorbereitungsgruppe.

Prof. Dr. **Alberto da Silva Moreira**, Theologe, Professor an der Katholischen Universität Goiânia, Brasilien.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Dr. **Manuel Ossa**, Theologe, Mitarbeiter am Centro Ecumenico Diego de Medellín, Santiago de Chile, Mitglied der Colectivos de Trabajadores (CC.TT.).

Dr. **Michael Ramminger**, Theologe, Mitbegründer und Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Politik in Münster. Mitglied der Kongress-Vorbereitungsgruppe.

Ton Veerkamp, Theologe und Philosoph, Pfarrer im Ruhestand. Mitbegründer der sozialgeschichtlichen Bibellektüre und Herausgeber der Zeitschrift *Texte und Kontexte*.

Dr. **Bernhard Walpen**, Wirtschaftswissenschaftler, Grundsatzreferent bei den Immenseer Missionaren, Schweiz.

EDITION ITP-KOMPASS

Band 1

***Institut für Theologie und Politik (Hg.):
In Bewegung Denken. Politisch-theologische Anstöße
für eine Globalisierung von unten.
Norderstedt 2003, 232 Seiten, Paperback, 16,80 Euro***

Angesichts von Globalisierung und Neoliberalismus werden Protest und Entwicklung von Gegenmacht erst langsam wieder Bestandteil des Handlungsrepertoires von sozialen Bewegungen. Dass dies ein schwieriger Prozess ist, liegt nicht zuletzt daran, dass Ende der achtziger Jahre viele Erkenntnisse, Einsichten und Erinnerungen aus dem kollektiven Gedächtnis der sozialen Bewegungen verschwanden: die Geschichte von Solidaritätsbewegungen, die Dependenztheorie und nicht zuletzt die Befreiungstheologie sind in diesem Sinne tatsächlich dem Ende der Geschichte zum Opfer gefallen. In diesem Buch geht es um eine kritische Wiederaneignung dieser Traditionen und um neue Versuche politischen Handelns. Es versucht Theorie und Theologie für die Praxis fruchtbar zu machen, alte Geschichten neu zu erzählen und darin einen Beitrag zum Widerstand gegen die herrschende Trostlosigkeit zu leisten.

Band 2

Olaf Kaltmeier:

„Marichiweu! – Zehnmal werden wir siegen!

***Eine Rekonstruktion der aktuellen Mapuche-Bewegung in Chile
aus der Dialektik von Herrschaft und Widerstand seit der
Conquista.***

Münster 2004, 420 Seiten, Paperback, 24,80 Euro

Die Geschichte der *Mapuche* im heutigen Chile ist seit der spanischen *Conquista* von Herrschaft und Widerstand geprägt. Es ist eine Geschichte von Unterdrückung, Veränderung, Identitätsbildung und Protest.

Der Autor untersucht einen Zeitraum von 450 Jahren und arbeitet dabei die komplexe Dialektik von Macht und Widerstand durch die Unterscheidung epochaler Herrschaftsformationen heraus.

Diese historische Rekonstruktion geschieht in praktischer Absicht. Sie bildet die Grundlage für die Analyse der aktuellen *Mapuche*-Bewegung, die seit Ende der 1990er Jahre angesichts von kultureller Missachtung und sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit verstärkt wieder ihren Kriegsruf in der chilenischen Gesellschaft erschallen lässt: „*Marichiweu!*“ – Zehnmal werden wir siegen!

Edition ITP-Kompass

Institut für Theologie und Politik

Friedrich Ebert-Str. 7; 48153 Münster

Tel.: 0251-524738; Fax: 0251-524788

itpol@muenster.de