

„Die Zerbrechlichkeit der Macht“ (John Holloway)

Politisch-theologische Überlegungen zur Möglichkeit einer Befreiungspraxis heute und der Rolle sozialer Bewegungen

von Julia Lis

Der Text ist eine überarbeitete Version und wurde zu erst veröffentlicht in: Prüller-Jagenteufel, Gunter/Perintfalvi, Rita/Schelkshorn, Hans (Hg.): Macht und Machtkritik. Beiträge aus feministisch-theologischer und befreiungstheologischer Perspektive, Aachen 2018.

1. „There is no alternative?!“

Der von Margaret Thatcher wiederholt getätigte Ausspruch zu einer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, die auf neoliberalen Reformen und einem Abbau des Sozialstaates beruhe, gäbe es keine Alternativen, ist bereits seit Jahren zu einem geflügelten, aber auch viel kritisierten Wort geworden. Auch in der deutschen Politik begegnete es seit 2009 inflationär, so dass „alternativlos“ 2010 sogar zum Unwort des Jahres gekürt wurde.¹ Mit dem TINA-Prinzip („There is no alternative“) ist ein Denken verknüpft, dass Politik als von unhintergehbaren Sachzwängen bestimmt ansieht und Handlungsmaximen nur innerhalb eines vorgegebenen Rahmens kapitalistischer Ordnung denken kann.²

Hinter der Popularität des Diktums von der Alternativlosigkeit steht die seit dem Zusammenbruch der sozialistischen Staaten weithin hegemoniale Überzeugung, Politik und Ökonomie müssten notwendigerweise der kapitalistischen Marktlogik folgen. Der Wohlstand der Menschheit könne auf Dauer nur durch ein freies Spiel der Marktkräfte gesichert werden, das auf Konkurrenz und Profitstreben beruht.³

Michael Hardt und Antonio Negri haben in ihrem Buch „Empire“ die kapitalistische Ordnung, wie wir sie heute erleben, als ein Projekt beschrieben, bei dem ökonomische und politische Macht zusammengeführt wird.⁴ Der Titel „Empire“ soll dabei die imperiale Grundstruktur der gegenwärtigen Welt verdeutlichen: Die ethisch politische Vorstellung des Empire beruht darauf, dass die eigene Ordnung als Raum begriffen wird, der die

1 In der Pressemitteilung der Jury hieß es dazu: „Das Wort suggeriert sachlich unangemessen, dass es bei einem Entscheidungsprozess von vornherein keine Alternativen und damit auch keine Notwendigkeit der Diskussion und Argumentation gebe. Behauptungen dieser Art sind 2010 zu oft aufgestellt worden, sie drohen, die Politikverdrossenheit in der Bevölkerung zu verstärken.“ <http://www.unwortdesjahres.net/fileadmin/unwort/download/2010.pdf>, abgerufen am 22.4.2014.

2 Vgl. Institut für Theologie und Politik (Hg.): In Bewegung denken. Politisch-Theologische Anstöße für eine Globalisierung von unten, Münster 2003, S. 130.

3 Vgl. Strobel, Katja: Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität. Arbeit und Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive, Münster 2012, S. 60.

4 Vgl. Hardt, Michael/Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt/New York 2000, S. 24.

gesamte Zivilisation umschließt und gleichzeitig als unveränderlich vorgestellt wird⁵: „Das Empire präsentiert seine Ordnung als beständig, ewig und notwendig“⁶. Das Empire beruht dabei nicht auf Gewalt, sondern fußt auf einem Konsens, indem Gewaltausübung durch das Imperium als im Dienst des Rechts und des Friedens stehend legitimiert wird und basiert somit auf der Zustimmung zur eigenen Macht.⁷

Als mit dem Phänomen des Empire verknüpft beschreiben Hardt und Negri das Konzept der Biomacht, das sie von Michel Foucault übernehmen. Es geht dabei um einen Übergang von einer Gesellschaft, in der Herrschaft maßgeblich auf der äußeren Disziplinierung der Subjekte durch Regeln des Denkens und Handelns beruht, deren Einhaltung von äußeren Instanzen überwacht und sanktioniert wird, zur heute vorherrschenden Form der Kontrollgesellschaft.⁸ Die Subjekte werden hier nicht mehr von außen überwacht und Herrschaft nicht mit äußeren Zwangsmitteln durchgesetzt, sondern Disziplinierung und Kontrolle spielen sich zunehmend in den Köpfen der Menschen ab und prägen deren alltägliche Praktiken. Der kapitalistischen Logik wird somit nicht nur die Produktion von Waren und Gütern unterworfen, sondern auch die Bedürfnisse, soziale Verhältnisse oder Körper werden nach dieser Logik zugerichtet und hergestellt.⁹ Foucault hat diese Entwicklung als „Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle“¹⁰ bezeichnet. Dabei ist es gerade die „Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft.“¹¹ Durch die Individualisierungsprozesse wird der Einzelne zum für sein Leben Verantwortlichen erklärt. Das kann einhergehen mit größeren Möglichkeiten von Autonomie und Selbstbestimmung, birgt aber auch eine tiefe Ambivalenz in sich: Mit dieser Verantwortung wird nun das Individuum auch für die Kontrolle über seinen Körper und letzten Endes über Erfolg und Misserfolg seines Lebens selbst verantwortlich. Bei der Biomacht handelt es sich somit nicht um Machttechniken, die auf Gewalt oder Zwang beruhen, sondern darum das Bewusstsein des Einzelnen zu erreichen und zu lenken.¹² Biopolitik oder Biomacht dienen somit dazu, „die Kräfte des Lebens nicht etwa zu hemmen, zu brechen oder gar zu vernichten, sondern sie in der Absicht auf Optimierung und Ökonomisierung unaufhörlich aus- und fortzubilden, anzureichern und aufzustacheln“¹³.

So kann Macht unter dem Vorzeichen einer neoliberalen Weltordnung als Herrschaft über

5 Vgl. Hardt/Negri: Empire, S. 26.

6 Hardt/Negri: Empire, S. 27.

7 Vgl. Hardt/Negri: Empire, S. 31.

8 Vgl. Hardt/Negri: Empire, S. 38.

9 Vgl. Hardt/Negri: Empire, S. 46f.

10 Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen (Sexualität und Wahrheit 1), Frankfurt am Main 1983, S. 138.

11 Foucault: Der Wille zum Wissen, S. 138.

12 Vgl. Hellgermann, Andreas: Erziehung zur 'Inkompetenz' - Messianisch-widerständiger Religionsunterricht statt neoliberaler Kompetenzgehirnwäsche (Arbeitspapier II des Arbeitskreises der ReligionslehrerInnen am Institut für Theologie und Politik), Münster 2013, S. 6.

13 Seibert, Thomas: Krise und Ereignis. Siebenundzwanzig Thesen zum Kommunismus, Hamburg 2009, S. 30

menschliches Leben beschrieben werden, die auf der Herstellung ideologischer Hegemonie beruht. Der Begriff der Hegemonie kann dabei im Sinne Gramscis verstanden werden. Es geht nicht um erzwungene Unterwerfung, sondern um eine, die die Zustimmung der Unterworfenen miteinschließt, so dass diese, ausgehend von der hegemonialen Ordnung, ihre eigenen Bedürfnisse und Interessen neu definieren.¹⁴

Diese hegemoniale Ordnung beruht darauf, dass der Kapitalismus weltweit als einzig mögliche Form der Organisation des Lebens erscheint, dessen Sachzwängen sich alle anderen Bereiche menschlichen Lebens unterzuordnen haben. So durchdringt die Logik kapitalistischer Verwertung alle gesellschaftlichen Bereiche und macht keine Transzendenz, im Sinne eines Außen des Kapitalverhältnisses, mehr denkbar.¹⁵ Die Frage nach Alternativen zu stellen, diese vorgegebene Logik zu durchbrechen, ist unter den gegebenen Umständen keineswegs einfach. Protest und Widerstand gegen eine als ungerecht und lebenszerstörend empfundene Ordnung werden aber gerade dadurch ermöglicht, dass etwas Anderes, ein Jenseits zum Bestehenden und Evidenten überhaupt vorstellbar und denkbar ist. In diesem Sinne lautete der Gegenentwurf zum TINA-Prinzip, mit dem die globalisierungskritische Bewegung angetreten war: „Eine andere Welt ist möglich“. Wie aber kann diese Möglichkeit geglaubt und vernünftig verantwortet vertreten werden angesichts einer neoliberalen Ordnung, die doch aller Krisenrhetorik zum Trotz gerade hier in Europa, aber auch global, weiter fest im Sattel sitzt?

2. Hoffnung auf Veränderung als Motor der Theologie

Als „Apologie einer Hoffnung“ hatte Johann Baptist Metz Intention und Auftrag christlicher Theologie einmal bezeichnet.¹⁶ Die Hoffnung, um die es hierbei geht, beschreibt Metz genauer, indem er von „jener solidarischen Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesichte ruft“¹⁷ spricht.

Christliche Hoffnung muss also – wie Metz in Erinnerung ruft –, wenn sie die biblische Tradition ernst nehmen will, mehr umfassen als die Hoffnung auf das kleine, private Glück inmitten aller gesellschaftlichen Widersprüche und seine Verlängerung auch über die Grenzen des eigenen Todes hinaus in ein „Jenseits“, das als Ort ewiger individueller Beglückung imaginiert wird. Denn die biblische Verheißung kündigt von einem neuen Himmel und einer neuen Erde (Offb 21,1), von der Möglichkeit einer anderen Welt also, die nicht mehr von Ungerechtigkeit und Gewalt geprägt sein wird. Sie postuliert, dass eine Welt ohne Unterdrückung und Ausbeutung möglich ist und eines Tages Realität sein kann.

14 Vgl. Merckens, Andreas/Rego Diaz, Victor (Hg.): Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis, Hamburg 2007, S. 19.

15 Vgl. Seibert: Krise und Ereignis, S. 128.

16 Vgl. Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1980, S. 3.

17 Metz: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, S. 3.

Eine solche Hoffnung verlangt aber auch nach Gründen: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Unter der für die Tradition der Politischen Theologie wie der Befreiungstheologie konstitutiven Voraussetzung, dass es keine Trennung von Profan- und Heilsgeschichte geben kann und darf, da das uns von Gott zugesprochene Heil bereits in dieser Welt wirksam werden möchte,¹⁸ ist klar, dass sich die christliche Hoffnung ganz konkret auf die Veränderung und Umgestaltung dieser Welt beziehen lassen muss.

Nach Jürgen Moltmann ist eine „Theologie, deren innerer Motor die Hoffnung ist, [...] deshalb eine Interpretation der biblischen Verheißungsgeschichte für das Verständnis der gegenwärtigen Mission der Christenheit in der Welt.“¹⁹ Das Wort der Verheißung einer neuen Zukunft „befiehlt es zugleich dem Menschen, diese Zukunft zu suchen“²⁰, was einen grundlegenden Unterschied zur schicksalsgläubigen Prophezeiung oder zur bloßen Prognose bedeutet.

Christlich ist das Aufbrechen des unmöglich scheinenden Neuen mitten in der todbringenden Wirklichkeit der Welt mit der Rede von der Auferstehung verknüpft. Dieser Zusammenhang lässt sich historisch bereits zurückführen auf Paulus, der seine Auferstehungstheologie im Kontext der imperialen Herrschaft Roms formuliert. Angesicht der globalen Macht Roms spricht Paulus von einem Messias, dessen Wirken zum einen ebenso global zu verstehen ist, zum anderen jedoch nicht einfach in den Kategorien einer militärischen Gegenmacht, sondern einer Anti-Macht gedacht werden kann, indem gerade der Gekreuzigte zum Befreier wird.²¹ Durch den Glauben an die Auferstehung erst kann dieser Gedanke einen Sinn ergeben, da von hier aus eine totale Veränderung des Lebens möglich wird, „also die vollkommene Veränderung der Verhältnisse, unter denen das Leben gelebt werden muss“²². So schreibt Gerhard Jankowski in seinem Kommentar zur 1 Kor 15 über Paulus Botschaft vom auferstandenen Jesus Christus: „Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten, auf die neue Schöpfung, die totale Veränderung der Verhältnisse, auf die neue Menschlichkeit hat in seiner Auferweckung ihren festen Grund. Diese Hoffnung kann das Leben jetzt schon durchdringen. Die neue Menschlichkeit hat ein Gesicht bekommen. Der Aufstand gegen den Tod kann beginnen.“²³ Was aber können wir uns heute, 2000 Jahre nach der Korinthergemeinde, unter diesem „Aufstand gegen den Tod“ vorstellen? Wo und wie kann er beginnen?

18 Vgl. Ramminger, Michael: Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungshermeneutik (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 5), Luzern 1998, S. 14; vgl. auch Gutiérrez, Gustavo: Theologie der Befreiung, München 1978, S. 138f.

19 Moltmann, Jürgen: das Experiment Hoffnung. Einführungen, München 1974, S. 66f.

20 Moltmann: Experiment Hoffnung, S. 69.

21 Vgl. Veerkamp, Ton: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung (Berliner Beiträge zur kritischen Theorie 13), Berlin 2013, S. 256.

22 Veerkamp: Die Welt anders, S. 259.

23 Jankowski, Gerhard: Solidarisch leben. Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Eine Auslegung, in: Texte & Kontexte 32, 2009, S. 139.

3. „Am Anfang ist der Schrei“

Für John Holloway muss eine Reflexion, die nach der Möglichkeit fragt, die Welt zu verändern, beim Schrei ansetzen, der angesichts „der Verstümmelung des menschlichen Lebens durch den Kapitalismus, ein Schrei der Trauer, ein Schrei des Entsetzens, ein Schrei des Zorns, ein Schrei der Verweigerung“²⁴ ist. Dieser Schrei ist für Holloway Ausgangspunkt einer theoretischen Reflexion: Die Wut über den gegebenen Zustand der Welt und der Schmerz über Leid und Unterdrückung verdichten sich zur Wahrnehmung, „dass die Welt in gewisser Weise nicht wahrhaftig ist.“²⁵ Gegen das Diktum der Alternativlosigkeit klammert sich ein solcher Schrei „an die Möglichkeit der historischen Offenheit, er weigert sich die Möglichkeit eines radikalen Andersseins auszuschließen“²⁶. Er ist auf eine andere Zukunft hin offen und stellt den Schreienden in die untrennbare Spannung zwischen dem Bestehenden, dem, was ist, und dem Möglichen, dem, was sein könnte.²⁷ Der Schrei kann und darf sich, gerade um seine negative Kraft zu bewahren, nicht gegen sich selbst wenden und zur bloßen Verzweiflung werden. Vielmehr wird er richtig verstanden zum Ausgangspunkt befreienden Tuns.

Von einem solchen Schrei als Ausgangspunkt einer Befreiungsgeschichte und eines Befreiungshandelns erzählt das biblische Exodusgeschehen. So offenbart sich Gott Mose in Ex 3,7ff. als derjenige, der den Schrei des unterdrückten und ausgebeuteten Volkes gehört hat und es aus der Knechtschaft hinausführen will. Im Schrei des Volkes, so könnte man lesen, liegt bereits Anfang und Möglichkeit seiner Befreiung begründet. Der Schrei weist voraus auf das, was sein könnte, und kontrastiert es mit dem, was ist: Die Verheißung eines Landes, in dem Milch und Honig fließen (Ex 3,8), wird einer Wirklichkeit gegenübergestellt, die ein menschliches Leben in Würde unmöglich macht. Sie öffnet somit das Bestehende hin auf Zukunft: Sklaverei und Unterdrückung gehören nicht einer unausweichlichen Ordnung der Dinge an, die erduldet und erlitten wird und in der Gott lediglich eine Aussicht auf Linderung des Leides bieten kann, sondern der Schrei des Volkes eröffnet eine radikal neue Möglichkeit, jenseits des Unterdrückungsverhältnisses, auf ein Leben in Wahrheit und Freiheit. Laut Johann Baptist Metz zeigt sich „Israels Gottbegabung, seine Gottfähigkeit“ somit „in der Unfähigkeit, sich von geschichtsfernen Mythen oder Ideen trösten zu lassen“²⁸. Einer solchen Tröstung stellt Metz den Schrei gegenüber, in dem das Vermissen Gottes enthalten ist und in dem sich der Widerstand gegen unschuldiges und ungerechtes Leid als Schrei nach Gott artikuliert.²⁹

24 Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster ⁴2010, S. 10.

25 Holloway: Die Welt verändern, S. 11.

26 Holloway: Die Welt verändern, S. 16.

27 Vgl. Holloway: Die Welt verändern, S. 16.

28 Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 2006, S. 9.

29 Vgl. Metz: Memoria passionis, S. 98f.

Der Schrei der Opposition gegen die bestehenden Verhältnisse, in denen Gewalt und Unrecht oft genug triumphieren und menschliches Leben verunmöglichen, ist ein Schrei, in dem der Aufstand des Lebens gegen den Tod zum Ausdruck kommt. Selbst der Schrei des Gekreuzigten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) ist so nicht als Ausdruck einer Verzweiflung zu verstehen. Im Kontext von Ps 22, der hier zitiert wird, ist er vielmehr Ausdruck des Festhaltens an der Möglichkeit des rettenden Eingreifens Gottes aufseiten des Armen und Unterdrückten. Auch in diesem letzten Schrei also drückt sich Opposition und Negation des Bestehenden aus: Die Macht der Mächtigen bleibt nicht auf ewig bestehen, sie wird sich beugen müssen unter die Macht dessen, der den Bedrängten rettet und befreit. So klingt bereits in diesem letzten Schrei die Möglichkeit der Auferstehung an, die die Macht des Todes überwindet. Im Moment des höchsten Triumphes des Todes über das Leben, der Macht und Gewalt über die Hoffnung auf Befreiung offenbart sich paradoxerweise auch bereits die Möglichkeit des Zerbrechens der Macht. In ihm bleibt aber auch das Entsetzen enthalten, über einen Gott, der (noch) nicht eingreift, ein Entsetzen, das das Gott-Vermissten in dieser Welt offenbart.³⁰ Aber auch letzte, todbringende Gewalt kann den Schrei nach Befreiung nicht endgültig auslöschen. So ruft ein solcher Schrei ins Bewusstsein, „daß die Erfahrungen der Niederlage nicht über unsere Hoffnungen siegen dürfen“³¹. An diesen Hoffnungen festzuhalten, bedeutet, sich daran zu erinnern, dass es nicht nur bloße Wiederholung des immer Gleichen gibt, dass nicht alles immer so bleiben muss, wie es ist. Das wird möglich, wenn man die Möglichkeit von Veränderung als konstitutiv für Geschichte versteht. Das Ereignis, im Sinne eines Bruches mit dem, was ist, wird so zur Möglichkeit innerhalb der Geschichte. Als solches Ereignis ließe sich in jüngster Zeit vielleicht der „Arabische Frühling“ beschreiben: ein plötzliches Aufbrechen scheinbar zementierter Machtstrukturen, das die Möglichkeit der Hoffnung darauf eröffnet, das jenseits der Ordnung des Bestehenden auch das ganz Andere denkbar sein kann.

4. Vom Schrei zur Befreiung

Zugleich verweist der Arabische Frühling aber auch darauf, dass der Schrei, in dem Wut und Hoffnung gleichermaßen aufscheinen, nicht mehr ist als der Anfang eines möglichen Befreiungsprozesses. Jäh kann der Befreiungsprozess ins Stocken geraten, wie sich etwa in Ägypten oder in Syrien erkennen lässt: Die Hoffnung auf einen neuen Anfang, der menschenwürdiges Leben für alle möglich macht, ist in neuer Gewalt und Repression erstickt. Über den Schrei hinaus muss also gefragt werden, wie dieser nicht nur in die

³⁰ Vgl. Metz: *Memoria passionis*, S. 94.

³¹ Füssel, Kuno: *Überwindung der Gewaltgeschichte. Die bleibende Mahnung des Martyriums von Oscar Arnulfo Romero*, in: Collet, Giancarlo/Rechsteiner, Justin (Hg.): *Vergessen heißt verraten. Erinnerungen an Oscar A. Romero zum 10. Todestag*, Wuppertal 1990, S. 109.

Revolte des Augenblicks, sondern in ein Tun überführt werden kann, das Teil eines Befreiungsprozesses wird, der die Macht überwinden kann. Dann stellt sich aber zugleich die Frage danach, wer die Subjekte des Befreiungsprozesses sein könnten. Diese Frage ist heute besonders drängend und nicht einfach zu beantworten. Noch ist ungewiss, ob aus den Protesten des Arabischen Frühlings, den Platzbesetzungen der Occupy-Bewegung, den Kämpfen im Gezi-Park eine politische Bewegung entstehen kann, die den Aufstand, der aus dem Schrei der Opposition entsteht und Menschen motiviert auf eine andere Zukunft zu hoffen und für diese zu kämpfen, in eine neue, gar internationale Form der Organisation überführen kann.

Die Heterogenität macht aber nicht nur die Schwäche, sondern auch die Stärke der Proteste der letzten Jahre aus: in dem Zusammenkommen sehr unterschiedlicher Gruppen, im gemeinsamen Widerstand derer, die sonst nicht viel miteinander verbindet, liegt eine neue Kraft. Wie aber entsteht aus solchen heterogenen Gruppen mit unterschiedlichen Interessen ein Subjekt gemeinsamer Kämpfe? Für Holloway ist die Frage danach, wie die Fragmentierung der Kämpfe und der Kämpfenden überwunden werden kann, ein zentraler Aspekt. Der Schrei ist nicht nur auf eine bestimmte Gruppe begrenzt. Das „Wir“ der Schreienden sprengt Gruppenzugehörigkeiten und Identitätsfestlegungen. Das heißt aber nicht, das er ein abstrakter Schrei ist, sondern er richtet sich konkret gegen Unterdrückung, Ausbeutung und Entmenschlichung. Auch der Schrei kann aber nicht endgültig definiert und festgelegt werden, er ändert seine Form in dem Maße, wie auch das, gegen das er sich richtet, seine Form und Intensität immer wieder verändert.³² Das Subjekt des Schreis, des Prozesses der Befreiung, des Kampfes gegen Unterdrückung ist also nicht einfach vorhanden, sondern es ist im Werden. Es ist also noch-nicht, es kehrt nicht zurück in die sichere Heimat, sondern es ist auf dem Weg in das radikal Andere, in einen Befreiungsprozess eingebunden, der als unsicheres Werden ein „Darüberhinausdrängen“ bedeutet, dass das Gegebene transzendiert.³³

Aus einer biblischen, befreiungstheologischen Perspektive lässt sich dieses „Darüberhinausdrängen“ über das Gegebene auf das Kommende ganz Andere hin vielleicht in den Kategorien einer Reich-Gottes-Theologie beschreiben. Im Vertrauen auf das Kommen des Reiches Gottes liegt die kollektive Kraft, die bestehenden Verhältnisse zu transformieren.³⁴ Das Reich Gottes lässt sich in seinem „Darüberhinausgehen“ über das Bestehende primär als Negation bestimmen: Es „steht allem entgegen, was nicht Gegenwart, sondern Verdunkelung, ja Negation des Gottes Jesu Christi ist“³⁵. Durch den

32 Vgl. Holloway: Die Welt verändern, S. 172f.

33 Vgl. Holloway: Die Welt verändern, S. 175.

34 Vgl. Weckel, Ludger: Um des Lebens willen. Zu einer Theologie des Martyriums aus befreiungstheologischer Sicht, Münster 1996, S. 292.

35 Ellacuría, Ignacio: Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 2, Luzern 1996, S. 768.

Glauben an die Möglichkeit des Reiches Gottes als einer Welt, die nicht mehr von Ausbeutung, Entmenschlichung und Unterdrückung geprägt ist, konstituiert sich das Volk Gottes, das sich auf den Weg in Richtung eines Lebens in Freiheit und Würde für alle macht. Das Kommen des Reiches Gottes ist nicht subjektlos zu verstehen, sondern es ist an ein Volk Gottes geknüpft, das nicht einfach mit der Kirche gleichgesetzt werden darf.³⁶ Das Volk Gottes ist dazu gerufen, das Reich Gottes gemeinschaftlich Wirklichkeit werden zu lassen.³⁷

5. Und die Christ_innen?

Aus dem vorher Gesagten resultiert deutlich, dass Christ_innen nicht einfach ganz selbstverständlich davon ausgehen können, Teil des Volkes Gottes zu sein oder dies gar zu verkörpern. Ob sie zum Volk Gottes gehören oder nicht, entscheidet sich vielmehr daran, ob sie den eben aufgestellten Kriterien, die das Volk Gottes charakterisieren sollen, entsprechen oder nicht. So aber wird deutlich, dass die Frage danach wie Christ_innen Teil von Kämpfen um Gerechtigkeit und Freiheit werden können, nicht eine sekundäre Frage nach der richtigen christlichen Praxis allein ist, sondern vielmehr einen Kernpunkt christlicher Identität berührt, die ohne eine Zugehörigkeit zum Volk Gottes ja kaum gedacht werden kann. So müssen wir also nach den „Zeichen der Zeit“ suchen, die auf das Kommen des Reiches Gottes verweisen oder, wie Holloway es ausdrückt, nach den Anzeichen „für das Vorhandensein der materiellen Kraft des Schreis“³⁸. Die Welt des Kampfes gegen die instrumentelle Macht, die die Menschen unterdrückt und ausbeutet, erscheint, so Holloway, oft unsichtbar. Beim genaueren Hinsehen offenbart sich aber, dass immer neue Kämpfe aufbrechen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie alle versuchen, Ausbeutung und Unterdrückung durch die Macht sichtbar zu machen.³⁹ Im Kontext eines solchen Sichtbar-Machens lassen sich auch viele der Kämpfe begreifen, die momentan in unserem Kontext, in der Bundesrepublik Deutschland wie in Österreich, geführt werden: der Kampf selbstorganisierter Migrant_innen in den letzten Jahren, die aus der Unsichtbarkeit von Lagern und Unterkünften jenseits der Zentren der Städte ausbrechen und in Zelten mitten in der Stadt in den Hungerstreik treten, um ihrer Verzweiflung über eine Abschiebe- und Isolationspolitik, die sie ihrer Würde und ihrer Lebensperspektiven beraubt, öffentlich Ausdruck zu verleihen; der Kampf antifaschistischer und antirassistischer Gruppen, die den bis weit in die „Mitte der Gesellschaft“ reichenden Rassismus und die Gleichgültigkeit gegenüber rechter Gewalt sichtbar machen wollen; der feministische Kampf gegen die Bedingungen, unter denen Care-Arbeit stattfindet und unter denen die

36 Vgl. Ellacuría, Ignacio: Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum, Freiburg im Breisgau 2011, S. 166f.

37 Vgl. Ellacuría: Eine Kirche der Armen, S. 167.

38 Holloway: Die Welt verändern, S. 178.

39 Vgl. Holloway,: Die Welt verändern, S. 179.

Bedürfnisse und Wünsche von Menschen, ihr Leben selbstbestimmt zu gestalten ignoriert werden, der Arbeit thematisiert, die allzu oft gesellschaftlich unsichtbar ist.

Für Christ_innen erwächst daraus die Aufgabe und die Verantwortung, danach zu fragen, wo und wie sie sich in diesen verschiedenen Kämpfen des Sichtbarmachens einbringen können, um Teil des Volkes Gottes im Prozess der Befreiung zu werden. Das kann und wird nur dann gelingen, wenn es gelingt, den Schrei, der die Alternativlosigkeit aufbricht und die Möglichkeit eines „Jenseits“ zur bestehenden Ordnung aufscheinen lässt, neu zu artikulieren und zu einem Anfang werden zu lassen, in dem bereits die Zerbrechlichkeit der Macht sichtbar wird. So wird die Frage nach den Orten prophetischen Redens und Handelns heute, nach der Verortung und Positionierung von Christ_innen in Kämpfen der Negation von Unterdrückung und Entmenschlichung, nach den sich daraus ergebenden Bündnissen und den aus diesen Kämpfen entstehenden Gemeinschaften zu einem zentralen Auftrag von Kirche in dieser Zeit.

Zur Autorin

Dr. Julia Lis ist Mitarbeiterin am Institut für Theologie und Politik und Mitbegründerin des Netzwerks Kirchenasyl Münster. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind: Kirchenasyl, Theologie im Kontext sozialer Bewegungen, Flucht und Migration, Kirche der Armen, Krisenproteste. Zuletzt herausgegeben zusammen mit Norbert Arntz und Philipp Geitzhaus: *Erinnern und Erneuern. Provokation aus den Katakomben*, Münster 2018 und zusammen mit Philipp Geitzhaus und Michael Ramminger: *Auf den Spuren einer Kirche der Armen. Zukunft und Orte befreienden Christentums*, Münster 2017.