

Beharrlich gegen die Macht
Alexandra Hippchen, Michael Ramminger (Hg.)



Alexandra Hippchen, Michael Ramminger (Hg.)

BEHARRLICH GEGEN DIE MACHT

Otto Meyer zu Ehren

EDITION ITP-KOMPASS BAND 5

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.

© 2005 Edition ITP-Kompass, Münster
Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Books on Demand GmbH, Norderstedt

Bilder: Velten Seifert

Satz und Layout: Christine Berberich

Printed in Germany

Dieses Buch wurde im On-Demand-Verfahren hergestellt.

ISBN 3-9809421-3-9

INHALT

Vorwort	5
<i>Mechthild Schubert</i> Evangelisch-Katholische Kollaboration	9
<i>Franz Hinkelammert</i> Prometheus, die Unterscheidung der Götter und die Ethik des Subjekts	19
<i>Mohssen Massarrat</i> Kapitalismus- und Imperialismuskritik in der Krise	71
<i>Eckart Spoo</i> Medienmonopolmacht	93
<i>Jochen Ohliger</i> Predigt am 4. Mai 1987 (2. Samuel 24)	105

<i>Frank Crüsemann</i> Das Heilige nicht antasten	111
<i>Wolfgang Belitz</i> CORE	115

INHALT

Georg Füllberth
Raffendes Kapital? 125

Silke Niemeyer
Konfirmationspredigt 2004 131

Ton Veerkamp
Drei niederländische Karrieren 139

Katja Strobel
„Standortvorteil Frau“ 153

Sabine Plonz
Den Götzen nicht glauben, sondern ins Gesicht lachen 161

Alexandra Hippchen
Nein, aber doch nicht Einwanderung! 171

Andreas Pangritz
Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik damals –
und heute? 187

Hans-Gerhard Klatt
Ambivalenz und Beharrlichkeit – (k)ein Gegensatz? 203

Susanne von Imhoff
Beharrlich für das Leben! 215

Michael Ramminger
Sind die Kirchen noch zu retten? 225

Dick Boer
Die Befreiung will organisiert sein 237

INHALT

Brigitte Gläser
Predigt 253

Hartwig Hohnsbein
Frühe Begegnungen 259

Peter Wolter
Erfahrungen 263

Autorinnen und Autoren 269

VORWORT

„Und keiner will mehr wissen, wie die Verfasstheit seines eigenen Arbeitsverhältnisses die Ursache von Elend und Tod ist. ...“ So ein Satz ist heute nicht selbstverständlich zwischen all den neoliberalen, verschämt verheißungsvollen Zeitanalysen. Die uns ansagen, dass alle (bis auf wenige) nur den Gürtel enger schnallen müssen, dass gespart werden müsse, dass das eigene Arbeitsverhältnis nicht die Ursache von Elend und Tod ist, sondern in Form der Ich-AG die Möglichkeit eigener Freiheit, Autonomie und Selbstverwirklichung.

Es ist nicht einfach, gegen Verhältnisse durchzuhalten, die in Kriegen die Bedingung von Frieden sehen, in abgeschotteten Grenzen, an denen täglich Menschen sterben, die Bedingung eigenen Wohlstands, und in denen wohl-artige Konsensuche als das Höchstmass an Demokratie verstanden werden soll.

Wie hält man das durch, woher kommt die Kraft, dagegen zu stehen? Vor allem, wenn man einiges an politischer Erfahrung „auf dem Buckel“ hat: Friedens- und Anti-AKW-Bewegung, Anti-Privatisierungskampagnen, gemeinsamer Kampf mit Gewerkschaften und Parteien, in Kirchen gegen Rassismus und für die Belange von Studierenden, die aus anderen, nicht ganz so wohl behüteten Ecken der Welt kommen, wie die, in der wir (oder einige von uns) leben?

Vielleicht hält man es gerade wegen dieser Erfahrungen durch, wegen der Erfahrungen in den Kämpfen und Auseinandersetzungen, die weiß Gott nicht immer erfolgreich waren und der eigenen Biographie nicht unbedingt immer zuträglich. Vielleicht wird man gerade durch diese Auseinandersetzungen so „verquer“, dass man nicht mehr passt, sich nicht mehr passend machen lassen will und kann und einem dann diese Erfahrungen „lebensspendend“ werden. Wie auch immer: Wir jedenfalls, die HerausgeberInnen dieses Buches und FreundInnen von Otto Meyer, dem dieses Buch gewidmet ist, wissen, warum wir – trotz aller Anfechtungen – am „Aufgeben“ gehindert werden: Auch, weil es solche Menschen wie Otto gibt, die in ihrer

VORWORT

Beharrlichkeit an Überzeugungen und Positionen festhalten, von denen wir wohl wissen, dass sie unseren Traditionen und Geschichten angemessen sind, die aber erst durch das Vorbild und durch das Miteinander mit anderen annähernd lebbar werden.

„Und keiner will mehr wissen, wie die Verfasstheit seines eigenen Arbeitsverhältnisses die Ursache von Elend und Tod ist. ...“: Dieser Satz von Otto Meyer in der aufklärerischen Zeitschrift *Ossietsky* stimmt eben nicht unbedingt. Und er ist von ihm natürlich so auch nicht gemeint. Beharrlich gegen die Macht – mit denen, die es wissen wollen, darum geht es in diesem Zitat und auch in diesem Buch. Wir haben ein paar von denen, deren Wege sich mit Ottos Weg gekreuzt haben, „zusammengetrommelt“, und sie gebeten, etwas über ihre Begegnungen mit Otto und ihre Wege gegen die Macht beizusteuern. Nicht aus Sentimentalität, nicht weil eine Festschrift sich so gehört, sondern weil wir ein klein wenig sichtbar machen wollten, was das ist, was ein Leben gegen die Ungerechtigkeit möglich macht.



MECHTHILD SCHUCHERT
EVANGELISCH-KATHOLISCHE
KOLLABORATION
EIN GEBURTSTAGSBRIEF

Lieber Otto,

eine Festschrift zu Deinem siebzigsten Geburtstag – eine wunderbare Idee. Für mich allerdings nicht der Anlass, einen druckreifen Text zu schreiben und mich einzureihen in die illustre Gesellschaft von Autorinnen und Autoren. Lieber Otto, ich will mich begnügen mit einem erinnernden Brief an Dich, an unsere gemeinsamen Arbeitszeiten. Ich genieße es, zurück zu blicken, mich zu erinnern, zu versenken in Bilder, mich anzuvertrauen verschiedenen Stimmungen, melancholisch und wehmütig zu werden und auch dankbar und gelassen sich zu erinnern an die vielen Zeiten, die wir geteilt haben. Mich auch zu erinnern an Momente, in denen ich jetzt noch, lange Zeit nach unserer engen Zusammenarbeit, gern an Dich denke: weil gerade mal wieder jemand das Wort Gottes lästerlich benutzt, weil ein spannendes neues Buch besprochen wird, weil ich in einer kleinen Zeitung einen hochspannenden Text von Dir entdeckte und nicht zuletzt weil ich mich manchmal auch gelassen daran freuen kann, die Lücken zu spüren, die jemand hinterlassen kann, der mir im Alltag vor langen Jahren ein wichtiger politischer Ratgeber war.

Eine prominente Gemeinde wurde angeschrieben von Deinen Münsteraner Freundinnen und Freunden mit der Bitte um einen Beitrag. Und ich bin gespannt auf das Ergebnis, neugierig auf die Texte,

die für Dich und erinnernd an Dich entstehen werden. Die Autorinnen und Autoren dieser Festschrift sind Zeugnis der Vielfalt Deines Engagements, Deiner „Verschiedenheit“, Deiner Kompetenz, Dich immer wieder neu auf den Weg zu machen, Deiner Fähigkeit, Gemeinde zu bilden. Auch Deiner Fähigkeit, Ratgeber zu sein, Fragen zu hören, Antworten zu suchen, Angebote zu machen. Und ich beginne darüber nachzudenken, was uns verbunden hat, erinnere mich an die achtziger Jahre, die Zeit unserer kollegialen Zusammenarbeit und Deines oft weit über berufliches Engagement hinausgehenden Wirkens in den Studentengemeinden Münsters, der ESG und auch der KSG. Auch in „unserer Gemeinde“ hast Du Spuren hinterlassen. Selbstverständlicher damals unsere ökumenische Zusammenarbeit. Heute, in meiner Arbeit in der Fort- und Weiterbildung und der Supervision der Professionellen in verschiedensten Feldern sozialer Arbeit fällt mir auf, dass es oft ein Bestreben der „Abgrenzung“, der „Klarheit im beruflichen Engagement“, der „Rollenklarheit“ gibt. Es gehört sozusagen zu den Qualitätsmerkmalen gelungener Professionalität. Vielleicht, ganz vielleicht haben wir damals zu wenig über diese Fragen nachgedacht. Heute jedoch werden so viele und so klare Grenzen gesetzt, dass ich mich nach Menschen sehne, die ihre Arbeit mit aller Begeisterung machen, die mit dem Wort Hingabe noch etwas anfangen können. Die so arbeiten können, wie Du gearbeitet hast in der ESG. Was war damals so anders, so viel lebendiger, so viel inspirierter? Vielleicht finden die Autorinnen und Autoren der Festschrift Antworten, die präziser sind als die eine, die da lautet, dass es an vielen Orten der Welt Aufbrüche gab, dass wir jünger waren, dass wir gemeindlich lebten, dass die Verhältnisse noch nicht so bleiern waren. Ich bin gespannt auf die Antworten und die Fragen dieser Festschrift.

Du wurdest 1983 Studentenpfarrer in der ESG, ich wurde Gemeindeassistentin in der KSG.

Stichworte jener Zeit: die Auseinandersetzungen um den Nato-Doppelbeschluss, der Beginn der Ära Kohl, der fortwährende Krieg im Libanon, die Massaker von Sabra und Shatila, das Ende der Herrschaft des Schahs und die Rückkehr des Ayatolla Khomeini in den Iran, der Kampf in Nicaragua und El Salvador. Die immer breiter werdende Bewegung gegen die Apartheid-Politik in Südafrika, die

wachsenden Auseinandersetzungen auf den Philippinen. Kambodscha. Die Welt war unsere – nicht zuletzt, weil wir unser professionelles Aufgabengebiet teilten: die Beratung ausländischer Studierender. Und diese Aufgabe holte uns das Elend und das Leid, manchmal aber auch die Freude über gelungene politische Aufbrüche sozusagen direkt in unsere Sprechzimmer in den Gemeinden. Wir konnten uns keine gedankliche Trägheit, geschweige denn Uninformiertheit und Unkenntnis leisten: Die iranischen Studierenden wollten wissen, was wir denken, viele Palästinenser taten sich schwer mit unserer Haltung zu Israel, die PKK hatte sich gerade für den bewaffneten Kampf entschieden – oft wurde es vor unseren Büros ziemlich laut, in unseren Büros seltener. Notwendig für uns, unsere Positionen zu schärfen, uns um Klarheiten zu bemühen.

Wir wurden freundschaftliche Kollegen, ich erinnere mich vieler kurzer Anrufe, kleiner Rückversicherungen, kurzer Bestätigungen, manchmal auch irritierender Infragestellungen. Manchmal fanden wir die Zeit, gemeinsam zu trauern, hin und wieder gab es Raum für ein gemeinsames Aushalten der Müdigkeit, der Ratlosigkeit. Es gab ausländische Studierende, die wir beide liebten, die wir „betreuten“ über das Maß hinaus, das unsere professionelle Rolle geboten hätte. Ich bin sicher, dass auch Du keine der damit verbundenen Handlungen bereust. Es gab einige, die scheiterten, die das Land wieder verlassen mussten. Und es gab die, deren Seele krank wurde, die wir in die Psychiatrie bringen mussten, dorthin begleiteten. Auch die, die sich berauschen wollten und die Grenzen nicht halten konnten. Und die wir irgendwann nicht mehr erreichten in ihrer Not und Einsamkeit.

Festschriften sind gute Gelegenheiten, dem Jubilar etwas von dem zurückzugeben, was wir ihm verdanken, wir, die Menschen, die Otto schätzen, die ihm in Freundschaft und/oder Kollegialität verbunden sind. Ich danke Dir eine Begegnung mit Karl Barth: Du erinnerst Dich an den Kongress der ESG, 50 Jahre nach der Barmer Theologischen Erklärung? Bis heute denke ich, dass es ein lohnendes Projekt ist, sich mit Barth'scher Theologie auseinanderzusetzen, heute vielleicht nicht mehr so ganz modern – damit bin ich bei einem wichtigen Stichwort, denn modern und zeitgemäß, das sind Dir keine Begriffe. Jedenfalls keine positiv besetzten, eher Signale dafür, doppelt kritisch hinzusehen. Der Zeitgeist: Dir ein Begriff, der Dir sicher

nicht über die Lippen kommt, ebenso wenig wie innovativ und ... wie heißen sie noch lange, unsere neumodischen Schlagworte, die in allen Anträgen, Projektbeschreibungen auftauchen müssen und die nicht nur Floskeln sind, sondern in ihrer gedankenlosen Nutzung auch Hinweise auf eine Weltsicht, die nie Deine war. Du warst anders: Wo zu viele waren, fühltest Du Dich nicht wohl, warst lieber da, wo kritisch gefragt und gesucht wurde. Fandest für die persönliche Haltung biblische Begründungen. Präziser: Deine Theologie zwang Dich zur politischen Parteilichkeit. 1984 diskutierten wir begeistert ein Wochenende lang Karl Barth und Paulus, „Die ideologischen Waffen des Todes“, Franz Hinkelammert referierte und inspirierte uns. Es waren andere Zeiten. Und irgendwann werde ich die Zeit finden, mich mit Karl Barth doch noch mal zu beschäftigen. Die Barmer Theologische Erklärung hängt immer noch in meinem Büro, erfreut mich, lässt mich immer noch zornig werden über die Leichtfertigkeit, mit der sich Menschen des Wortes Gottes bedienen, um sich selber Macht zu nehmen und sie zu legitimieren.

Ein weiteres Stichwort: die Macht. Machtlos wolltest Du nie sein, Du wolltest den Mächtigen trotzen. Deinen beruflichen, Deinen politischen Werdegang verorte ich immer an den Stellen, an denen es um das Brechen von Deutungsmacht geht. Dazu brauchtest Du Macht und Einfluss. Aber ich meine auch immer gespürt zu haben, dass Dir unwohl wurde, wenn Du Dich plötzlich in der Masse wiedergefunden hast. Du spürtest eine Skepsis gegenüber dem, was politisch mainstreamig war und ist. Du verweigertest Dich allen glatten Deutungen, jedem Denken, das keine Alternative zulässt. Deine Widerborstigkeit zu erleben war ein intellektuelles Vergnügen.

Aus unserem kollegialen Verhältnis, unseren vielen kleinen dienstlichen Telefonaten haben sich häufig Impulse für unser gemeinsames Engagement ergeben: Sofort erinnere ich mich an die Gespräche über „Gott und die Welt“. Entstanden aus einem Anruf bei Dir, vermutlich ging es wieder um eine Räumungsklage für einen Studierenden. Jennings hatte gerade seine Rede gehalten, alle waren sich einig, dass diese Rede nun wirklich zu verurteilen sei, eine Beleidigung, ein unerhörter Vorgang. Alle. Otto nicht. Wir hatten keine Zeit, unseren sofort leidenschaftlich ausbrechenden Disput telefonisch fortzuführen. Draußen vor unseren Büros standen vermutlich wieder viele

ausländische Studierende, die drängendere praktische Fragen hatten als wir. Aber wir konnten unsere unterschiedlichen Positionen natürlich nicht stehen lassen, ohne den Versuch einer genauen Durchdringung unserer Verschiedenheit vorgenommen zu haben. Also verabredeten wir uns, holten noch Freundinnen und Freunde dazu. Und so entstanden die Kamingespräche bei Euch. Inspirierend, ermutigend. In freundschaftlicher, offener Atmosphäre wurde über Gott und die Welt gesprochen. Wir diskutierten Franz Hinkelammerts neueste Ideen über Abraham und den Ödipus des Westens, wir wagten uns immer wieder an die Fragen von Rassismus und Antisemitismus, Kolonialismus und Globalisierung. Und Du hast Impulse gesetzt, hast Möglichkeiten der Auseinandersetzung geboten. Ich kann den Namen Mohssen Massarrat nicht lesen, ohne an Dich zu denken, freue mich an den Kolumnen von Georg Fülberth nicht nur wegen der gedanklichen Schärfe, sondern immer auch weil sie zurückverweisen in eine Zeit, in der diese Positionen nicht so randständig waren wie sie heute sind.

Ich vermisste diese Gespräche, habe jetzt endlich in Berlin einige Menschen gefunden, die sich wieder regelmäßig treffen und über „Gott und die Welt“ reden, sich versichern, dass nicht sie spinnen, sondern immer die anderen ... immer mit dem kleinen inneren Vorbehalt, dass es mal das eine, mal das andere gibt. Und ich weiß, dass es diese Runden in Münster immer noch gibt.

Wir sind wenige geworden, vielleicht ist das ein Unterschied zu den achtziger Jahren. Bei aller Skepsis gegenüber den großen Bewegungen, deren kleinster gemeinsamer Nenner viel möglich machte, ist es heute schwerer zu behaupten, dass es zu jedem politischen Vorschlag eine Alternative gibt. Es ist schwerer geworden, die eigenen Ideen und Wahrnehmungen, Sehnsüchte nach dem besseren, dem anderen Leben zu bewahren. Menschen zu finden, die die Unzufriedenheiten des Alltags aushalten und trotzdem dabei nicht mutlos und böse werden. Täglich hören wir, dass es keine Alternative gibt. Merkwürdig, so etwas in einer Demokratie zu behaupten. So glatt die Behauptungen. Solidarität – soziale Gerechtigkeit? Populärer zu sprechen über Eigenverantwortung und Flexibilität.

Man kann die Menschen daran erkennen, woran sie leiden. Manchmal denke ich, dass Du am meisten an der Dummheit der Menschen gelitten hast. An der Dummheit im Bonhoefferschen

Sinne, dieser Dummheit als gefährlichstem Feind des Guten. Dummheit als menschlicher Defekt, gegen die wir alle machtlos sind. Dummheit als Weigerung, das Wesen der Dinge zu begreifen. Die Macht der einen als Dummheit der anderen. Bonhoeffer beschreibt es wunderbar in seinen Briefen aus dem Gefängnis.

Ich hätte Dich heute gern als Gemeindepfarrer. Zu Deiner Fähigkeit, Dich immer wieder gedanklich herausfordern zu lassen, die Weisheiten und Spannungen der Bibel zu beziehen auf unsere alltäglichen politischen, gesellschaftlichen und sozialen Erfahrungen gehört Deine tiefe Menschlichkeit. Auch das verbinde ich mit Dir: mich angenommen zu wissen. Dir Menschen anvertrauen zu können. Dein feiner Humor, Dein Lächeln, Dein Wissen um unser menschliches Ungenügen. Deine Liebe zu dem fragmentarischen Leben, den unvollkommenen Menschen. Dein listiges Lächeln, wenn Dir wieder eine Idee gekommen war, die Mächtigen herauszufordern.

In meiner Erinnerung lebst Du ein Leben in Fülle. Zeitgeistig denkt man sicher dabei an ein Leben voller wunderschöner, beglückender Momente. Das Leben in Fülle hat für Dich bedeutet, Dich dem Leben zuzuwenden. Schuldig zu werden und immer wieder neu Dich auf den Weg machen.

Das alles sind meine Erinnerungen an Dich, Otto. Die Aufgabe, die uns aber gestellt wurde lautete, zu beschreiben, wo wir heute stehen, präziser: wie sich die Machtfrage heute stellt – wie unser, wie Dein Verhältnis zur Macht ist ... Dazu fehlen mir die Wohnzimmergespräche mit Dir. Wo stehe ich heute und was verdanke ich dabei Dir und Deiner Gemeinde? Was war anders als es heute ist und was habe ich mitgenommen?

Ich habe mitgenommen das Wissen um das Geschenk kollegialer, warmherziger Zusammenarbeit, ein Geschenk, das ich in den Folgejahren meiner beruflichen Entwicklung nicht missen mochte. Ich weiß, dass es geht. Und ich weiß, dass es lohnt, daran zu arbeiten.

Ich weiß um die Freude gemeinsamer gedanklicher Anstrengung. Sich den Irritationen auszusetzen, sich durcheinander bringen zu lassen. Und dabei immer wieder den festen Grund zu finden, der unser Suchen begründet und ihm die Richtung weist: Bei Dir war es der Satz, dass wir das menschliche Leid, das durch menschliches Versagen, durch unsere Mutlosigkeit, durch Gewinnstreben, durch Ei-

gennutz – eigentlich durch den Abfall vom Glauben an die Menschheit – verursacht wird, bekämpfen müssen, dass wir aufgerufen sind, dafür zu sorgen, dass der Mensch dem Menschen ein Bruder ist.

Ich bin natürlich gerade bewusst in der männlichen Form geblieben. Ich kann mich schmunzelnd erinnern an Deine Kommentare zu dem Streit in der ESG, als man aus dem Logo des Gockels einen Hühnerhof machen wollte. EINEN HÜHNERHOF – das waren Deine Worte. Du warst so entgeistert, dass es Dir schwer fiel, den Konflikt in seinem realen Kern angemessen und Deiner sonstigen wertschätzenden Art folgend zu beschreiben.

Dem Anliegen konntest Du folgen. Die Aufgeregtheit konntest Du nicht mehr teilen. Nicht mehr so ganz. Kehrete hier schon die Gelassenheit des Alters ein?

Respekt vor den Anliegen der Frauen, Raum gebend, ermöglichend. Unsere Aufbrüche damals, Christine Ewert, Reinhold Hundrup und ich: drei Frauen, die hauptamtlich in den drei Münsteraner Hochschulgemeinden Frauenarbeit neu etablieren konnten, den Raum für Frauenliturgien nutzten, experimentierten und manches irritierte Lächeln aushalten konnten. Aushalten, weil wir uns der grundsätzlichen Unterstützung sicher sein konnten. Die Frauen sind weiter gegangen, die Männer auch? Gender mainstreaming ist heute dran, die Geschlechterverhältnisse werden anders buchstabiert. Stärker dran heute die Frage, welche Möglichkeiten Männer nicht leben können ... Einschränkungen, Behinderungen.

Wo stehen wir heute: Wo siehst Du heute Zeichen der Hoffnung, Zeichen der fortdauernden Nachfolge von Menschen? Mir fällt es immer schwerer. Dies wäre jetzt eine Stelle, an der Du im Gespräch schmunzeln würdest. Du würdest sagen, dass es viel schwerere Zeiten gab und würdest an diese erinnern. Und ich wäre beschämt über meine kleine Kraft. Schade, dass wir dazu keine regelmäßigen Gelegenheiten mehr haben.

Wo stehen wir heute: Die Katastrophe in Asien wird als Sintflut beschrieben, einzelne Rettungsprojekte schon als „Noah-Projekt“. Hier ist es wieder zu sehen: Die Indienstnahme biblischer Bilder und Überlieferungen für unsere alltäglichen Welterfahrungen – aber nicht in einer befreienden, kritischen Perspektive, sondern nur noch als unkritische Hinnahme, als Strafe Gottes für Verfehlungen. Verdummendes Gerede.

Die gerade bekannt gewordenen Verwüstungen der alten Stadt Babylon durch amerikanische und polnische Soldaten wird dahingehend kommentiert, dass nach der Zerstörung Babels und der Strafe Gottes für die Menschen, dass sie von nun ab in verschiedenen Sprachen sprechen, nun die Menschen Babel endgültig zerstören. Hier wäre es wieder an der Zeit, dass Theologen aufstehen und darauf hinweisen, dass die Verschiedenheit der Menschen, die Verschiedenheit ihrer Sprache nicht eine Strafe Gottes ist, sondern dass Gott auf den Wunsch der Menschen, mit dem Turmbau eine einzige Weltmacht zu werden und die Verschiedenheit auszulöschen, den ursprünglichen Zustand der Verschiedenheit wieder hergestellt hat. Denn erst die Verschiedenheit macht das Menschsein spannend und interessant.

Wie gut, lieber Otto, dass Du Dich für den Beruf des Pfarrers entschieden hast. Die Menschen Deiner Gemeinden verdanken Dir Gemeindebildung, verdanken Dir, dass Du sie zusammengebracht hast in ihrer Verschiedenheit. Verdanken Dir Trost und Ermutigung. Verdanken Dir Authentizität, denn Du wusstest bei Freude und Leid, Trauer, Schmerz und dem Gefühl der Schuld immer, wovon die Rede war. Es wird einige geben, die sich über Dich geärgert haben. Wer sich auf die Seite der Opfer stellt wie Du damals als Gemeindepfarrer in Belsen, der macht sich nicht nur Freunde. Der bietet Angriffsflächen, muss den Streit führen. Vielleicht hättest Du es manchmal lieber leichter gehabt. Du hast viele Auseinandersetzungen mit Kirchenleitungen und „weltlichen Mächten“ führen müssen, hast nicht immer die Rückendeckung bekommen, die Du Dir gewünscht hast. Aber Du bist Dir treu geblieben, die Welt aus der Perspektive derjenigen anzusehen, die am Rande stehen. Und davon zu sprechen. Wir verdanken Dir Klarheit der Sprache. Ich danke Dir viele theologische Anregungen und die Lust, die Bibel immer wieder zu lesen als „Nachschlagewerk“. Lust an den Irritationen, den Widerborstigkeiten der Texte.

Zu Deiner Art, Theologie zu betreiben gehörte immer das interdisziplinäre Denken. Und so kann ich getrost aus dem kleinen Werk von Zygmunt Baumann zitieren. Er endet die „Flüchtige Moderne“ mit einigen Sätzen über die Aufgabe der Soziologie. Wir können sie auch lesen als Aussagen über Deine Art, Theologie zu sein:

„Soziologie zu betreiben und soziologische Texte zu verfassen zielt immer auf das Freilegen von Möglichkeiten eines anderen Zusammenlebens ohne oder mit weniger Leid: auf Möglichkeiten, die uns alltäglich vorenthalten werden, die man übersieht oder für unglaublich hält. Nicht sehen, nicht suchen wollen, und damit diese Möglichkeiten zu unterdrücken, ist Teil des Leids und trägt zu seiner Fortdauer bei. Einsicht und Handeln folgen nicht automatisch aufeinander, man traut den Möglichkeiten nicht, will sie nicht in der Realität überprüfen. Aber Aufdecken und Einsicht sind der Anfang, nicht das Ende im Krieg gegen das menschliche Leid. Doch lässt sich dieser Krieg nicht ernsthaft führen, geschweige denn mit der Hoffnung auf einen Teilsieg, wenn nicht das Ausmaß der menschlichen Freiheit entdeckt und erkannt wird, so dass diese Freiheit im Kampf gegen die sozialen Ursachen allen Unglücks, auch des individuellen und privaten, eingesetzt wird. Man hat keine Wahl zwischen einer „neutralen“ und einer „engagierten“ Art, Soziologie zu betreiben. Eine Soziologie, die sich nicht einlässt, ist unmöglich. Es wäre ein sinnloses Unterfangen, wollte man in der Vielzahl der heute praktizierten Soziologien, ... versuchen, eine neutrale Position einzunehmen. Soziologen mögen die Effekte ihrer eigenen Arbeit auf die „Weltsicht“ verleugnen oder vergessen, ebenso wie die Wirkungen dieser „Sicht“ auf individuelles oder kollektives Handeln, aber damit verwirken sie die Möglichkeit verantwortlicher Entscheidungen, vor denen jeder Mensch täglich steht. Es ist die Aufgabe der Soziologen, dafür zu sorgen, dass Entscheidungen wahrhaft frei sind und es für alle Zeit in zunehmenden Maße bleiben.“

Lieber Otto, Du zeigst auch, dass es gut ist, dass es die Zeit des Alterns gibt. Ich bin gespannt, welche Wege Du noch einschlagen wirst, auf welche Ideen und Gedanken Du noch kommst. Welche Verrücktheiten Du Raum geben wirst. Die Umstellungen, die Verwerfungen in unserem Staat sind Dir sicher wieder Herausforderung der Auseinandersetzung. Und so können wir weiterhin gespannt bleiben auf Deinen kritischen Blick auf diese Welt.

FRANZ HINKELAMMERT

PROMETHEUS, DIE UNTERSCHIEDUNG
DER GÖTTER UND DIE ETHIK DES SUBJEKTS
REFLEKTIONEN ÜBER EINEN GRÜNDUNGSMYTHOS
DER MODERNE

Der Mythos des Prometheus, der in seinem Ursprung ein alter griechischer Mythos ist, wird vom Mittelalter an – ganz besonders seit der Renaissance – in einen der großen Ursprungsmythen der Moderne verwandelt. Er formuliert sogar den mythischen Raum für alle Utopien der Moderne seit Thomas Morus. Er geht über diese Utopien hinaus, ist aber gleichzeitig ihre mythische Wurzel. Dieser Prometheusmythos erscheint sogar in den großen Kritikern der bürgerlichen Moderne. Daher ist er auch ein Schlüssel für das Verständnis des utopischen Denkens bei Marx.

Dieser moderne Prometheusmythos ist eng mit der Kritik am Christentum verknüpft, wie sie sich seit der Renaissance entwickelt hat, und unterliegt als mythischer Grund dem Entstehen neuer Sichtweisen der Ethik. Ich möchte im Folgenden diese zentrale Rolle des Prometheusmythos aufzeigen, beginnend damit, in welcher Form dieser Mythos im Denken von Marx auftaucht. Der Grund hierfür ist die Tatsache, dass Marx einen Prometheus einführt, der kritisch auf die vorherigen Prometheusvorstellungen reagiert, die er gerade in seiner Zeit vorfindet.¹

¹ Ich stütze mich hierbei auf das Buch von Gregorio Luri Medrano: *Prometeo. Biografías de un mito* (Trotta, Madrid, 2001), das die Geschichte des Mythos des Prometheus und seine entsprechenden Biografien ausführlich entwickelt.

*Der Prometheus des frühen jungen Marx
und die Unterscheidung der Götter*

Um diesen Prometheuskomplex entwickeln zu können, möchte ich von einem Zitat des frühen jungen Marx ausgehen, das aus dem Prolog seiner Doktorarbeit stammt:

„Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen: ‚Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern der Menge aufräumt, sondern der, welcher die Vorstellungen der Menge den Göttern andichtet‘.

Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus: ‚Mit einem Wort, ganz hass’ ich all’ und jeden Gott‘ ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.“²

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Martyrer im Philosophischen Kalender.³

Es handelt sich hier bei Marx um einen ziemlich einmaligen Prometheus, und in gewissem Sinne um den höchsten Gipfel der Prometheus-Vorstellungen. Er bezieht sich sowohl auf den griechischen Epikur als auch auf den griechischen Prometheus. Der griechische Epikur relativiert bereits die Welt der Götter und hat Bewusstsein davon, dass diese der menschlichen Vorstellungswelt entsprechen. Daher kann er ebenfalls sagen: „Wenn die Pferde Götter hätten, sähen diese aus wie Pferde“. Aber Epikur geht nicht in Frontstellung zu den Göttern, sondern lässt sie beiseite ohne zu diskutieren, ob sie nun existieren oder nicht oder welcher Gott denn nun der wahre sein könnte. Ebenso wenig diskutiert er darüber, dass ja die Pferde gar keine Götter haben und sie nicht haben können. Epikur lässt die Götter beiseite, um sich auf das gute Leben zu konzentrieren, das das Leben unter Freunden ist. Darüber hinaus gehen seine Reflektionen nicht.

² Marx, Karl: Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie. Marx Engels Werke (MEW), Dietz, Berlin, 1973, Ergänzungsband, Erster Teil, S. 262.

³ A. a. O. S. 263.

Der griechische Prometheus, von dem Marx ausgeht, ist ein Gott-Titan (Sohn eines Titanen und einer Göttin). Er ist ein unsterblicher Gott, der selbst Zugang zu den Göttern des Olymps hat. Aber dieser Prometheus hasst alle Götter, wobei diese Art des Hasses gleichzeitig eine Form der Anerkennung ist. Der griechische Prometheus bestreitet nicht die Existenz dieser Götter. Dieser Prometheus ist nicht ein Mensch. Wenn er im griechischen Drama dargestellt wird, wie etwa in den Dramen des Äschilos, nehmen die Menschen den Charakter von Zuschauern der Götter an. Sie können diesen Schrecken erleben. Sie sehen, wie dieser Gott-Titan den Menschen das Feuer als eine Gabe des Himmels übergeben hat und können ihn dann sowohl bewundern als auch fürchten. Sie können seinen Hass auf die Götter – auf die Götter des Olymp – verstehen, auch wenn sie ihn nicht teilen. Aber all dies geschieht in der anderen Welt des Himmels, in Bezug auf die die Menschen betrachtendes Publikum sind.

Bereits im antiken Griechenland gibt es eine Vielzahl von Versionen der Geschichte des Prometheus. Prometheus ist der Gott-Titan, der Menschen aus Lehm formt und das göttliche Licht findet, das diesen Geschöpfen die Seele eingibt. Dies ist Teil des Mythos des goldenen Zeitalters, in dem es nur männliche Wesen gibt und die Kinder direkt aus der Erde geboren werden. Es ist eine ruhige Gesellschaft ohne Unruhe, ohne Sorge. Aber Zeus, beleidigt durch den Raub des Feuers, schickt die erste Frau, die Pandora ist. Pandora, die die Büchse der Pandora öffnet, bringt das Unglück in die paradisiische Welt des goldenen Zeitalters und griechische Mythen sprechen von der Frau als dem „schönen Unglück“.

Dieser Prometheus raubt das Feuer aus dem Himmel der Götter und gibt es den Menschen als Geschenk. Deshalb wird er als Gott der Produktion, des Handwerks und der zivilisatorischen Entwicklung überhaupt verehrt. Aber Zeus bestraft Prometheus für den Raub des Feuers. Er lässt ihn an einen Felsen des Kaukasus fesseln und schickt ihm einen Adler, der ihm täglich die Leber wegfrisst. Jeden Tag erneuert sich die Leber und jeden Tag kommt der Adler um sie wieder zu verschlingen. Diese Strafe erleidet er 30.000 Jahre lang. Gemäss der bekanntesten Version wird er von Herkules, der den Adler tötet, von seinen Fesseln befreit. Zeus akzeptiert unter einer Bedingung: Prometheus muss jetzt für alle Zeit einen Ring tragen, der

aus den Resten seiner Fesseln geschmiedet ist. Die blutige Strafe wird in eine symbolische verwandelt.

Dieser Prometheus-Mythos gibt die Elemente an, aus denen von der Renaissance an weitgehend neue Prometheusmythen entwickelt werden. Alle diese Prometheuskonstruktionen haben ein gemeinsames Kennzeichen, das sie von den griechischen Prometheusmythen unterscheidet: Prometheus ist jetzt ein Mensch, der den Göttern gegenüber rebelliert. Er ist nicht mehr ein rebellierender Gott, der den Menschen das Geschenk des Feuers macht, sondern ist in einen Menschen verwandelt, der über die Götterwelt urteilt. Für diesen modernen Prometheus ist der griechische Mythos so etwas wie ein Steinbruch, aus dem die Bauelemente gewonnen werden für eine mythische Konstruktion menschlicher Rebellion und Emanzipation. Er konstruiert als Mythos eben das, was die Moderne von der Renaissance an tatsächlich tut.

In diese Vorstellungswelt schreibt sich auch der Prometheus ein, den Marx entwickelt.

Wenn jetzt Marx durch den Mund seines Prometheus spricht, spricht, wie Marx sagt, die Philosophie, die die Position des Prometheus einnimmt. Allerdings spricht sie, indem sie diese Position einnimmt, keinen Hass aus, sondern einen Urteilspruch. Diesen Urteilspruch macht sich dann Marx zu eigen: ihr „Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein“.

Marx führt, im Namen des Prometheus, eine Unterscheidung der Götter ein. Keine andere Prometheusfigur vorher hat das getan. Marx führt die Unterscheidung zwischen falschen und wahren Göttern ein. Die falschen Götter sind diejenigen, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Der wahre Gott hingegen ist derjenige, der dieses menschliche Selbstbewusstsein als oberste Gottheit anerkennt. Diese Unterscheidung der Götter kommt überhaupt nicht aus der griechischen Tradition, obwohl Marx ihr einen griechischen Namen gibt. Es handelt sich um den Konflikt der jüdischen Tradition zwischen Gott und Götzen. In der griechischen Tradition hingegen wäre ein Gott, für den der Mensch höchste Gottheit ist, Hybris und die Sünde des Stolzes.

Dieser Marxsche Prometheus ist sehr anders als die Prometheusfiguren, die ihm seit der Aufklärung vorausgingen. Im berühmten Gedicht von Goethe ist diese andere Prometheusfigur gegenwärtig. Es beginnt wie folgt:

Bedecke deinen Himmel, Zeus,
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn;
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest.

Und endet:

Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Johann Wolfgang von Goethe, 1773

Hier lehnt sich der Mensch gegen den Gott-Zeus auf. Eine Unterscheidung der Götter findet nicht statt, es gibt auch keinen Ort dafür. Dieser Prometheus Goethes ist bereits ein Mensch, ohne dass es das geringste Kriterium dafür gibt, was dieser Mensch eigentlich ist. Er modelliert Menschen nach seinem Bilde, aber sein Bild ist eben dies: Menschen nach seinem Bilde zu modellieren. Einen Inhalt hat dieses Modellieren nicht. Das, was bei Marx auftaucht, taucht bei Goethe nicht auf: das menschliche Selbstbewusstsein als Kriterium und Bild, dem gemäß Prometheus Menschen formt und modelliert.

Dieses Unterscheidungskriterium ist bei Marx direkt mit der Tatsache verbunden, dass sein Prometheus sein Urteil abgibt „gegen alle

himmlischen und irdischen Götter“. Der Prometheus von Marx ist der erste in der gesamten Geschichte, der auch die irdischen Götter in sein Urteil einschließt. Der Prometheus von Goethe kennt nur Götter im Himmel, gegen die er sich auflehnt. Der Marxsche Prometheus hingegen geht vom Urteil über die irdischen Götter aus, um von da aus zum Urteil über die himmlischen Götter überzugehen. Daher ist gerade das Urteil über die irdischen Götter bei Marx entscheidend und es macht gerade den Unterschied aus zwischen dem Marxschen Prometheus und allen anderen vorher. In den späteren Analysen von Marx werden die irdischen Götter klarer benannt: Sie gehören zur Sphäre des Marktes und des Staates, sie sind Götter der Macht. Marx wird dann die Götter des Marktes und des Staates als falsche Götter anklagen, da sie nicht den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen akzeptieren. Damit aber wird der Kampf der Götter und der Kampf gegen oder mit den Göttern ein Kampf auf der Erde, der nicht etwa im Himmel gewonnen wird.

Nachdem Marx 1841 den zitierten Prolog geschrieben hat, führt er den dort entwickelten Gedanken in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie von 1844 weiter:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁴

Marx spricht jetzt nicht mehr vom „Selbstbewusstsein“ als „die oberste Gottheit“, sondern davon, dass der Mensch „das höchste Wesen für den Menschen“ ist. Die Reflektion ist die gleiche, obwohl Worte und Begriffe sich entwickelt haben. An die Stelle des Wortes Selbstbewusstsein ist der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen getreten. Mensch zu sein wird zu einem Anspruch an den Menschen, zum „kategorischen Imperativ“, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ Das Selbstbewusstsein ist zum seiner selbst bewussten subjektiven Sein geworden. Marx ist sich dessen bewusst. In der Deutschen Ideologie sagt er über das Bewusstsein:

⁴ MEW, I, S. 385.

„Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.“⁵

Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen ist keine Metaphysik im Sinne der vorhergehenden Metaphysik. Es ist aber eine Forderung, ein Aufruf zur Veränderung, zur Metanoia. Dieser mündet in eine Ethik, in einen Anspruch ein. Aber dieser Anspruch ist dem Menschen immanent und ist Folge des menschlichen Anspruchs zur Selbstverwirklichung. Es handelt sich um eine Selbstverwirklichung, die darin besteht, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ Es ist sehr deutlich der Unterschied zum Goetheschen Prometheus, dessen Selbstverwirklichung nicht mehr ist als individuelle Selbstwerdung, die sich als Macht äußert: Selbstverwirklichung als homo faber. Dennoch, in beiden Fällen entsteht der prometheische Stolz, der darauf beruht, dass der Mensch zu sich selbst kommt, indem er sich selbst verwirklicht, und der weiterhin die Faszination ausmacht, die das Gedicht von Goethe vermittelt.

Man sieht aber, dass zwischen dem Marx von 1841 und dem von 1844 ein wichtiger Wechsel stattgefunden hat. Im Jahre 1841 spricht Marx noch von möglichen Göttern, für die das menschliche Selbstbewusstsein die höchste Gottheit ist. Er lässt die Möglichkeit offen, dass nicht alle Götter Götzen sind. Ab 1844 spricht er explizit nicht mehr hiervon. Der Wechsel ist leicht verständlich und spiegelt bereits die zukünftige Position, die Marx der Religion gegenüber einnimmt. Man könnte sie folgendermaßen zusammenfassen: Wenn der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, wozu braucht man dann noch einen Gott? Marx schließt jetzt, dass selbst die Bezugnahme auf Gott überflüssig ist, die er im Prolog noch explizit macht. Der Mensch wird Gott, indem er dazu kommt, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“ Daher kann er den Schluss ziehen: Die Religion wird nicht etwa abgeschafft, sondern sie stirbt ab in dem Grade, in dem der Mensch sich selbst als das höchste Wesen für den Menschen anerkennt. Daher spricht Marx nicht weiter von einem Gott, der den Menschen als höchste Gottheit anerkennen könnte. Der Schluss ist dem Goetheschen Schluss durchaus ähnlich,

⁵ Die deutsche Ideologie, MEW, 3, S. 26.

obwohl er ihm entgegengesetzt ist. Auch bei Goethe wird der Mensch für den Menschen zur höchsten Gottheit. Daher stellt sich Goethe auch keinen Gott vor, für den das Wesen des Menschen die höchste Gottheit wäre. Dennoch sind ihre Vorstellungen entgegengesetzt. Bei Goethe ist der Mensch als homo faber das höchste Wesen für den Menschen, folglich als Herr. Bei Marx ist er es als Mensch, der sich befreit und sich nur befreien kann, indem er jeden Menschen befreit. Als homo faber ist der Mensch Herrscher, als Subjekt ist er Befreier.

Später, im ersten Band des Kapitals, entwickelt Marx eine Methode zur Analyse der Religion, die hierauf aufbaut:

„Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“⁶

Jetzt geht es Marx um die Analyse der Vergöttlichungen, die im realen Leben ansetzen. Es geht darum, zu verstehen, wie irdische Götter gemacht werden, wobei die irdischen Götter vor allem diejenigen des Marktes und des Staates sind. Marx beschreibt hier die einzig realistische Methode der Analyse der mythischen Welten, die in ihrer Folge die Unterscheidung der Götter erlaubt. Es handelt sich um eine Problematik, für die Marx ein regelrechtes Forschungsprogramm vorschlägt, das aber im späteren marxistischen Denken nur ganz minimal entwickelt wurde. Diese Methode erlaubt es zu verstehen, zu kritisieren und zu bewerten. Es ist offensichtlich, dass man nur mit dieser Methode die Götter von Bush, Reagan oder Hitler und ihre enorme politische Funktionalität analysieren kann. Aber sie erlaubt es ebenfalls, die diversen Atheismen zu analysieren und zu unterscheiden. Dies gilt auch für den stalinistischen Atheismus, der nicht etwa von Marx kommt, sondern eine Konstruktion ist, die beim realen Leben des sowjetischen Sozialismus ansetzt und auf ihre Weise verhimmelte Formen dieses Sozialismus entwickelt. Auf der andern Seite finden wir den humanistischen Atheismus etwa von Ernst Bloch oder Erich Fromm, die eine Weiterentwicklung des humanistischen Atheismus von Marx sind.

⁶ Das Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 393, Fußnote 69.

Aber das Gleiche gilt auch für die diversen Prometheusfiguren, die alle ein Produkt der wirklichen Lebensverhältnisse sind und in mythischer Form ihre entsprechenden verhimmelten Formen entwickeln. Gesellschaften und Menschen reflektieren über sich selbst durch die Entwicklung ihrer himmlischen Formen hindurch. Aus diesem Grunde gibt die Geschichte der verschiedenen Prometheusvorstellungen die wirkliche Geschichte wieder. Die Epochen der Geschichte und die Konfliktpole, die die Geschichte in jeder dieser Epochen durchziehen, führen zu Konstruktionen des Prometheus, die verschieden sind und in ihrer Verschiedenheit die Geschichtsentwicklung selbst wiedergeben. Das was die Geschichte der Epochen der Moderne ist, lässt sich an den Prometheusvorstellungen ablesen, die sie hervorbringt. Dasselbe gilt natürlich auch für die Gottes- oder Teufelsvorstellungen insgesamt. Ihre Geschichte gibt die wirkliche Geschichte der menschlichen Lebensverhältnisse wieder, vorausgesetzt, dass man sie auch als solche liest.

Dies hat natürlich zur Voraussetzung, von der Frage zu abstrahieren, ob Gott oder der Teufel existiert oder nicht. Diese Existenzfrage ist weitgehend irrelevant. Es geht um das, was in der buddhistischen Tradition als die Frage *mu* bezeichnet wird. Es ist die Frage, die man weder mit Ja noch mit Nein beantworten kann. In beiden Fällen ist die Antwort falsch. Auf die Frage, ob Gott existiert, ist aus dieser Sicht die Antwort „Ja“ falsch, aber die Antwort „Nein“ ist ganz ebenso falsch.

Tatsächlich kann auch Marx die Frage nur in dieser Form behandeln. Aus den wirklichen Lebensverhältnissen muss man ihre himmlischen Formen entwickeln, um sie verstehen zu können. Hingegen sucht vor allem Engels eine Antwort, die letztlich sehr kurzsichtig ist:

„Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts, und die höheren Wesen, die unsere religiöse Phantasie erschuf, sind nur die phantastische Rückspiegelung unsers eigenen Wesens.“⁷

⁷ Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie. MEW, Bd. 21, S. 272.

Wenn heute Bush II in seinen Gegnern den Teufel sieht und von Seiten der USA Politik als Exorzismus durchgeführt wird, ist die Diskussion darüber, ob es den Teufel gibt oder nicht, irrelevant. Es ist eine metaphysische Frage, ganz gleich, wie man sie beantwortet, und auf metaphysische Fragen gibt es keine Antwort. Eine Religionskritik ergibt sich niemals. Sie ist nur dadurch möglich, dass man durch Analyse „aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen“ entwickelt. Genau das ist gegenüber den Göttern von Bush, Reagan oder Hitler absolut notwendig.

Die zitierte Antwort von Engels geht über Feuerbach nicht hinaus und bleibt hinter dem zurück, was Marx später entwickelt.

Die Unterscheidung der Götter in der christlichen Tradition

In verschiedenen Diskussionen mit Gruppen, die der Theologie der Befreiung nahe stehen, habe ich folgenden Versuch gemacht. Ich habe das – etwas veränderte – Zitat aus dem Prolog der Doktorsertation genommen und, ohne den Autor zu erwähnen, zur Diskussion gestellt:

....Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die *die Würde des Menschen* nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein...

Ganz allgemein kam die Antwort, dass es sich um einen Text der Befreiungstheologie handeln könnte. Ich erwartete diese Antwort. Aber es löste eine gewisse Überraschung aus, wenn ich den Autor erwähnte.

Der Grund für diese Reaktion ist nicht schwierig zu finden. Im Ursprung der Befreiungstheologie befindet sich die Unterscheidung der Götter. Deshalb ist die Diskussion der Befreiungstheologen nicht die von Atheismus oder Theismus, sondern die über falsche Götter und den wahren Gott, als Idolatrie oder Glaube. Und immer wird die Idolatrie verbunden mit der Anklage gegen die falschen Götter nicht nur im Himmel, sondern vor allem auf der Erde. Marx bewegt sich in dieser gleichen Tradition, die vor allem jüdische und christliche Wurzeln hat. Die griechische Tradition kennt gerade diese Idolatriekritik

nicht. In der christlichen Tradition ist es die Kritik am Gott Mammon, der ein irdischer Gott ist und als Götze angeklagt wird. Diese Position ist besonders herausgestellt bei Pablo Richard⁸ und Hugo Assmann⁹.

Aber es gibt einen anderen und tieferen Grund, der all diesen Argumenten unterliegt und den man in Betracht ziehen muss, wenn man die Geschichte des Prometheus selbst verstehen will. Erzbischof Romero, der von den Militärs von El Salvador während der Messe ermordet wurde, zitierte sehr häufig folgende Worte des Irenäus von Lyon, der im 2. Jahrhundert nach Christus gelebt hat und Bischof von Lyon war:

Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei. (Die Ehre Gottes ist es, dass der Mensch lebt; das Leben des Menschen aber ist Schau Gottes).

Romero gab diesem Satz auch folgende Form: *Gloria Dei, vivens pauper* (Die Ehre Gottes ist es, dass der Arme lebt).

Diese Zitate wurden in Lateinamerika berühmt, und zwar gerade von den Lehren und dem Leben Romeros her. Es ist dann verständlich, dass für diejenigen Lateinamerikaner, die diese Position des Irenäus aufgenommen hatten, die Vorstellung des frühen jungen Marx, für den die Menschenwürde die oberste Gottheit ist, völlig offensichtlich ist. Irenäus entwickelt einen Kreislauf: Auf der einen Seite ist das menschliche Leben die Ehre Gottes. Auf der andern Seite ist es das menschliche Leben, das das Bild Gottes bestimmt und spezifiziert und das den kategorischen Rahmen abgibt, innerhalb dessen das Bild Gottes sich formt. Bei dem universalen Sinn, den Irenäus seinem Ausdruck gibt, wird dieser identisch dem Ausdruck, den der frühe junge Marx dem Prometheus zuschreibt. Ich nehme nicht an, dass Romero sich dieses Zusammenhangs bewusst war. Aber der Zusammenhang macht es verständlich, dass die Studenten, denen ich das Zitat von Marx vorlegte ohne den Autor zu erwähnen, zu dem Ergebnis kommen, dass der Autor ein Befreiungstheologe sein könnte.

⁸ Richard, Pablo: Teología en la teología de la liberación. In: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*. Ed. Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon. Trotta, Madrid, 1990, I. Band.

⁹ S. Assmann, Hugo; Hinkelammert, Franz J.: *Götze Markt*. Patmos, Düsseldorf, 1992.

Mir scheint nun, dass diese Bezugnahme Romeros auf Irenäus von Lyon uns etwas enthüllt, das wir erwähnen müssen, wenn wir die Geschichte des Prometheus seit der Renaissance verstehen wollen: eine tiefgehende Umwandlung der antiken Kultur in den ersten Jahrhunderten unserer Zeit, die alle weitere Geschichte durchdringt. Normalerweise nehmen wir diese Umwandlung als einen Akt religiöser Glaubensüberzeugungen, aber sie ist weit mehr als das, sie durchschneidet die gesamte Geschichte, und ohne sie können wir die spätere Geschichte nicht verstehen. In religiöser Form ausgedrückt, handelt es sich um den Einbruch des Christentums in die antike Kultur: Gott ist Mensch geworden, folglich ist der Mensch Gott geworden. Das was hier einbricht ist tatsächlich eine ganze jüdische vorherige Kultur, die im Christentum auf eine spezifische Weise kondensiert wird und jetzt der griechisch-römischen Kultur eine andere Richtung auferlegt. Das was geschieht ist etwas wie die kopernikanische Revolution, obwohl sehr viel vorher. Die Welt der Götter steigt auf die Erde herab und die Menschen auf der Erde beginnen, das Leben der Götter zu leben. Gott verwandelt sich in das andere Gesicht der Menschheit. Diese Umwandlung hat natürlich Vorgänger sowohl in der jüdischen wie auch in der griechischen Kultur. Aber das sind nicht mehr als Vorgänger. Jetzt auf einmal entsteht die Überzeugung, dass das Leben des Menschen das Leben der Götter oder Gottes zu seinem eigenen Leben machen muss und kann. Vor diesem Einbruch ist ein Satz wie der des Irenäus: *Gloria Dei vivens homo*, undenkbar. Alle Beziehung zur Welt der Götter hat sich umgedreht. Bei Irenäus hat dies einen radikalen Ausdruck gefunden. Nicht nur handelt es sich um das *Gloria Dei vivens homo*, sondern jetzt hat die gesamte Schöpfung ihren Sinn darin, die Schöpfung des Menschen möglich zu machen, und die gesamte Geschichte wird umgewandelt in eine Leiter, die von der Erde in den Himmel führt, ein Weg, der zur Identität von Gott und Mensch führt. Der Mensch verwandelt sich in das Zentrum des Universums, der Geschichte und Gottes.

Hiermit erwacht das Bewusstsein der unendlichen menschlichen Dimension des Subjekts gegenüber allen externen Grenzen, die für den Menschen gelten. Dieses Subjekt ist im Ursprung des Christentums selbst bereits angelegt. Im Johannesevangelium sagt Jesus: Ich habe gesagt: Götter seid ihr (Joh 10,33) Ein jeder ist jetzt als Gott

erklärt, und seine Aufgabe ist es, es zu werden. Jesus sagt dies, indem er den Psalm 82 zitiert. In einer direkten und wörtlichen Interpretation sagt dieser Psalm nicht, was Jesus aus ihm herausliest. Jesus gibt ihm eine Interpretation, die den entsprechenden Satz außerhalb seines Kontextes interpretiert. Nur in dieser Form ist die Interpretation möglich, die Jesus dem Text gibt. Aber jetzt weckt der Text ein menschliches Subjekt, das vorher schlief oder vergraben war. Paulus zieht daraus eine entsprechende Konsequenz: „Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib.“ (Gal 3,28). Dieses Subjekt ist jetzt bei Paulus Jesus selbst, der in jedem Menschen aufersteht. Die Tatsache, dass es sich um ein körperliches und bedürftiges Subjekt handelt, wird durch den Glauben an die körperliche Auferstehung Jesu und in seiner Nachfolge durch alle Menschen ausgedrückt. Es handelt sich um das moderne Subjekt, obwohl es noch religiös verkleidet ist. Hiervon ausgehend kann man den Ausdruck des Irenäus von Lyon erst richtig verstehen: *Gloria Dei vivens homo*. Gott selbst ist ein Mitarbeiter und Komplize dieses Subjekts als Projekt geworden. Er verwandelt sich in einen Konspirator. Dies ist der entscheidende Bruch.

Diese Umformung können wir ebenso in der Epikureischen Philosophie herausstellen. Diogenes von Oenoanda (2./3. Jahrhundert) stellt ihn folgendermaßen dar:

„Wenn niemand mehr Herrschaft ausübt..., dann wird sich wirklich das Leben der Götter in menschliches Leben verwandeln. Überall herrscht dann die Gerechtigkeit und die gegenseitige Anerkennung und es wird nicht die Notwendigkeit von Mauern und Gesetzen geben... denn alles Notwendige kommt von der Erde.. und alle werden wir arbeiten und das Vieh hüten und die Flüsse eindämmen... und die freie Zeit können wir uns dem Studium der Philosophie widmen.“¹⁰

Das Leben der Götter verwandelt sich in menschliches Leben, es gibt weder Herrschaft noch Gesetze, sondern die Gerechtigkeit wird herrschen.

¹⁰ Luri Medrano, Gregorio: Prometeos. Biografías de un mito. Trotta, Madrid, 2001, S. 40.

Luri macht folgenden Kommentar:

„In diesem kulturellen Kontext entwickelt der Epikureismus ein Projekt von enormem historischem Echo. Unterstreichen wir, dass dieser Versuch, die Zeit, in der Kronos die Menschen hütete, zu ersetzen durch Menschen, die selbst die Erde und das Vieh behüten, in einer solidarischen Gesellschaft, die die Philosophie liebt, nicht mehr als Rückkehr in eine idyllische Vergangenheit vorgestellt wird, sondern als ein rationaler Anspruch und daher als unverzichtbar für ein *ho bios esphales*, das heißt, für ein sicheres Leben, das zugleich ein natürliches Leben ist.“¹¹

Aber das, was hier Diogenes von Oenoanda sagt, ist in Bezug auf das, was Irenäus von Lyon sagt, nur eine Variation, obwohl die Haltung von Irenäus sogar noch radikaler ist, indem er den Menschen in das Zentrum des Universums, der Geschichte und Gottes setzt. Luri hingegen behandelt diesen Wechsel einfach nur als Resultat des Epikureismus. Aber das, was offensichtlich stattgefunden hat, ist ein Bruch, der die ganze damalige Kultur durchzieht und der daher in einer oder anderer Form in allen Denkrichtungen dieser Zeit auftaucht und daher auch im Epikureismus erscheint. Auf eine andere Weise taucht dieser Bruch im Neuplatonismus auf, der sehr eng verbunden ist mit der späteren Mystik.

Sicher hat Luri recht, wenn er sagt, dass es sich im zitierten Text darum handelt, „das goldene Zeitalter einer mythischen Vergangenheit in eine mögliche Zukunft zu verschieben“. Aber auch das zieht sich durch die gesamte antike Kultur dieser Jahrhunderte. Genau dies hatte ja vorher bereits die Apokalypse des Johannes getan, die das mythische Paradies der Vergangenheit durch eine in der Zukunft liegende neue Erde ersetzt, die eine neue Zukunft der Freiheit beschreibt als eine Zukunft ohne verbotenen Baum, in der die Gerechtigkeit regiert und in der das menschliche Leben zum Leben Gottes wird.

Das Zitat des Diogenes von Oenoanda hat allerdings ein offensichtlich besonderes Interesse. Es zeigt eine überraschende Ähnlichkeit mit einem berühmten Text von Marx:

„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Tätigkeiten, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann: er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder

¹¹ Ebd.

kritischer Kritiker und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.¹²

Die Ähnlichkeit ist umso überraschender, als Marx mit großer Sicherheit den Text von Diogenes nicht gekannt haben kann. Er ist erst seit seiner ersten Veröffentlichung im Jahre 1974 bekannt, nachdem er in archäologischen Ausgrabungen in dieser Zeit gefunden wurde. Dennoch, es wird hier etwas zurückgewonnen, das in der vorhergehenden Geschichte vergraben oder marginalisiert war. Es handelt sich um eine Dimension der menschlichen Geschichte, die in den ersten Jahrhunderten unserer Zeit erschienen war und die die folgenden Jahrhunderte in Umformulierungen, Verfälschungen und Umkehrungen begleitete, um dann als unmittelbarer historischer Anspruch für die Zukunft wieder zu erscheinen.

Wenn Gott Mensch wird, wird der Mensch Gott

Wenn wir jetzt verstehen wollen, warum die Figur des Prometheus seit der Renaissance mit solcher Kraft erscheint, müssen wir die Frage von diesem ersten kulturellen Bruch der ersten Jahrhunderte aus stellen. Es kann dann kein Zweifel sein, dass dieser Prometheus der Moderne völlig bestimmt ist durch diesen ersten Bruch. Der griechische Prometheus ist ein Gott-Titan, der unsterblich ist und Zugang zum Olymp der griechischen Götter hat. Der Prometheus hingegen, der seit der Renaissance erscheint, ist ein Mensch, der als Mensch Prometheus wird oder zu werden beansprucht. Dies ist bereits offensichtlich in einem der ersten Prometheusdramen, das von Calderón de la Barca stammt und das für alle zukünftigen Prometheus-Biographien eine grundlegende Bedeutung hat. Der Prometheus dieses

¹² Marx, Karl: Deutsche Ideologie. In: MEW, Bd. 3, S. 33.

Dramas ist ein Mensch, der aus dem Kaukasus stammt und zum Erzieher seines Volkes wird. Der Gott-Titan Prometheus ist Mensch geworden, damit die Menschen Prometheus werden. Offensichtlich handelt es sich um einen nach-christlichen Prometheus und keineswegs um eine einfache Rückkehr zum griechischen Prometheus. Dasselbe gilt für alle Prometheus-Konstruktionen danach. Der griechische Prometheus gibt nicht mehr als ein Schlüsselwort, eine Art Lösungswort. Wichtige Elemente des griechischen Prometheus-Mythos überleben, aber ihre Bedeutung im Kontext der gesamten Prometheus-Konstruktion verwandelt sich vollkommen.

Warum aber erscheint dieser Mythos mit einer solchen Kraft? Ich glaube, dass es nötig ist, diese Frage zu stellen. Ich habe keinen Zweifel, dass es sich um eine Antwort auf die christliche Kultur des christlichen Imperiums handelt, das in dieser Zeit seinen Verfall erlebt. Es wird daher der Gott, der Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde, ersetzt durch den Prometheus, der Mensch wird, damit der Mensch Prometheus wird. Indem der Mensch Prometheus wird, wird er zum Titan und geht auf eine Reise ins Unendliche auf einem Schiff, das sich später Titanic nennt. Dabei ist es klar, dass nicht nur ein Wortwechsel stattgefunden hat. Es handelt sich um einen Kulturwechsel, innerhalb dessen der Wortwechsel verständlich wird.

Aber es bleibt die Frage: Was ist mit dem Christentum geschehen und seinem Gott, der Mensch wurde, sodass der Mensch Gott wurde?

Dieses Christentum der christlichen Orthodoxie bleibt in dem mythischen Raum, der durch den Bruch der ersten Jahrhunderte geöffnet wurde: Gott ist Mensch geworden, folglich ist der Mensch Gott geworden. Damit ist zur Bestimmung des Menschen geworden, Gott zu werden. Dies hat sich in den ersten Jahrhunderten in eine Kategorie des Denkens verwandelt, die die gesamte Kultur durchzieht und keineswegs auf das spezifisch „christliche“ beschränkt bleibt. Aber die Orthodoxie kehrt diese Aussage auf eine bestimmte Weise wieder um.

Um diese Umkehrung (Inversion) sichtbar zu machen, will ich auf eine Analyse zurückgreifen, die der Papst Johannes Paul II in Bezug auf Irenäus von Lyon und dessen *Gloria Dei vivens homo* macht. Es

handelt sich auf versteckte Weise um die Position, die Johannes Paul II dem Erzbischof Romero gegenüber einnimmt und schließt auf diese versteckte Weise eine Verurteilung Romeros ein. Johannes Paul II sagt:

„Man kann also zu Recht wiederholen, daß ‚die Ehre Gottes der lebendige Mensch, das Leben des Menschen aber die Schau Gottes ist‘: Der Mensch ist, indem er ein göttliches Leben lebt, die Ehre Gottes, und der Heilige Geist ist der verborgene Ausspender dieses Lebens und verleiht diese Ehre.“¹³

Bei Irenäus ist das gelebte menschliche Leben die Ehre Gottes, und es ist das Leben als solches und in einem ganz universalen Sinne diese Ehre Gottes. In diesem Sinne wird der Satz von Romero übernommen. Beim Papst ist es jetzt umgekehrt und partikularisiert: Nur wenn der Mensch ein göttliches Leben lebt, ist sein Leben die Ehre Gottes, wobei die Autorität – sei es des Papstes oder eines anderen – bestimmt, was das göttliche Leben ist. Damit hört das Leben auf, Kriterium der Ehre Gottes zu sein. Der Mensch, der zwar lebt, aber nicht dieses Leben Gottes lebt, lebt ein Leben, das eben nicht die Ehre Gottes ist. Daher führt der Papst einen Heiligen Geist ein, der der Ausspender dieses Lebens Gottes ist und der es denen spendet, die das Leben Gottes leben. Das Leben, das dieser Heilige Geist spendet, ist nicht mehr das reale Leben des Menschen, sondern jetzt ein inneres Leben, das unabhängig davon ist, ob der Mensch als reales Wesen leben kann oder nicht. Diese Interpretation des Textes impliziert eine Verurteilung Romeros und ich habe keinen Zweifel daran, dass Johannes Paul II genau das tun will. Nach seiner Interpretation ist Romero ein Häretiker, der einen falschen Glauben hat, und folglich sogar ein Aufständischer Gott gegenüber. Dies macht dann die äußerst schwache Form verständlich, in der die institutionelle Kirche den Mord an Romero verurteilte. Aber es zeigt auch ganz ebenso die Stellungnahme dieser Kirche gegenüber der gesamten Theologie der Befreiung. Diese Kirche hat nie die Verfolgung der Theologie der Befreiung als eine „Christenverfolgung“ verstanden, denn sie stand den Verfolgern durchaus näher als diesen Theologen.

¹³ Enciclica Dominum et vivificantem Nr. 59.

Dieselbe durchaus versteckte Antwort, die Johannes Paul II dem Romero und Irenäus gibt, finden wir ganz ähnlich bei Augustinus im 4. Jahrhundert gegenüber Irenäus:

„Dann werden wir stille sein und erkennen, daß er Gott ist. Wir wollten es aus uns selber sein, als wir von ihm abfielen und auf den Verführer hörten: ‚Ihr werdet sein wie Gott‘ und den wahren Gott verließen, der uns zu Göttern gemacht hätte, durch Teilnahme an ihm und nicht durch Abfall von ihm. Wohin sind wir auch ohne ihn gekommen? Ach, umgekommen durch seinen Zorn! Aber aus Gnaden heimgekommen, ja durch noch größere Gnade vollkommen, werden wir ewig stille sein und sehen, daß er Gott ist. Und wenn er selbst alles sein wird in allen, dann werden wir Gottes voll sein.“¹⁴

Augustinus bezweifelt nicht, dass die Bestimmung des Menschen ist, Gott oder wie Gott zu werden. Aber er betont, dass dies nicht durch Rebellion, sondern nur durch Partizipation sein kann. Augustinus gewinnt die Bestimmung des Menschen durch einen dem menschlichen Leben externen und autoritären Willen zurück, aber wird jetzt die Erfüllung dieses Gesetzes als Willen Gottes als Gottwerdung durch Gehorsam darstellen. Kein Zweifel, dass hier der Theologe des christlichen Imperiums spricht. Ein Imperium kann die Gottwerdung des Menschen immer nur als Ergebnis der Unterwerfung unter den Willen der Autorität versprechen, niemals als Ergebnis der Rebellion. Dies aber eliminiert etwas sehr wichtiges, nämlich die Kritik des Götzendienstes und der Götzen. Gott ist jetzt nicht mehr das Leben des Menschen, sondern das Leben des Herrschaftssystems. Dies ist für Augustinus das Herrschaftssystem der Christenheit und des christlichen Imperiums. Was dieses System hingegen als Rebellion denunziert, ist gerade die Kritik der Idolatrie der Götter dieser Erde, zu denen eben das Herrschaftssystem gehört.

Dieses kurze Zitat aus Augustinus kann sehr gut beleuchten, was das Herrschaftssystem des christlichen Imperiums ist und wie es sich selbst versteht. Das Subjekt, das im Ursprung des Christentums ist, wird hier verdrängt. An seiner statt entsteht das christliche Imperium, das Gott dient und das jetzt das Zentrum des Universums und der

¹⁴ Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat, Buch 11-22, München, 1978, Buch XXII, Kap. 3, S. 8340.

Geschichte ist. Aber dieses christliche Imperium ist jetzt ebenfalls die Ehre Gottes, denn Gott findet seine Ehre darin, dass das Imperium expandiert und schließlich alles dem Imperium unterworfen ist. Das christliche Imperium wird zum substitutiven Subjekt. Was vorher das Subjekt dem Gesetz gegenüber war, ist jetzt der Diener des Imperiums, der wie Gott wird in dem Grade, als er am Willen des Imperiums partizipiert, indem er sich ihm unterwirft. Die Kirche wird damit zur Instanz, die die Aktionen des Imperiums interpretiert und sie orientiert auf die Ehre Gottes hin. Das Imperium wird, seiner Präention nach, zum totalen Imperium. Es beherrscht nicht die Erde und noch weniger das Universum. Ebenso wenig beherrscht es die Geschichte. Aber diese totale Herrschaft wird zum Projekt des christlichen Imperiums, das die Ehre Gottes ist und die Ehre eines Gottes, der keine andere Ehre kennt. Die Gottwerdung des Imperiums wird zum Weg für die Gottwerdung des Menschen. Der Mensch wird göttlich in dem Grade, in dem er die Gesetze und Anordnungen befolgt. Die Rebellion hingegen wäre die Sünde des Hochmuts. Aber jede Kritik dieser Idolatrie der Herrschaft scheint jetzt Rebellion zu sein. Es ist ein Gott dieser Erde entstanden, der der einzige Gott zu sein behauptet und der ganz extrem eifersüchtig ist. Auf den Scheiterhaufen wird dieser Gott gefeiert gegenüber allen, die ihm gegenüber Widerstand üben.

Die universale Eroberung von Seiten des christlichen Imperiums ist Eroberung der Erde, weil alle Erde Gottes ist und das Imperium das Instrument Gottes, um die ganze Menschheit zu Gott zu führen. Deshalb ist alle Eroberung von Seiten dieses Imperiums Christianisierung und dazu bestimmt, die Eroberten zum Christentum zu bekehren. Aber diese Christianisierung bleibt Eroberung, ist Eroberung für Christus. Sie erobert sowohl den Körper wie die Seele. Natürlich bevorzugen die Eroberer, diejenigen Länder zu erobern, die die größeren Reichtümer haben. Aber das ändert nichts daran, dass man sie für Christus erobert und sich daher die Länder zu eigen macht und sie ausraubt. Eins ist nicht der Vorwand für das andere, sondern Christianisierung und die Ausplünderung der Christianisierten sind völlig dasselbe. Daher beginnen die Eroberungen mit den Kreuzzügen ins Heilige Land, das ein sehr viel reicheres Land als Europa ist. Raub und Christianisierung gehen völlig Hand in Hand. Danach

ist es die Eroberung Amerikas. Sie ist die letzte große Eroberung, in der die Bekehrung zum Christentum und die Eroberung und Ausplünderung eine einzige Einheit bilden. Für Gott und Christus werden sie erobert und die Aneignung aller Reichtümer der eroberten Länder ist der Lohn für den Dienst, den man ihnen erwiesen hat, indem man sie christianisierte. Cortés erobert noch Amerika im Namen Gottes und des Königs. Er raubt die dortigen Reichtümer, aber er ist kein Räuber. Gott und der König sind nicht simple Vorwände. Cortés ist ein frommer Mann, so wie es auch Columbus war. Aber für diese frommen Leute sind diese eroberten und geraubten Reichtümer nichts weiter als die andere Seite des großen Dienstes, den sie den eroberten Ländern leisten, indem sie sie christianisieren.

Nach dem christlichen Imperium kam das liberale Imperium des Rechts. Es ist weitgehend eine Säkularisierung des christlichen Imperiums und funktioniert daher mit ganz ähnlichen Triebfedern. Aber sein Zentrum ist nicht mehr die Christianisierung. Das liberale Imperium bringt das bürgerliche Gesetz und die Zivilisation. Es bringt die Freiheit und die Menschlichkeit. Es ist die Bürde des weißen Mannes, dies alles der ganzen Welt zu bringen. Weiterhin trägt man diese Bürde am liebsten in Ländern, die große Reichtümer haben und die man berauben kann. Die Freiheit bringt das Imperium heute vor allem in Länder, die Erdöl haben. Aber der Rechtfertigungsmechanismus bleibt im Wesentlichen der Gleiche wie der des christlichen Imperiums. Es sind Freiheitsapostel, die das Erdöl als den verdienten Lohn dafür an sich nehmen, dem Land die Freiheit gebracht zu haben, ganz gleich ob es sie gewollt hat oder nicht. Auch für die Freiheitsapostel ist Freiheit und Erdöl schlechterdings dasselbe und sie wissen sich als legitime Herren des geraubten Erdöls, weil sie wissen, dass sie den Ländern eine Freiheit bringen, die unendlich mehr wert ist als das Erdöl und die Kunstschätze die sie rauben. Freiheit ist hier einfach die andere Seite der Plünderung, sie ist Plünderung als Tugend. Daher sind die Plünderer und Räuber dieses liberalen Imperialismus so fromme Prediger der Freiheit. Da ist kein Widerspruch, denn hier ist die Freiheit selbst ja ein Wort für Plünderung. Wahrscheinlich ist diese Konstruktion nötig, um so viele Verbrechen gegen die Menschlichkeit ohne die geringsten Gewissensprobleme begehen zu können. Eine Zivilisation wie die unsere, die ein außerordentliches

moralisches Bewusstsein entwickelt hat, braucht ganz außerordentliche moralische Mechanismen, die es möglich machen, dieses moralische Bewusstsein außer Kraft zu setzen und es in Aggression zu verwandeln.

Die spanischen und die portugiesischen Eroberungen sind die letzten, die im Namen der Christenheit und ihrer Expansion durchgeführt wurden. Die nachfolgenden Kolonialismen operieren im Namen der Freiheit und tun es heute noch. Diese Kolonialismen sind jetzt prometheisch. Prometheus erscheint jetzt als Mensch, der sich die Aufgabe stellt, die Menschheit zu ihrem Wohl zu erziehen. Er zivilisiert die Erde und trägt dabei die Bürde des weißen Mannes, der immer sehr guten Lohn bekommt für die zivilisatorischen Dienste, die er der Menschheit leistet.

Die Moderne entwickelt sich vom Innern der Christenheit des christlichen Imperiums her, indem es diese aufbricht. Daher kommt das verdrängte Subjekt des Ursprungs des Christentums zurück. Tatsächlich ist die Geschichte des christlichen Imperiums bestimmt durch die ständige Wiederkehr dieses Subjekts, obwohl es immer wieder aufs Neue verdrängt oder versteckt wird. Aber mit der Renaissance kehrt dieses Subjekt auf einer ganz neuen Ebene zurück und wird ebenfalls auf einer ganz neuen Ebene wieder verdrängt. Mir scheint, dass diese Wiederkehr des verdrängten christlichen Subjekts als eines seiner Kostüme das Kostüm des Prometheus benutzt.

Mit dieser Wiederkehr des Subjekts in der Renaissance entsteht zum ersten Mal ein universaler Humanismus, der alle möglichen religiösen Verkleidungen durchbricht. Es verschwindet nicht die Religion, sondern sie wird umgewandelt in einen religiösen Kommentar dieses universalen Humanismus, der jetzt in säkularisierter Form gegenwärtig wird.

Bei Paulus hieß es: Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib (Gal 3,28). Dies ist das Subjekt, das mit dem Christentum entsteht. Aber der neue universale Humanismus geht darüber hinaus. Nicht nur: Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib. (Gal 3,28), sondern ebenfalls gibt es für dieses Subjekt nicht mehr Christen noch Atheisten, Buddhisten noch Muslime. Alle weiteren Konflikte der

Moderne tragen diesen Charakter und finden diese Ausweitung. Die religiösen oder atheistischen Konfessionen bekommen einen sekundären Charakter einer Subjektethik gegenüber, die autonom geworden ist.

Wenn Prometheus Mensch wird, wird der Mensch zum Prometheus

Mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wird dieses Subjekt in ein bürgerliches Individuum umgewandelt. Es entsteht ein bürgerlicher Humanismus, der, zumindest als Anspruch, die gleiche Universalität hat wie der Universalismus der Renaissance. Auch für diesen Universalismus des Individuums gilt, was Paulus gesagt hatte: Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Weib (Gal 3, 28) . Dies ebenfalls mit dem Zusatz: weder Christen noch Atheisten. Allerdings wird jetzt im Namen dieses bürgerlichen Individuums das menschliche konkrete und bedürftige Subjekt verdrängt. Das Individuum ist nicht Subjekt, sondern ist Eigentümer. Aber seinem Anspruch nach vertritt es die gleiche Universalität, die mit dem Subjekt entstanden war.

Dieser Universalismus des Individuums tritt mit der unendlichen Perspektive auf, die im Ursprung des Christentums stand. Der Universalismus des Individuums und daher auch des Marktes tritt mit dem Anspruch auf, Zentrum des Universums, der Geschichte und Gottes selbst zu sein. Er ist Eroberer und erobert die Erde und das Universum, die Geschichte und den Himmel. Daher ist seine Einkleidung die des Fortschritts. Dieser schließt die drei Formen der Eroberung des Unendlichen ein und bestimmt dadurch alle möglichen und zulässigen Sinnvorstellungen in Bezug auf das menschliche Leben. Damit ist auch der Raum für die Religionen bestimmt. Sie können ihn religiös ausfüllen, wenn sie wollen. Aber sie bestimmen ihn nicht. Sie können nur noch Diensthabende für dieses Ganze sein und das System ist frei, sie zu benutzen und zu missbrauchen oder auch nicht.

Dieser Universalismus des bürgerlichen Individuums ist nicht notwendig mit dem Mythos des Fortschritts verbunden, obwohl mit ihm zusammen entstanden. Der Mythos des Fortschritts hat in den letzten

hundert Jahren viele Risse bekommen und es entstand eine weitgehende Negation des entsprechenden bürgerlichen Humanismus. Diese Negation verbindet sich weitgehend mit der Philosophie von Nietzsche. Nietzsche streitet dem Prozess der Moderne jede aufsteigende Tendenz zu irgendeinem unendlichen Ziel hin ab und ersetzt ihn durch den Mythos der ewigen Wiederkehr; als Konsequenz wendet er sich gegen den korrespondierenden universalen Humanismus nicht nur des Individuums, sondern in allen seinen möglichen Formen. Aber entgegen seinem Willen kann er sich diesem Universalismus nicht einfach entziehen und bricht in eine Klage über diese seine Unmöglichkeit aus:

„Ewig kehrt er wieder, der Mensch, des du müde bist, der kleine Mensch‘ – so gähnte meine Traurigkeit und schleppte den Fuß und konnte nicht einschlafen....“

Allzuklein der Größte! – das war mein Überdruß am Menschen! *Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten!* – das war mein Überdruß an allem Dasein....“

Siehe wir wissen, was du lehrst: *daß alle Dinge ewig wiederkehren und wir selbst mit, und daß wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.*¹⁵

Er mündet in etwas ein wie das Paradox des Misanthropen: Ich verachte alle Menschen gleich, unabhängig von ihrer Klasse, ihrem Geschlecht, ihrer Rasse und ihrer Kultur. Die Negation des Universalismus mündet in einen umgekehrten Universalismus ein, so wie die Negation der menschlichen Gleichheit in eine umgekehrte Gleichheit einmündet.

Der Universalismus der Renaissance unterstreicht mit aller Kraft den Bruch mit dem Mittelalter und dem christlichen Universalismus. Aber es ist sehr sichtbar, dass das Subjekt, von dem aus dieser Universalismus gedacht wird, weder griechisch noch römisch ist. Es ist ein Ergebnis des Christentums selbst und entsteht als ein nicht-intentionaler Effekt der Entwicklung des vorhergehenden imperialen Christentums. Der Bruch, der geschieht, kann diese Kontinuität mit dem innerhalb des Christentums aufgebrochenen Subjekt nicht zum Verschwinden bringen. Dennoch, das Christentum ist hier so etwas wie eine Leiter, die notwendig ist, um zu diesem Universalismus des

¹⁵ Also sprach Zarathustra. Dritter Teil. Der Genesende. II, 465/466.

Subjekts zu kommen. Aber ist der Weg durchschritten, wird die Leiter überflüssig und verliert ihre zentrale Bedeutung. Man kann sie sogar wegwerfen.

Mit diesem Bruch erscheint der moderne Mythos des Prometheus; dieses Prometheus, der Mensch geworden ist, sodass der Mensch Prometheus wird. Man braucht einen Mythos, um den Bruch auszudrücken, aber die christlichen Mythen können dies jetzt nur noch in sehr beschränkten Grenzen tun. Hingegen ist Griechenland genügend weit entfernt, um mythische Bilder zur Verfügung stellen zu können, die die notwendigen gegenwärtigen Vorstellungswelten nicht begrenzen. Die großen Denker des Christentums des Mittelalters sind sehr viel direkter vom griechischen Denken abhängig als die Denker der Renaissance. Augustinus geht vom Neoplatonismus aus und Thomas von Aquin von Aristoteles. Sie wandeln dieses Denken um, bleiben aber in großer Abhängigkeit davon. Dies geschieht nicht in der Renaissance. Die griechische Kultur bleibt ein zentral wichtiger Vorgänger, aber sie ist ein Vorgänger. Und wenn jetzt moderne Demokratien entwickelt werden, haben sie eine völlig andere Dimension als es die griechische oder römische Demokratie hatte, auch wenn die modernen Demokratien – wie etwa die Jakobiner – es liebten, sich in eine römische Toga zu kleiden.

Dennoch drückt sich gerade die Renaissance mit Hilfe von Bildern aus, die aus der griechischen und römischen Kultur stammen. Diese Bilder erlauben einen „Verfremdungseffekt“, der eine Distanzierung von der vorhergehenden Christenheit und ihren Mythen erlaubt. Der Bruch mit dem Mittelalter ist gleichzeitig ein Bruch mit seinen religiösen Formen und Bildern und muss es sein, wenn jetzt eine Gesellschaft entsteht, die sich von interpersonalen Beziehungen her zu legitimieren beginnt, die jeder Theorie vorausgehen und die nicht mehr etablierte politische oder religiöse Autoritäten voraussetzen. Daher braucht man eine andere Vorstellungswelt und man findet die Elemente dazu in der griechisch-römischen Kultur. Aber es handelt sich um Elemente einer vorhergehenden Kultur, die, da sie überwunden sind, dazu benutzt werden können, neue Inhalte auszudrücken. Daher erscheint in den Biografien des Prometheus, wie sie seit der Renaissance geschrieben werden, die Geschichte der Moderne: ihr Mythos des Fortschritts, ihr Titanismus und ihre Krise. Für einen

Griechen in seiner Zeit wären diese Bilder völlig unerkennbar. Die neue Welt, die auftaucht, ist nicht nur „Amerika“, sondern alles was man macht und denkt ist jetzt neu.

Aus diesem Grunde kann der Mythos des Prometheus der große Mythos der Moderne werden. Seit dem 17./18. Jahrhundert wird er zum Mythos der bürgerlichen Gesellschaft. Er ist der Mythos ihrer Größe, aber ebenso ihrer Präpotenz und ihrer Krise. Mit den Golems, den Frankenstein und schließlich im Untergang der Titanic erscheint bereits ihr Scheitern. Im Faust von Goethe, der ebenfalls ein prometheisches Werk ist, wird bereits dieses Scheitern sichtbar und gezeigt. Ebenso ist die Philosophie Nietzsches Zeuge dieses Scheiterns. Und vom 20. Jahrhundert an wird die Figur des Prometheus immer mehr banal, während der große Mythos des Fortschritts bürokratisiert wurde und in den Primitivismus der vom Weltwährungsfonds geförderten Wachstumsraten einmündete.

Der Prometheus von Marx und die Ethik des Subjekts

Mir scheint, dass in dieser Situation der Prometheus von Marx zentrale Bedeutung bekommt. Dieser Prometheus ist sehr verschieden von allen vorherigen. Ich habe bereits gezeigt, wie der Prometheus des frühen jungen Marx eine Unterscheidung der Götter durchführt, die in keinem der anderen Prometheus-Mythen auftaucht. Er spricht ein Urteil aus gegen alle Götter im Himmel und auf der Erde, die nicht den Menschen – dieses seiner selbst bewusste Sein – als höchste Gottheit anerkennen. Es handelt sich um den Menschen als „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“. Es handelt sich dann darum, dieses Wesen als die oberste Gottheit anzuerkennen, die erniedrigt ist. Und wenn Marx aufhört, von diesen Göttern und ihrer Unterscheidung zu sprechen, spricht er in Bezug auf dies erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Wesen als das höchste Wesen für den Menschen.

Dieses erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Wesen ist als Arbeiter der Prometheus von Marx:

„Das Gesetz endlich, welches die relative Überbevölkerung oder industrielle Reservearmee stets mit Umfang und Energie der Akkumulation im Gleichgewicht hält, schmiedet den Arbeiter fester an das Kapital als den *Prometheus* die Keile des Hephästos an den Felsen.“¹⁶

An den Felsen geschmiedet, lebt dieser Prometheus sein Martyrium. Es ist der Prometheus, von dem Marx gesagt hat: Prometheus ist der vornehmste Heilige und Martyrer im Philosophischen Kalender. Das Martyrium dieses Prometheus ist das Martyrium des erniedrigten, geknechteten, verlassenen, verächtlichen Wesens:

„In der Agriculture, wie in der Manufaktur erscheint die kapitalistische Umwandlung des Produktionsprozesses zugleich als Martyrologie der Produzenten, das Arbeitsmittel als Unterjochungsmittel, Exploitationsmittel und Verarmungsmittel des Arbeiters, die gesellschaftliche Kombination der Arbeitsprozesse als organisierte Unterdrückung seiner individuellen Lebendigkeit, Freiheit und Selbständigkeit.“¹⁷

Durch seine Verwandlung in einen Automaten tritt das Arbeitsmittel während des Arbeitsprozesses selbst dem Arbeiter als *Kapital* gegenüber, als tote Arbeit, welche die lebendige Arbeitskraft beherrscht und aussaugt.¹⁸

Es ist ein Prometheus, dem die lebendige Arbeit ausgesaugt wird, und das Kapital ist der Adler des Zeus.

Dieser Marxsche Prometheus ist an den Felsen gefesselt. Natürlich hat er einen Adler, der sein Blut saugt, indem er seine Leber verschlingt, und dieser Adler hat einen Zeus, der ihn schickt. Im Buch von Luri erscheinen viele verschiedene Adler. Vorwiegend handelt es sich in den Biografien des Prometheus um den Adler, der verstanden wird als menschliche Unruhe oder als Sorge im Sinne von Heidegger. Cicero interpretiert den Adler als den menschlichen Körper, der die Seele quält (s. Luri, S. 64) . In späteren Biografien des Prometheus kann es auch die Liebe sein.

Wenn man sich den Adler als Unruhe oder Sorge vorstellt, erscheint aber nicht die eigentliche Sorge, auf die Marx zielt, nämlich die Sorge, als „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“ behandelt zu werden.

¹⁶ Marx, Karl, Das Kapital, 1. Bd., MEW Bd. 23, S. 675.

¹⁷ A. a. O., S. 528/529.

¹⁸ A. a. O., S. 446.

Der Adler von Cicero ist ganz konträr zu dem Adler von Marx. Bei Marx wird der Körper des Prometheus gefoltert, und zwar durch ein System, das in der Moderne im Namen des Gesetzes operiert – dessen Basis das Wertgesetz ist. Der Adler des Cicero hingegen ist eine Körperlichkeit, die die Seele foltert. Es ist sichtbar, dass Cicero im Namen von Herren und Besitzern spricht, die sich gefoltert fühlen durch den Druck der körperlichen Bedürfnisse der von ihnen Beherrschten. Marx, im Gegenteil, spricht im Namen jener Beherrschten, die von den Herren erniedrigt, geknechtet, verlassen und verachtet sind.

Die psychoanalytischen Interpretationen des Adlers, die Luri erwähnt, entstehen vor allem in der Richtung des Arguments von Cicero. Es erscheinen daher die nicht gezähmten Instinkte, die das Ich quälen, und der Adler ist eben die Symbolisierung der Zähmung jener Instinkte, die gezähmt werden müssen. Aber dies bringt keineswegs den Gesichtspunkt des Prometheus von Marx zum Verschwinden. Bei Marx ist die Sicht einfach umgekehrt: Indem das Ich und die Autorität diese Zähmung der Instinkte durch das Gesetz und seine Erfüllung durchführen, verwandeln sie die Körperlichkeit in eine erniedrigte, geknechtete, verlassene, verächtliche Körperlichkeit.

Zeus schickt den Adler. Zeus ist die Herrschaftsmacht in ihrer divinisierten Form. Der Adler foltert den Prometheus, aber Zeus zwingt ihn, es zu tun. Zeus schickt den Adler. Der Prometheus von Marx weiß, dass es die Herrschaftsmacht ist, die ihm den Adler schickt. In dem folgenden Zitat, das an einem zentralen Ort des Kapitals von Marx erscheint, wird dieser Zeus ins Auge gefasst, obwohl er jetzt als die alte „Seekönigin“ bezeichnet wird:

„Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik.“

„Acerba fata Romanus agunt, Scelusque fraternae necis.“ (Horaz)¹⁹
(Ein schweres Geschick verfolgt die Römer, nämlich das Verbrechen des Brudermords.)

Es erscheinen zwei Bezugnahmen auf die Römerzeit. Die erste ist die Bezeichnung Seekönigin. In der Antike war dies einer der Namen

¹⁹ Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 1, MEW Bd. 23, S. 740.

des römischen Imperiums. In der Zeit von Marx war es das britische Imperium, das diesen Namen übernommen hatte. Der Unterschied ist leicht zu sehen. Rom war die Seekönigin des Mittelmeers und nicht mehr. Großbritannien als Seekönigin ist die Königin aller Meere der Welt – oder behauptet es zu sein. Es ist universale Königin im Vergleich zu einem Rom, das lokale oder provinzielle Königin ist.

Die andere Bezugnahme befindet sich im Zitat von Horaz, das Marx vorstellt. Dieses Zitat enthüllt etwas, das seit der Renaissance für alle Bezugnahmen auf die griechische und römische Antike gilt. Sie schließen eine grundsätzliche Umwertung ein. Tatsächlich sagt Horaz nicht das, was Marx aus ihm herausinterpretiert: Er sagt es nicht, obwohl er es sagt. Das Zitat von Horaz ist Teil eines längeren Gedichts. Im Kontext dieses Gedichts bezieht sich der Verweis auf das schwere Geschick, das die Römer verfolgt und das das Verbrechen des Brudermords ist, auf die Bürgerkriege, die Rom erschütterten seit der Rebellion des Catilina bis zum Aufstieg des Kaisers Augustus zur Herrschaft. Es ist eine Periode innerer Bürgerkriege. Bei Horaz sind die Römer unter sich Brüder, während für ihn die unterworfenen Völker keineswegs als Brüder gelten und der Mord an ihnen nicht als Brudermord gilt.

Marx interpretiert das Gedicht außerhalb dieses Kontextes und gibt ihm eine andere Bedeutung. Der Brudermord besteht jetzt im Mord an den Unterworfenen des Imperiums. Die Bürgerkriege sind nicht mehr als die Konsequenz. Dieser Brudermord untergräbt das Imperium, das jetzt für den Prometheus von Marx das britische Imperium ist, so wie es heute für uns das Imperium der USA ist, das die neue alte Seekönigin ist. Der Brudermord, auf dem das Imperium gründet, ist nicht nur der Mord an diesem Bruder. Er wendet sich gegen das Imperium selbst zurück, verurteilt es und zerstört es schließlich von innen her. Der Brudermord mündet in den Selbstmord des Mörders ein.

Der Zeus, der vom Olymp aus den Adler schickt, um Prometheus zu foltern, bereitet dadurch seinen eigenen Tod vor. Im griechischen Prometheusmythos weiß Zeus, dass seine Herrschaft bedroht ist, obwohl er die Bedrohung nicht kennt und ihren Zeitpunkt nicht weiß. Prometheus kennt das Geheimnis, gibt es aber nicht preis. Jetzt gibt der Prometheus von Marx das Geheimnis preis. Zeus wird stür-

zen als Konsequenz der Aktion von Folter und Mord von Seiten des Adlers, den Zeus selbst dem Prometheus geschickt hat, um ihn zu foltern.

Die falschen Götter, über die der Prometheus von Marx seinen Urteilsspruch erlässt, werden stürzen, weil der Mord, den sie begehen, in ihren eigenen Selbstmord einmündet.

Natürlich ist dieser Prometheus von Marx, den ich hier zu präsentieren versuche, eine Rekonstruktion von den vielfachen Elementen aus, die bei Marx nur stückweise entworfen sind. Dennoch glaube ich, dass hier zusammengefasst ist, was Marx als seinen Prometheus darstellt.

Das System des sakralisierten Marktes

Das System stellt sich selbst immer sehr nüchtern als zweckrationales Gebilde vor. Aber dennoch trägt es immer einen sakralen Schleier. Marx kritisiert diese Tatsache in seiner Einleitung in die Rechtsphilosophie von Hegel von 1844. Aber es handelt sich eben nicht nur um die Kritik am Hegelschen System. Auch unser gegenwärtiges System präsentiert sich immer auch als eine sakrale Überwelt, die sich ganz legitim über den Willen der Menschen stellt und alles Recht hat, das zu tun. Das kann man durchaus ebenso bei Luhmann zeigen, wenn er nachweist, dass das Subjekt außerhalb des Systems steht und vom System ausgeschlossen ist. Ich möchte dies aber gerade an Hand von einem Zitat von Hayek zeigen, auch wenn dieses ein bisschen lang ausfällt, weil er der heute noch wichtigste Repräsentant des Neoliberalismus ist. Hayek greift auf einen ganz spezifischen Typus von Sakralisation zurück:

„Es gibt weder im Englischen noch im Deutschen ein normal gebrauchtes Wort, das auf adequate Weise ausdrückt, was das Wesen einer extensiven Ordnung ist, noch dafür, warum ihr Funktionieren mit den rationalistischen Ansprüchen in Widerspruch steht. Der Terminus ‚transzendente‘, der einzige, der im Grunde hierfür adequat wäre, ist derartig oft mißbraucht worden, daß sein Gebrauch nicht mehr empfehlenswert ist. In seinem wörtlichen Sinn hingegen spielt dieses Wort auf das an, was

sich jenseits aller Grenzen unserer Vernunft, unserer Absichten, unserer Vorschläge und unserer Empfindungen befindet. Daher wäre dieses Wort anwendbar auf etwas, das fähig ist, Informationsmengen hervorzu- bringen und zu verarbeiten, wie sie jedes persönliche Fassungsvermögen oder eine jede singuläre Organisation nicht nur nicht aufnehmen, son- dern sich nicht einmal vorstellen können. In seinem religiösen Aspekt, wird diese unsere Interpretation wiedergespiegelt durch jenes Wort aus dem Vaterunser, das sagt: ‚Dein Wille geschehe (und nicht der Meinige) wie im Himmel als auf Erden‘, und ebenfalls in dem Zitat aus dem Evangelium: ‚Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch er- wählt und euch dazu bestimmt, daß ihr hingehet und Frucht bringt und eure Frucht bleibe...‘ (Joh 15, 16) Dennoch, eine transzendente Ord- nung, die strikt auf den natürlichen Bereich begrenzt ist (das heißt, die nicht die Frucht irgendeiner übernatürlichen Intervention ist), was eben bei einer evolutiven Ordnung der Fall ist, hat nichts zu tun mit diesem Animismus, der die religiösen Vorstellungen beherrscht, das heißt, mit dieser Idee, daß es ein einziges Sein ist, das Intelligenz und Willen hat (das heißt: ein allwissender Gott), der letztlich die Ordnung und die Kontrolle sichert.“²⁰

Das System, über das Hayek spricht, ist das Marktsystem. Es stellt für Hayek eine Transzendenz im Verhältnis zu allem menschlichen Handeln dar. Insofern fordert es ganz strikte Unterwerfung. Hayek erklärt diese Unterwerfung mit Hilfe von Bibelzitaten, die gerade von der christlichen Orthodoxie ganz so benutzt werden, wenn es gilt, ihre eigene Autorität zu legitimieren. Daher machen diese Zitate auf- merksam. Sie sakralisieren ohne Zweifel das System, aber Hayek be- steht darauf, dass er diese Sakralisierung nicht etwa als religiöse – er sagt: animistische – Sakralisierung versteht. Tatsächlich handelt es sich um eine metaphorische Bezugnahme, die an die Aufklärung an- schließt und dennoch den Marktmechanismus zu sakralisieren vermag. Auf diese Weise distanziert er sich von dem, was er den religiö- sen „Animismus“ nennt, der dem System eine substantielle Existenz mit eigenem Willen geben würde. Hayek stellt ein System vor, das nicht solch ein substantielles Subjekt sein soll, sondern ein substituti-

²⁰ Hayek, Friedrich A.: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unbióm Editorial, Madrid, 1990, S. 125/126 (*The fatal conceit: The Error of Socialism*. [The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I, Chicago University Press, 1988]).

ves Subjekt, dessen absolute Autorität aus dem Marktmechanismus selbst abgeleitet wird.

Daher verwandelt er das System in etwas, das rein als solches legitim ist und außer seinem Funktionieren weiter keine Legitimität braucht. Was Hayek hier vorstellt, ist eine „als ob“-Göttlichkeit, ein „als ob“-Subjekt als substitutives Subjekt. Ausdrücklich bezieht er sich öfters auf die Philosophie des „als ob“ von Vaihinger. Es handelt sich um eine Argumentation, die selbst ein Produkt der Post-Renaissance ist, die notwendig ist, um einen Universalismus des Systems zu begründen, der unabhängig ist von jedwedem religiösen Glauben. Er will nicht einen allwissenden Gott, aber sehr wohl besteht er darauf, ein System, das das Marktsystem ist, zu vertreten, das einen Regulationsmechanismus darstellt, der so gut funktioniert, „als ob“ er allwissend wäre. Er spricht in Bezug auf diesen Mechanismus sogar von einem Wunder, aber auch dies hat den Sinn, er sei „als ob“ er ein Wunder wäre.

Das Ergebnis Hayeks ist wie zu erwarten. Es ist die Forderung nach Unterwerfung unter das System und der Mitarbeit mit ihm, ohne irgendwelche Konsequenzen einer solchen Haltung in Betracht zu ziehen. Die Marktgesetze sind absolute Regeln, die das System organisieren und die die Verantwortung ganz ohne den Menschen tragen. Alles andere wäre Hybris, Stolz und Rebellion. Hayek kommt ganz zum gleichen Ergebnis, zu dem Augustinus vor ihm kam und das ich oben kommentiert habe: Vergöttlichung durch Partizipation und nicht durch Rebellion oder Kritik. Hayek sagt dasselbe nur mit anderen Worten:

„...auf der einen Seite der im Wesen demütige Individualismus, der sich bemüht, so gut wie möglich die Regeln zu verstehen, nach denen die Bemühungen der Einzelnen zusammengewirkt haben, um unsere Zivilisation hervorzubringen, und der aus diesem Verständnis heraus hofft, Bedingungen schaffen zu können, die weiterer Entwicklung günstig sind; und auf der anderen Seite die Hybris des Kollektivismus, die auf die bewußte Lenkung aller Kräfte der Gesellschaft abzielt.“²¹

Auf dieses so gesehene kapitalistische System antwortet Marx ebenfalls mit nüchternen und theoretischen Argumenten. Er analy-

²¹ Hayek, Friedrich A. von: Mißbrauch und Verfall der Vernunft. Ein Fragment. Salzburg, 1979, S. 126.

siert das System vom Gesichtspunkt der menschlichen Arbeit aus und konstruiert es theoretisch als Kreislauf. Der Arbeiter-Produzent, der die soziale Arbeitsteilung entwickelt, entwickelt gleichzeitig den Markt als Medium der Koordination dieser Arbeitsteilung, aber er tut es auf eine indirekte und nicht-intentionale Weise:

„In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur bestätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer.“²²

Dieser Markt entwickelt sich als System der Ware, des Geldes und des Kapitals und wird zu einer Machtinstanz über die Produzenten selbst, die ihn hervorgebracht haben. Als Ergebnis werden sie von ihm abhängig. Alles dies ergibt sich aus der formalen Rationalität des Handelns und aus einer Legalität, die als Basis die Vertragsfreiheit hat. Der Eigentümer bekommt jetzt eine willkürliche Macht, ohne dass diese Willkür den Rahmen der formalen Legalität, die auf Vertragsfreiheit gegründet ist, verletzen würde. Daher fühlt der Eigentümer sich frei. Dennoch wird jetzt der Produzent in „ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen verwandelt“. Aber nicht nur wird jetzt der Produzent in ein Ausbeutungsobjekt verwandelt, sondern die Natur, die der Gegenstand der menschlichen Arbeit ist, wird im gleichen Sinne umgewandelt. Es ergibt sich ein System, über das Marx sagen kann: auch diese Transformation in Ausbeutungsobjekte ist ein indirekter Effekt des Markthandelns, der häufig ebenfalls nicht-intentional ist:

„Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“²³

Es handelt sich folglich um einen Mord, der, seiner Tendenz nach, in Selbstmord einmündet.

Der Kreislauf, der vom Produzenten zum Markt führt und dadurch die erweiterte Produktion möglich macht, hat also einen dop-

²² Marx, Karl: Das Kapital, Bd. 1, MEW, Bd. 23, S. 101.

²³ A. a. O., S. 528/530.

pelten Effekt. Auf der einen Seite bringt er den Markt als indirekten und insofern unvermeidlichen Effekt hervor, denn nur in der Form der Warenproduktion können die wachsenden Produktivkräfte innerhalb der sozialen Arbeitsteilung koordiniert werden. Aber auf der andern Seite verwandelt sich das so geschaffene System in ein Herrschaftssystem, das den Produzenten, von dem alles ausging, in ein ausgebeutetes und verachtetes Wesen verwandelt. Auch dies geschieht als indirekter Effekt und ist daher unvermeidlich in dem Grade, in dem das System sich als System des totalen Marktes totalisieren kann. Dies ist genau das, was die heutige Globalisierungsstrategie verfolgt.

Es ist leicht, diesen Zusammenhang in den mythischen Metaphern des Prometheusmythos auszudrücken, wie Marx dies tut. Indem Prometheus sich das Feuer aneignet, entfesselt er den Prozess der Entwicklung der Produktivkräfte. Er schafft ein System der Koordination der sozialen Arbeitsteilung, das sich in eine Macht verwandelt, die ihn in ein gefoltertes und ausgebeutetes Wesen verwandelt. Solange aber diese Verwandlung für diesen Prometheus nicht transparent und verstehbar wird, interpretiert er das System als Gott – es wird zum Zeus. Das transzendente Sein, über das Hayek in dem obigen Zitat fantasiert, ist dieses zum Zeus gewordene System, und als solches ein falscher Gott. Indem der Produzent sich diesem falschen Gott unterwirft, schickt dieser ihm den Adler, der ihn foltert und quält, und hat die Legitimität es zu tun. Zeus bestraft den Raub des Feuers, was immer dies dann bedeuten mag.

Die herrschende Klasse hingegen wird sich jetzt als titanischen Prometheus interpretieren, für den der Adler die „Unruhe“, die Presion, die Sorge ist. Sie wird in dieser Sicht als indirekter Effekt ihres eigenen Gigantismus, den sie zu akzeptieren hat, ihr „Stress“. Sie fühlt sich frei, wenn sie den andern ausbeuten und verachten kann, auch wenn sie als Konsequenz sich selbst ausbeuten und verachten muss. Diese herrschende Klasse, wenn sie sich als den an den Felsen gefesselten Prometheus versteht, sieht den Adler als die Macht an, die sie nur sichern kann, indem sie sich selbst opfert.

Dies ist tatsächlich das System in dem wir leben. Allerdings fetischisiert sich das System, indem es sich vergöttlicht, wodurch die

enge Verbindung mit den indirekten oder auch nichtintentionalen Effekten des Handelns unsichtbar gemacht wird. Der Mensch scheint dazu verdammt zu sein, sich zu unterwerfen und diese Unterwerfung zu erleiden. Er hört auf, Subjekt seines eigenen Lebens zu sein. Marx spricht in diesem Zusammenhang von der fetischisierten „Alltagsreligion“.

Freiheit gegenüber diesem System zu erlangen, impliziert die Kritik der Religion. Es ist die Kritik der Götter dieser Erde, soweit sie nicht das menschliche Subjekt als oberste Gottheit anerkennen. Diese Freiheit impliziert die Ethik des Subjekts. Es gibt keine Freiheit ohne die Erlangung der Fähigkeit, diesen Kreislauf zu kanalisieren und zu kontrollieren, um den Produzenten als Zentrum, um das dieser Kreislauf sich drehen müsste, zurückzugewinnen.

Das Gesetz als Gefängnis des Körpers

Es ergibt sich, dass der Prometheus, wie Marx ihn vorstellt, ziemlich einzigartig ist und den Charakter einer Antwort auf alle vorhergehenden Prometheusvorstellungen hat.

Es ergibt sich, dass hier eine Position auftaucht, die den Charakter eines Schlüssels zum Verständnis des Marxschen Prometheus darbietet. Es handelt sich um eine Art Umkehrung (Inversion) einer platonischen Konzeption, nämlich der Vorstellung, dass der Körper das Gefängnis der Seele ist. Die Seele wird vorgestellt, als ob sie verbannt worden ist und der Körper ist der Ort, an dem sie gefangen gehalten wird. Cicero selbst versteht, wie wir vorher sahen, den Adler des Prometheus als den Körper, der die Seele foltert und quält. Bei Marx erscheint jetzt die Umkehrung dieser Umkehrung: Das Gesetz – bei Marx ist es das Wertgesetz – ist das Gefängnis des Körpers. Prometheus ist durch das Gesetz an den Felsen gefesselt und der Adler ist daher der Folterer, der vom Gesetz geschickt worden ist. Das Gesetz ist ein Käfig und eine Befreiung kann es nur geben in Beziehung zu diesem Gesetz.

Es fällt sofort auf, dass dieser Schlüssel zum Verständnis des Marxschen Prometheus nicht griechisch ist. Wir finden diesen Schlüssel vorher gerade im Ursprung des christlichen Subjekts, ob-

wohl noch in seiner religiösen Ausstattung. Man kann das Subjekt von Paulus und die Ankündigung der körperlichen Auferstehung nur auf dem Hintergrund dieser Umkehrung verstehen. Befreiung bedeutet hier bereits die Befreiung des Körpers gegenüber dem Gesetz, obwohl die christliche Orthodoxie diese Position wiederum gegen den Körper umkehren wird. Paulus drückt diese körperliche Befreiung sehr deutlich aus, obwohl er häufig auch wieder in seinen Vorstellungen ambivalent ist. So wird bei Paulus die Umkehrung in folgendem Zitat sichtbar, das sehr direkt von der Befreiung des Körpers spricht, gegen die platonische Befreiung der Seele vom Körper:

„Und nicht nur das, auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes besitzen, auch wir seufzen in uns selbst in der Erwartung der Erlösung unseres Leibes.“ (Röm 8,23)

Hier geht es darum, den Körper aus seinem Gefängnis zu befreien, während das griechische Denken die Befreiung *vom* Körper sucht, was in der Gnosis seinen extremen Ausdruck findet. Diese Befreiung des Körpers ist seit der Renaissance ein zentrales Element in der Entwicklung der Moderne. Es ist dies so, obwohl im modernen Denken häufig die Befreiung der Körperlichkeit ersetzt wird durch die unbegrenzte Befreiung der Verfolgung von materiellen Interessen, die gerade mit dem Markt und seinem Wertgesetz ein neues Gefängnis für den Körper begründet.

Wenn Marx das Subjekt zurückgewinnt, so tut er es gegenüber diesem neuen Gefängnis für den Körper, das das System des Marktes ist. Indem er dies allerdings tut, universalisiert er das körperliche und bedürftige menschliche Subjekt über alle seine religiösen Einkleidungen hinaus. Dieses Subjekt ist jetzt so universal wie die vorgebliche Universalität des Marktes.

Marx ist nicht der Einzige, der das Marktsystem als Gefängnis des Körpers diagnostiziert, Max Weber sagt etwas ganz Entsprechendes, wenn er vom Kapitalismus als dem „stählernen Gehäuse“ spricht. Max Weber ist nicht so oberflächlich wie es Hayek ist und wie es die Neoliberalen von heute sind, die den Markt und den Kapitalismus als Reich der Freiheit feiern.²⁴ Dennoch zieht er nicht den Schluss, den

²⁴ In Uruguay unter der Diktatur der Nationalen Sicherheit hieß das zentrale Gefängnis, in dem die politischen Gefangenen gefoltert wurden, La Libertad. Man nutzte

Marx zieht, wenn er den Menschen als das höchste Wesen für den Menschen erklärt. Weber vermeidet dies durch seine fatalistische Haltung. Er feiert den Kapitalismus nicht, sondern sieht ihn mit unbegrenztem Fatalismus an. Daher mündet er in eine fatalistische Ethik der grenzenlosen Unterwerfung ein, die er der Ethik des Subjekts entgegenstellt, wie sie sich aus dem Marxschen Denken ergibt. Weber nähert sich bereits dem an, was das heutige Marktsystem ebenfalls zu predigen pflegt: Es gibt keine Alternative. (TINA: There is no alternative, wie es Margret Thatcher zu sagen pflegte).

Marx stellt sich in seiner Zeit solchen Fatalismen entgegen, indem er aus dem Prometheus des Äschilos die Worte zitiert, die Prometheus in diesem Drama an Hermes, den Götterboten des Zeus richtet, der ihn überzeugen will, sich dem Willen des Zeus zu unterwerfen, indem er mit der (angesichts der Tatsache, dass Prometheus an den Felsen gefesselt ist, offensichtlichen) Fatalität seiner Situation argumentiert:

Mit deinem Frondienst möcht' ich dies mein Jammerlos/ Vertauschen nimmer, hör es deutlich, nimmermehr!/ Ja schöner ist es, da dem Fels fronhaft zu sein,/ Denn Vater Zeus zu dienen als ein Bote treu. (Äschylus, Prometheus.)²⁵

Dieser Prometheus, sowohl der des Äschilos als auch der von Marx, unterwerfen sich nicht, auch wenn es wahr sein sollte, dass es keine Alternative gibt und dies eine fatale Tatsache wäre. Er entdeckt seine Würde jenseits jeden Erfolgskalküls. Aber gerade deshalb kann er die Alternative entwickeln, soweit es sie gibt. Max Weber hingegen macht sich selbst zum Götterboten und Götterdiener des Zeus und

den Zufall aus, dass die Stadt, wo sich das Gefängnis befand, La Libertad hieß. Im Konzentrationslager von Guantanamo haben die Militärs der USA folgendes Lösungswort: "Honor bound to defend freedom" (Die Ehre verpflichtet die Freiheit zu verteidigen). Der Soldat, der bewacht, sagt: "Honor bound" und derjenige, der eintreten will, sagt "to defend freedom". Daraufhin geht das Tor auf (gemäß Neue Zürcher Zeitung, Zürich, 28.9.03, S. 22) Die Nazis schrieben über den Eingang von Konzentrationslagern: „Arbeit macht frei“. Die neoliberale Sprache mündet in die totalitäre Sprache ein. Sie enthüllt damit, was geschieht. Die Freiheit, von der Bush ständig redet, ist tatsächlich ein „stählernes Gefängnis“. Die ist richtig in einem doppelten Sinn: Die Gefängniszellen von Guantanamo sind tatsächlich aus Stahl gebaut, sodass der Gefangene keine Zeichen in ihre Wände kratzen kann.

²⁵ Von Marx zitiert in seinem Prolog zu seiner Doktorthese in MEW, I, S. 385.

fordert auf, sich zu unterwerfen und nennt diese Unterwerfung sogar „Verantwortungsethik“. Sie ist tatsächlich eine Ethik der Verantwortungslosigkeit. Nichts kann dadurch legitimiert werden, dass es angeblich fatal und daher unvermeidlich ist. Nicht einmal der Tod wird legitim und annehmbar nur deswegen, weil er unvermeidbar ist, eine Fatalität ohne Ausweg. Unsere heutigen Götterboten des Zeus verlangen die Unterwerfung von Menschen, die sie ein Sein zum Tode nennen. Aber der Mensch ist ein Sein zum Leben, das von einem Tod durchzogen ist, der Ergebnis einer Fatalität ist. Aber er ist nicht ein Sein zum Tode oder zu einer ewigen Wiederkehr des Gleichen, was nur andere Ausdrücke sind für die Unterwerfung unter den Tod.

Diese gleiche Situation sehen wir auch im Falle des Todes Jesu. Vor seinem Tod und wohl wissend, dass es für ihn keinen Ausweg mehr gab denen gegenüber, die ihn töten wollten, zog er sich, wenn wir dem Text folgen, auf den Ölberg zurück. Dort überkam ihn die große Angst und er schwitzte Blut. Seinem Gott-Vater gegenüber sagte er: Dein Wille geschehe. Die Orthodoxie interpretiert dies in dem Sinne, dass die Kreuzigung Jesu der Wille Gottes war und Gott selbst diesen Tod wollte. Der Text aber ist anders und dies sieht man besonders klar in den Dialogen mit Pilatus, von denen das Johannes-evangelium berichtet. Das, worum es geht, ist etwas anderes: Unabhängig davon, ob man ihn tötet oder nicht, wird Jesus seinen Weg weitergehen. Dadurch vertritt er sein Recht gegenüber der Ungerechtigkeit seines Todes. Dies zu tun, ist der Wille des Vaters und sein Gehorsam. Es ist der Gehorsam des Menschen als Subjekt, dessen Gott seine höchste Gottheit im Menschen hat, der sich selbst erkennt und anerkennt. Daher befindet sich Jesus ganz in der Situation, in der sich der Prometheus des Äschilos befindet, und er nimmt die gleiche Position ein. Er lehnt das Heil als Ergebnis der Unterwerfung und der Knechtschaft ab: Gott ist Mensch geworden. Die christliche Orthodoxie hat sich an die Seite des Zeus gestellt und spricht mit der Stimme des Götterboten Hermes. Hierin folgt ihr dann die liberale Orthodoxie und die marxistische ebenfalls, wenn sie ihr respektives System als die höchste Gottheit vorstellen.

Diese Bestätigung des Subjekts mündet mit den bereits zitierten Worten von Marx in eine Ethik ein: dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes,

ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Es setzt ein anderes Urteil voraus, nämlich: Ich bin, wenn du bist.

Dies ist die Ethik der Selbstverwirklichung des Menschen durch die Bestätigung seiner Subjektivität. Dies ist die Selbstverwirklichung, die wir in Äschilos noch nicht finden. Aber wir finden sie in den Ursprüngen des Christentums. Jetzt tritt sie erneut auf, aber in einer universalen Formulierung, die über jede religiöse Formulierung hinausgeht.

Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Die Wurzel des Menschen ist der Mensch selbst. Was hier als Wesen bezeichnet wird ist weder ein Naturrecht noch ein Werte-a priori. Es ist die Bestätigung des Menschen als Subjekt, die ihre Spezifizierung bekommt vom Erlebnis der Verletzung seiner Menschenwürde und der Forderung nach ihrer Geltung. Es wird zu dieser Forderung immer damit, dass der Mensch sich diesen Verletzungen seiner Würde nicht unterwirft, sondern ihnen entgegentritt. Aber dass es sich um Verletzungen der Menschenwürde handelt, weiß man nicht a priori, sondern entdeckt man. Vom Standpunkt des Herrschaftssystems aus gesehen, werden alle die Verletzungen der Menschenwürde als fatale Notwendigkeit der Existenz des Systems und daher der Ordnung dargestellt. Sie werden als Bedingungen des Funktionierens des Systems verstanden und folglich als notwendige Voraussetzungen eben der Menschenwürde, deren Verletzung der Mensch als Subjekt anklagt. Das Subjekt stellt sich diesen Verletzungen entgegen, indem es die scheinbare oder wirkliche Fatalität des Geschehens dieser Verletzungen als letzte Instanz verweigert. Daher entwickelt es spezifische Forderungen gegenüber diesen Verletzungen der Menschenwürde, die es dann als Menschenrechte ausdrückt und die dann sogar legalisiert werden können. Sind diese Forderungen einmal legalisiert, sind die Verletzungen dieser Forderungen illegal. Aber die Illegalität ist nicht ihr Wesen. Schon bevor diese Forderungen als Menschenrechte legalisiert werden, ist ihre Verletzung eine Verletzung der Menschenwürde und als solche ein Delikt. Die Menschenrechtsverletzungen sind nicht ein Delikt, weil sie irgendein Gesetz verletzen, sondern sie sind Delikt ganz unabhängig davon, ob die Menschenrechte durch irgendeine Legalität anerkannt worden sind. Das Gesetz illegalisiert etwas, das auch ohne dieses Gesetz illegitim ist und daher ein Delikt implizieren kann. Diese Menschenrechte werden entdeckt, ohne dass

sie als Essenzen bereits vorhanden wären. Sie werden entdeckt dadurch, dass man ihre Verletzung als Verletzung der Menschenwürde erlebt. Insofern werden sie a posteriori entdeckt, nämlich von ihren Effekten her. Daher entdeckt man ebenfalls a posteriori, dass es diese Menschenwürde a priori gibt. Daher werden die Menschenrechte im Alltagsleben entdeckt. Das was a priori ist, enthüllt sich a posteriori. Sind die Menschenrechte einmal entdeckt und dann gefordert, haben sie eine Gültigkeit a priori, die jeder Gesetzlichkeit vorausgeht. Aus diesem Grund handelt es sich nicht um ein Naturgesetz und auch nicht um eine Liste von Rechten, die a priori deduzierbar wäre. Daher haben die Menschenrechte eine Geschichte, in der sie entstehen und in der sie sich ändern.

Indem Marx diese Ethik des körperlichen, des bedürftigen und des verletzbaren Subjekts formuliert, spricht er von einem neuen kategorischen Imperativ. Es handelt sich um eine Antwort auf die Kantsche Ethik der Kritik der praktischen Vernunft. Diese Ethik ist eine Ethik des Gesetzes und von Normen. Der kategorische Imperativ von Kant definiert die ethische Handlung als eine Handlung der Erfüllung von universalen Normen. Ausdrücklich stellt Kant die Erfüllung dieser abstrakten Normen über das menschliche Leben selbst: *fiat iustitia, pereat mundus* (dass Gerechtigkeit sei – im Sinne der Erfüllung von formalen Normen –, auch wenn die Welt darüber zugrunde geht). Dies ist sein Rigorismus. Die Autonomie der Kantschen Ethik ist eine Autonomie von Gesetzen und Normen, die die Autonomie des Menschen ausschließt. Sie wandelt den Menschen um in einen Diener des Gesetzes des kategorischen Imperativs. Die Ethik hingegen, die Marx zurückgewinnt, ist eine Ethik der Autonomie des Menschen als körperlichem und bedürftigem Subjekt. Daher spricht sie die Souveränität des Menschen den Gesetzen gegenüber aus. Sie bringt nicht die Abschaffung der Gesetze, sondern wandelt sie um in Stützen des Lebens des menschlichen Subjekts. Gesetze haben keinen Wert in sich, sind aber notwendig in dem Sinne, in dem für den Krüppel die Krücken notwendig sind. Sie müssen sich anpassen, damit das Leben des Menschen als Subjekt möglich ist und haben ihre Berechtigung ganz ausschließlich in Bezug auf dieses Leben.

Die Kantsche Ethik ist eine statische Ethik, da sie eine deduktive Ethik ist. Die marxsche Ethik hingegen ist eine Ethik der Transformation und des Wandels: mit dem kategorischen Imperativ, alle Ver-

hältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Es ist die Aufforderung, jedes Gesetz und jede Institution zu verändern oder zu suspendieren, wenn sie den Menschen erniedrigen, knechten, verlassen oder verachten. Der Mensch wird zum Kriterium des Urteils über alle Gesetze und alle Institutionen.

In der Kantschen Sicht wäre dies eine heteronome, externe Ethik. Dies ergibt sich, weil Kant ganz dogmatisch das Gesetz zur Instanz der ethischen Autonomie erklärt. Sein Gesetz hat kein menschliches Subjekt, sondern ist sein eigenes Subjekt, das ganz extern im Namen der Nicht-Widersprüchlichkeit der praktischen Vernunft diktiert, was gut und was böse ist, ob der Mensch zu sterben hat oder nicht. Dieses Gesetz geht über das menschliche Leben hinweg, wenn seine Nicht-Widersprüchlichkeit es so bestimmt. Seinem Wesen nach ist es dem lebenden Menschen gegenüber extern. Die Ethik des Subjekts hingegen spricht ein Urteil über diese Externalität des formalen Gesetzes. Sie erklärt es zum falschen Gott. Daher kehrt sie das Verhältnis um. Die Autonomie ist in der Beziehung zwischen Menschen, die jedes Gesetz relativieren, sobald seine Erfüllung den Menschen erniedrigt, knechtet, verlässt oder verachtet.

Tatsächlich stellt die Ethik des Subjekts den Menschen als Subjekt in das Zentrum aller menschlichen Geschichte und aller möglichen Gesetze oder Institutionen. Sie hat diesen Ausgangspunkt. Daher mündet sie ein in die Unterscheidung nicht nur der Götter, sondern gleichzeitig der Gesetze und Institutionen unter dem Gesichtspunkt des erniedrigten, geknechteten, verlassenen und verachteten Menschen. Daher kann sie sich als die Wahrheit der Geschichte behaupten, eine Wahrheit, die in der Geschichte ständig verraten wird, aber die in ihrer Abwesenheit ständig gegenwärtig ist. Hierzu sagt Walter Benjamin:

„Bekanntlich soll es einen Automaten gegeben haben, der so konstruiert gewesen sei, daß er jeden Zug eines Schachspielers mit einem Gegenzuge erwidert habe, der ihm den Gewinn der Partie sicherte. Eine Puppe in türkischer Tracht, eine Wasserpfeife im Munde, saß vor dem Brett, das auf einem geräumigen Tisch aufruhte. Durch ein System von Spiegeln wurde die Illusion erweckt, dieser Tisch sei von allen Seiten durchsichtig. In Wahrheit saß ein buckliger Zwerg darin, der ein Meister im Schach-

spiel war und die Hand der Puppe an Schnüren lenkte. Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man ‚historischen Materialismus‘ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und häßlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.“²⁶

Was Benjamin hier historischen Materialismus nennt, ist eben die Ethik des Subjekts.

Diese Ethik des Subjekts enthält notwendig die Beziehung zu jedweder Unterscheidung der Götter. Es ist das Kriterium, das der Prometheus von Marx aufstellt: Der Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein...

Entwickelt man dieses Kriterium, so wird es zum Urteilsspruch im Namen des körperlichen und bedürftigen Subjekts. Die Unterscheidung der Götter leitet sich jetzt aus der Ethik des Subjekts ab. Die Göttlichkeit Gottes dreht sich jetzt um dieses Subjekt – das als Forderung immer ein Subjekt ist, das durch seine Abwesenheit gegenwärtig ist und für dessen positive Gegenwart ein ständiger Kampf geht. In letzter Instanz ist dieses Subjekt, das durch Abwesenheit gegenwärtig ist, sowohl menschliches Subjekt als auch Gott. Da gibt es keinen Unterschied und kann es auch nicht geben. Diese Unterscheidung der Götter enthält eine offensichtliche Götzenkritik, eine Kritik der idolatrischen Götter. Es handelt sich um die Götter, die aus der strikten Observanz der Gesetze und der Institutionen abgeleitet werden und die sich über das menschliche Leben erheben.

Kant leitet aus seiner Ethik Postulate der praktischen Vernunft ab: die moralische Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Die Ethik des Subjekts kann nicht die gleichen Postulate haben. Selbstverständlich setzt sie ein Postulat der Freiheit voraus: aber es ist das Postulat der Freiheit, das menschliche Leben über alle Gesetze, Institutionen und Götter zu stellen. Der Mensch ist frei und

²⁶ Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, I.2 (hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Herrmann Schweppenhäuser), Frankfurt 1974, S. 693.

deshalb hat er immer Alternativen zu dem was ist. Hier geht es eben nicht um die Kantsche Freiheit, sondern die Freiheit des Menschen als lebendem körperlichen Subjekt.

Aus diesem Postulat der Freiheit folgen nicht automatisch die Postulate der Unsterblichkeit oder der Existenz Gottes. Auch wenn die Götter nur in der Vorstellung existieren und sonst nicht, braucht man diese Unterscheidung der Götter, und die Ethik des Subjekts führt sie durch. Diese Unterscheidung der Götter setzt kein Urteil über die Existenz der Götter voraus, sie impliziert kein metaphysisches Urteil im Sinne der Tradition. Daher ergibt sich ebenfalls ein Kriterium der Unterscheidung der Atheisten. Ein Atheismus, der nicht diese idolatrischen Götter verurteilt, ist selbst idolatrisch und verwandelt sich in einen neuen Typ von Metaphysik. Daher gibt es einen entscheidenden Unterschied zwischen dem Atheismus von Marx und dem Atheismus, der in der Sowjetunion galt. Die sowjetische Orthodoxie ist metaphysisch, während der Marxsche Ansatz nicht metaphysisch ist, sondern humanistisch. Daher kann es die Meinung von Marx sein, dass als Konsequenz der Ethik des Subjekts die Religion selbst stirbt und verschwindet: Wenn zwischen dem Subjekt und Gott kein Unterschied ist, warum soll man dann überhaupt die Vorstellung Gottes beibehalten? Wahrscheinlich ist diese Meinung von Marx falsch. Dennoch ist die Frage, ob sie falsch ist oder nicht, für die Ethik des Subjekts und die daraus folgende Unterscheidung der Götter zweitrangig.

Das Urteil über die Existenz Gottes, das Kant aus seiner praktischen Vernunft ableitet, ist eine Variierung des ontologischen Gottesbeweises von Anselm von Canterbury. Natürlich kann man etwas analoges auch von der Ethik des Subjekts her machen. Es würde ein Gott behauptet werden, der ein Gott der Befreiung ist und der den Körper im Verhältnis zum Gesetz befreit. Allerdings ist dies nicht entscheidend für die Analyse, die diese Ethik macht. Außerdem bleibt ständig das alte Problem dieses Gottesbeweises: Er ist ein Beweis für Gläubige. Die Unterscheidung der Götter bewegt sich auf einer anderen Ebene. Sie geht von einer Analyse der konkreten, sinnlichen Wirklichkeit aus. Sie hat mit aller modernen Wissenschaft einen gemeinsamen Ausgangspunkt, der ist: *etsi deus non daretur*. Auch die Theologie muss durch dieses Feuer hindurch: nach Marx ist es der Feuerbach. Geht sie dann auf das *etsi deus daretur* zurück, bleibt die

Unterscheidung der Götter das Wahrheitskriterium: Auch wenn Gott zum Menschen spricht, ist der Mensch dafür verantwortlich, was er sagt.

Es fällt natürlich auf, dass in Wirklichkeit die marxistische Tradition diese Ethik des Subjekts nicht weiter entwickelt hat. In der späteren Entwicklung des Denkens von Marx – und vor allem in seiner Fetischismusanalyse – bleibt sie gegenwärtig, aber erfährt ebenso wenig eine systematische Entwicklung. Der Grund scheint mir darin zu liegen, dass die sozialistische Bewegung den Sozialismus immer mehr als ein definitives, positives Ziel der Geschichte auffasste und daher den Übergang zum Sozialismus als einen institutionellen Übergang der Strukturen, für den diese Ethik irrelevant zu sein schien. Daher ließ man sie beiseite. Aber indem man dies tat, konstruierte man ein System, dessen zentrale Charakteristiken den vorherigen Systemen außerordentlich ähnlich wurden. Der sowjetische metaphysische Atheismus wurde zu einem idolatrischen Atheismus, einer Art götzendienerischem Atheismus (offensichtlich kann es auch einen idolatrischen Atheismus geben). Der Prometheus von Marx könnte ihn nicht akzeptieren und müsste ihn genauso verurteilen wie die vorhergehenden Systeme.

Diese Art, definitive Ziele der menschlichen Geschichte zu konstruieren, brach zusammen, als seit Anfang des 20. Jahrhunderts der Mythos des Fortschritts selbst zusammenbrach. Bereits die Philosophie von Nietzsche erkannte diesen Zusammenbruch des Mythos des Fortschritts, auf dem derartige Geschichtsziele aufbauen. Die sowjetische Vorstellung des Übergangs zum Sozialismus und dann zum Kommunismus war beschränkt auf den Raum, den dieser Mythos des Fortschritts geöffnet hatte. Das Ergebnis ist, dass die Geschichte keine definitiven innergeschichtlichen Ziele haben kann, sondern sie hat nur Wege. Es gibt Wege der Befreiung, aber die Errungenschaften kann man nicht als Schritte auf ein definitives Ziel hin messen, sondern nur bewerten als gegenwärtige Ereignisse, die zur Zukunft hin öffnen.

Dieser Wandel in Bezug auf mögliche definitive Ziele, die in eine unendlich lange Zukunft projiziert werden, impliziert einen Wandel in Bezug auf die Makroinstitutionen Staat und Markt. In der projektierten Perspektive wird ihr Verschwinden (oder die sogenannte Mini-

mierung) angezielt, wobei das Ziel ist, ein Zusammenleben ohne diese Institutionen zu erreichen. Dies erscheint vor allem in der sowjetischen Utopie des Kommunismus mit ihrer Abschaffung des Staates und des Marktes am klarsten. Die sowjetische Erfahrung zwang zu einem Wandel, der heute allgemein angenommen zu sein scheint: Diese Makroinstitutionen stellen eine nicht überschreitbare Grenze allen menschlichen Handelns dar. Sie sind kein intentionales Produkt des menschlichen Handelns, sondern sind ein indirekter Effekt, der häufig nicht-intentional ist, dieses Handelns und sie zwingen sich auf, auch wenn die Handelnden alles tun, um ihr Entstehen zu verhindern. Sie sind offensichtlich eine Konsequenz der *conditio humana* selbst, das heißt, der Kontingenz der Welt und der Gegenwart des Todes in ihr. Alles ist kontingent, aber deshalb ist die Kontingenz keineswegs kontingent. Es ergibt sich daher, dass für die Zukunft der Menschheit diese Institutionen der Rahmen jedes möglichen Handelns sind.

Daraus aber folgt nicht, dass sie statisch und nicht änderbar wären. Sie stellen einen Variabilitätsrahmen allen menschlichen Handelns dar. Daher können sie verändert und kontrolliert werden, obwohl niemand sie abschaffen oder überwinden kann. Damit aber ändert sich alle Beziehung zur Utopie. Sie muss jetzt gedacht werden von der Gegenwart aus für die Gegenwart. Sie muss das tun in einer Dimension und Antizipation in der Zeit, die immer begrenzt und änderbar ist und die das menschliche Leben und seine Bedingungen der Möglichkeit jeweils als Leitfaden hat.

Hiermit ergibt sich eine weitere Dimension dieses Wandels, die heute eine Basis für die herrschende Globalisierungsstrategie ist. Diese Strategie nimmt heute diese unüberschreitbare Grenze für die Existenz der Makroinstitutionen als Grund dafür, diese Institutionen zu totalisieren, ohne im geringsten den Variationsrahmen für ihr Wirken zu respektieren. Daher wird die Erlösung versprochen als Ergebnis der Totalisierung dieser Institutionen. In der Vergangenheit handelte es sich vorwiegend um die Totalisierung des Staates, während heute alle Totalisierung der Institutionen von der Totalisierung des Marktes ausgeht, die immer mehr zur Totalisierung auch des Staates zwingt. Damit aber verschwindet die Politik – dies wird ausgedrückt durch das: ‚Es gibt keine Alternative‘ – und es ergibt sich die absolute

Macht der privaten Bürokratien der großen Unternehmungen. Diese Totalisierung spricht weiterhin von einem unendlichen Prozess in der Zeit, hat ihn aber auf einen Prozess ohne Sinn reduziert, der völlig leer ist. Die unendliche Bewegung zur Zukunft hin wird weiter vertreten, aber sie stellt keinen Fortschritt mehr dar, da er kein Ziel hat, wohin er führen könnte. Es ist die Zeit des Nihilismus, des Titanismus nach dem Sinken der Titanic. Der entsprechende Prometheus, der der Zeit nach der Reise der Titanic entspricht, ist noch nicht geschrieben worden. Möglicherweise aber ist es gerade der Prometheus von Marx?

Die heutige Wiederkehr der Ethik des Subjekts

Wenn diese Situation bewusst wird, kommt die Ethik des Subjekts zurück. Sie kann jetzt das Kriterium geben über alle definitiven Zukunftsziele hinaus. Es ist wie in einem brasilianischen Lied: Die Liebe ist ewig, die ganze Zeit über die sie dauert. Es handelt sich jetzt um ein Jenseits, das gegenwärtig ist und in jedem Moment über sich selbst gestellt ist. Sie kommt heute von einem Ort her, der wenig Aufsehen erregt hat: der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung. In diesen Strömungen ist die Ethik des Subjekts systematischer entwickelt als bei Marx, obwohl die Parallelen zu Marx ganz offensichtlich sind. Aber dies erklärt sich nicht einfach durch irgendeine Abhängigkeit von Marx, sondern durch die Tatsache, dass in beiden die christliche Wurzel dieser Ethik gegenwärtig ist. Ebenso wie bei Marx arbeiten auch diese Strömungen die Ethik des Subjekts in Form einer autonomen Ethik aus. Gerade in der Theologie von Gustavo Gutiérrez ist dies sehr offensichtlich, wenn er die Theologie als ‚acto segundo‘ von einer Praxis aus, die ‚in Término‘ einer Ethik des Subjekts interpretiert wird, definiert. Enrique Dussel machte aus dieser Notwendigkeit einer Autonomie jeder Befreiungsethik ein Zentrum seiner Argumentation.²⁷

²⁷ S. Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid, 1998. Gerade Dussel stellt den autonomen Charakter dieser Ethik klar heraus, indem er sie als Ethik der Befreiung auffasst. Ich verdanke den

Dostojewski sagt: Wenn es keinen Gott gibt, ist alles möglich. Dies ist offensichtlich falsch. Das möglicherweise größte Verbrechen unserer Geschichte – die „Endlösung“, wie sie der Nazismus in Deutschland durchführte – wurde im Namen Gottes, des „Allmächtigen“, des „Herrgotts“ und der „Vorsehung“ durchgeführt. Aber die Umkehrung des Satzes von Dostojewski ist genauso wenig richtig: Wenn es einen Gott gibt, ist alles möglich. Es gibt aber eine Feststellung, die das Problem klären kann: Wenn man den Selbstmord akzeptiert, ist alles möglich. In diesem Sinne kommt diese Feststellung von Camus und ist implizit in seinem gesamten Werk. Aber sie ist auch sehr nahe den entsprechenden Reflektionen von Wittgenstein über den Selbstmord²⁸ und entspricht den zitierten Reflektionen von Marx. Sie entspricht ganz besonders der Theologie von Karl Barth.

Die Ethik des Subjekts setzt den Verzicht auf den Selbstmord voraus. Verzichten wir auf den Selbstmord, müssen wir all unser Handeln kanalisieren auf unser Leben hin, unser eigenes und das der andern. Dies erlaubt dann die Unterscheidung der Götter und auch der Atheismen. Daher gehört diese Behauptung zur autonomen Ethik des Subjekts. Letztlich sind die falschen Götter diejenigen, die den Selbstmord erlauben oder auf ihn drängen. Es sind heute die Götter, in deren Namen die Strategie der Globalisierung vorwärts getrieben wird, deren Wesen es ist, mörderisch und selbstmörderisch zu sein. Es handelt sich ebenfalls um die Götter des heutigen Fundamentalismus, handele es sich um den christlichen oder irgendeinen anderen. Sie reproduzieren auf der explizit religiösen Ebene jenen kollektiven

häufigen Diskussionen mit Henrique Dussel sehr viel für die gegenwärtigen Reflektionen.

²⁸ „Wenn der Selbstmord erlaubt ist, dann ist alles erlaubt.

Wenn etwas nicht erlaubt ist, dann ist der Selbstmord nicht erlaubt.

Dies wirft ein Licht auf das Wesen der Ethik. Denn der Selbstmord ist sozusagen die elementare Sünde.“ S. Wittgenstein, Ludwig: Tagebücher, 10.1.1917. Wenn dies auch weiterentwickelt werden muss, so gibt es doch eine Richtung an. Der heutige christliche Fundamentalismus in den USA ist in seinen mythischen Termini eine gigantische Ideologie des kollektiven Selbstmords der Menschheit, die durch das „Christus kommt“ den Schein einer großen Lösung bekommt. Daher drückt sie aus, dass alles möglich ist. Es ist das, was Wittgenstein die elementare Sünde nennt.

Selbstmord, der mit der Anwendung der Strategie der Globalisierung in der ganzen Welt im Gange ist.²⁹

Ist die Ethik des Subjekts einmal als autonome Ethik entwickelt, kann sie eine Funktion der Einigung zwischen den Religionen ausüben. Alle Religionen und alle Kulturen haben Wurzeln, in denen in irgendeiner Form die Ethik des Subjekts gegenwärtig ist. Man muss sie entdecken und ausarbeiten. Aber da diese Ethik letztlich eine autonome Ethik ist, erfordert ihre Entdeckung und Entwicklung im Inneren jeder Religion oder Kultur nicht die Annahme irgendeiner anderen Religion oder Kultur. Im Licht dieser Ethik ist es völlig überflüssig, den andern zur eigenen Religion zu bekehren, wie es auch überflüssig ist, ihn zum Atheismus oder umgekehrt zu konvertieren. Wer sich bekehren will, kann das tun. Aber es ist keine Bedingung, da die Ethik des Subjekts eine autonome Ethik ist. Es ergibt sich eine neue Ökumene, die eine gemeinsame Basis haben kann, die in allen ihren Strömungen auf jeweils spezifische Art gegenwärtig ist. Es geht nicht darum andere zu konvertieren, sondern sich als Subjekt zu entdecken von der Religion oder Kultur aus, in der man ist. Deshalb kann eine solche Ökumene den Fundamentalismus vermeiden. Und der Grund hierfür ist gerade in der Tatsache zu suchen, dass die Ethik, die sie eint, eine autonome Ethik jenseits aller religiösen Formen ist. Gleichzeitig kann sie, entsprechend einer Kultur, sehr verschiedene religiöse Formen annehmen.

Damit verschwinden natürlich nicht alle Konflikte. Aber es handelt sich jetzt um Konflikte um die Götzen, die in jeder Kultur immer wieder präsent sind, nämlich als falsche Götter auf dieser Erde. Aber diese Idolatrien werden sichtbar gerade auf Grund der Kriterien der autonomen Ethik des Subjekts. Daher kann man sie nicht durch religiöse Kriterien im strikten Sinne sichtbar machen. Dies gilt ganz allgemein: Die Unterscheidung der Götter unterliegt nicht religiösen Kriterien, sondern den Kriterien einer autonomen Ethik. Es handelt sich um eine menschliche Ethik, die nicht das Eigentum irgendeiner Gruppe oder Kultur im Besonderen ist.

²⁹ Zum Fundamentalismus s. Tamayo, Juan José: *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta, Madrid, 2004; Türcke, Christoph: *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*. zu Klampen, Springe, 2003.

In dieser Situation entsteht eine theologische Reflektion, die allen theologischen Fakultäten fremd ist. Es ist eine Art Theologie unter der Voraussetzung des *„etsi deus non daretur“* (als ob Gott nicht existierte). Die moderne Wissenschaft begann mit diesem „als ob“-Postulat. Als erster drückte es Albert der Große aus, der ein scholastischer Philosoph und einer der Lehrer des Thomas von Aquin war. Albertus begann dieses Prinzip auf die Naturwissenschaften anzuwenden, aber es kommt zu guter Letzt dann sogar heute bei der Theologie an. Es handelt sich hierbei keineswegs um eine simple Religionswissenschaft mit ihrer völlig reduzierten Objektivität, die einfach nur eine Religion mit der andern vergleicht, ohne ein Kriterium über die Religionen entwickeln zu können.

Worauf wir uns hier beziehen sind effektiv theologische Reflektionen, die aber nicht von Theologen ausgehen und die tatsächlich das *„etsi deus non daretur“* zum Ausgang haben. Ich will zuerst eine solche Reflektion zeigen, wie sie von einem bekannten Marxisten gemacht wird. Anatolij Lunartscharski, der der erste Kulturminister der sowjetischen Regierung unter Lenin war, sagt folgendes:

„Wenn es einen Gott gibt, dann ist er das Leben, und die Menschheit ist sein oberster Vertreter.“³⁰

Die Reflektion ist theologisch, aber sie geht vom *„etsi deus non daretur“* aus. Auch wenn es keinen Gott gibt, kann man sagen, wer Gott sein müsste, wenn es ihn gäbe. Es ergibt sich aus dem Denken über die Wirklichkeit selbst und ist keine willkürliche Erfindung. Deshalb muss ein Marxist von seinem Denken her zu dieser Reflektion kommen.

Aber es gibt umgekehrte Beispiele. Hayek, der neoliberale Guru, macht von seinen theoretischen Voraussetzungen her eine solche Reflektion und kommt zu einem gegenteiligen Ergebnis:

„Nie wußte ich was die Bedeutung des Wortes Gott ist. Ich glaube, daß es höchst wichtig ist für die Erfüllung der Gesetze. Aber, darauf bestehe ich, da ich nicht die Bedeutung des Wortes Gott weiß, kann ich weder sagen ob er existiert noch ob er nicht existiert....“

³⁰ Lunartscharski Anatolij, *Religione e Socialismo*. Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, S. 87.

Aber wir müssen gleichzeitig zugeben, dass niemand von uns im Besitz aller Wahrheit ist. Ich sage: ‚aller‘ Wahrheit. Wenn sie Gott als die Wahrheit definieren wollen, in diesem Fall bin ich bereit, das Wort Gott zu benutzen. Mehr noch: immer wenn sie nicht alle Wahrheit besitzen wollen, bin ich bereit, an ihrer Seite zu arbeiten, indem wir Gott durch die Wahrheit suchen.³¹

Hayek geht von der Gesetzesethik aus, die bei ihm eine Ethik des Wertgesetzes und des Marktgesetzes ist. Ein Gott dieses Gesetzes kann im Kontext des Denkens von Hayek nur ein Gott der Wahrheit sein, wobei Wahrheit als die Gesamtheit aller Informationen über die Welt verstanden wird. Versteht man Gott so, dann folgt eben, dass niemand die ganze Wahrheit besitzen kann außer Gott. Gott weiß sogar den Wechselkurs des Dollars von morgen und es ist daher gut für den Unternehmer und vor allem den Spekulanten, mit ihm eine Allianz zu haben. Zumindest für die Geschäfte ist es positiv. Das, was heute als „Evangelium der Prosperität“ gehandelt wird, ist eine einfache Folge davon.

Wenn wir jetzt eine Unterscheidung dieser beiden Götter machen wollen, – der Gottesvorstellungen von Lunarschanski und von Hayek – dann hilft keine metaphysische ontologische These über die Existenz Gottes. Beide gehen von autonomen, obwohl konträren Ethiken aus: der Ethik des Subjekts oder der Ethik des Gesetzes. Beide argumentieren konditional. Von ihren Ethiken aus denken sie diejenige Gottesvorstellung, die zu ihr komplementär ist, ohne irgendeine Behauptung metaphysischer oder ontologischer Art zu machen. Es hängt jetzt von unserem Urteil über diese Ethiken ab, wie weit wir sagen können, welcher dieser Götter ein Götze ist und welcher nicht.

Daher kann der Konflikt um die Idolatrie nicht auf einen religiösen Konflikt reduziert werden. Es ist ein Konflikt, der in jedem Befreiungsprozess impliziert ist, da dieser Prozess immer die Kritik an den Göttern der Unterwerfung unter das Gesetz impliziert. Es ist kein religiöser Konflikt, hat aber eine religiöse Dimension.

Die Ethik des Subjekts konstituiert Ökumene. Als ich begann, an dieser Ethik zu arbeiten, ging ich davon aus, dass sie ein Ergebnis der

³¹ Hayek, Friedrich von. Interview Mercurio, Santiago de Chile, 19.4.81.

jüdisch-christlichen Tradition ist. Bald wurde es mir klar, dass sie ebenfalls im Denken von Marx gegenwärtig ist. Aber dann fand ich ihre Grundelemente in allen kulturellen Traditionen, in denen ich sie suchte. Sie ist da, manchmal versteckt, manchmal verraten und manchmal offen dargelegt. Das Neue ist nicht diese Ethik, sondern ihre Ausarbeitung als autonome und universale Ethik, die die Wahrheit aller Kulturen ausdrücken kann, ohne das Eigentum irgendeiner zu sein. Dadurch aber ist sie fähig, eine Ökumene zu begründen.

Diese Ethik liegt auch der Befreiungstheologie zugrunde. Aber sie hat wichtige Vorläufer, insbesondere Karl Barth³² und Dietrich Bonhoeffer³³.

Von einer Theologie der falschen Götter aus – der Götter der Macht und der Unterwerfung – ergibt sich keine Ökumene. Die Götter der Herrschaft verwandeln säkulare Konflikte in religiöse und kehren damit ständig zu den Religionskriegen zurück. Die gegenwärtige Regierung der USA unter dem Präsidenten Bush zwingt ihre Macht auf im Namen eines solchen falschen Gottes. Es ist der Gott der USA, Ehrenbürger des Landes, der zum Krieg für die Freiheit ruft, die ein Geschenk dieses Gottes an die Welt ist, während die USA die auserwählten Fahmenträger sind, die diese Freiheit aller Welt aufzuzwingen haben. In dieser Linie treten heute die Fundamentalisten auf, die auf ganz ähnliche Weise auch in anderen Religionen, wie etwa dem Islam, gegenwärtig sind. Eine Möglichkeit, eine Ökumene zu begründen, ergibt sich von diesen Göttern der Macht aus nicht.

Ich möchte abschließen mit einigen Worten von Bloch aus seinem Buch „Der Atheismus im Christentum“. Bloch sieht die Notwendigkeit dieser Ökumene, auch wenn er sie noch in der Beschränkung auf das Verhältnis von Christentum und Atheismus ausdrückt:

„Marx sagt: ‚Radikal sein heißt die Dinge an der Wurzel fassen. Die Wurzel aller (sc. gesellschaftlichen) Dinge aber ist der Mensch.‘ Der erste

³² Über Karl Barth und die Befreiungstheologie siehe Plonz, Sabine: Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive. Grünewald, Mainz, 1995.

³³ S. Hinkelammert, Franz: Religionskritik im Namen des Christentums: Dietrich Bonhoeffer in befreiungstheologischer Sicht. In: Hinkelammert, Franz: Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland. edition liberación, Münster, 1989, S. 121-142.

Johannesbrief (3, 2) wiederum sagte, die Wurzel Mensch nicht als Ursache von etwas, sondern als Bestimmung zu etwas nehmend: ‚Und noch ist nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Und ein jeglicher, der solche Hoffnung hat zu ihm, der reinigt sich, gleich wie er auch rein ist.‘ Das Er hier, mit dessen künftiger Identität der Mensch in seiner Zukunft gleich sein soll, bezieht sich an dieser Stelle zwar auf den sogenannten Vater im Himmel, doch gemeint ist, kraft seiner Wesensgleichheit, der Menschensohn – als unsere wahre, erst am Ende der Geschichte erscheinbare Radikalisierung, Identifizierung. Hätten diese beiden Textstellen einander gelesen oder hätten sie einmal wechselseitig ein Treffen, dann fiel auch auf das Realproblem der Entfremdung in allem und ihrer möglichen Aufhebung ein gleichzeitig detektivisches wie utopisches Licht. Das bedeutet christlich: das unter Gott gedachte hat wäre endlich Mensch geworden, und philosophisch nach und hinter aller Hegelschen Phänomenologie: die Substanz wäre ebenso Subjekt.“

Und Bloch fügt hinzu: „Das erwähnte Treffen ist seltsam, warum denn nicht?“³⁴

³⁴ Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum. Frankfurt a. M. 1968, S. 351.

MOHSSEN MASSARRAT

KAPITALISMUS- UND IMPERIALISMUS-KRITIK
IN DER KRISE

ERNEST MANDEL UND DIE AKTUELLE
IMPERIALISMUSDEBATTE¹

Anfang 2003 erhielt ich vom International Institute of Social History in Amsterdam eine Einladung, im November des selben Jahres an einer Konferenz zur Würdigung der wissenschaftlichen Leistung von Ernest Mandel teilzunehmen. 2003 jährte sich Mandels zehnter Todestag. Das Amsterdamer Institut dokumentierte fürsorglich Mandels wissenschaftlichen Nachlass. Der Anlass dieser Einladung war meine Kritik an Mandels Spätkapitalismus, die ich 1974, kurz nach dem Erscheinen dieses bedeutenden Werkes, geschrieben hatte. Die Konferenzorganisatoren baten mich, meine vor 30 Jahren formulierte Kritik zu aktualisieren.

*Den vorliegenden Text, der anlässlich der Mandel-Konferenz entstanden und in der Zeitschrift *Widerspruch*, Nr. 48/05 erschienen ist, möchte ich meinem langjährigen Freund Otto Meyer anlässlich seines 70. Geburtstages widmen. Möglicherweise ist diese Widmung nicht unproblematisch, weil Otto aller Wahrscheinlichkeit nach meiner Argumentation nicht oder nicht ganz zustimmen wird. Denn ich setze mich darin methodisch mit einer Herangehensweise der linken Kapitalismuskritik auseinander, die im aktuellen Zusammenhang von linken Antworten auf Massenarbeitslosigkeit auch zu einer Kontroverse zwischen Otto und mir geführt hat. Dennoch glaube ich, mit dieser Widmung dem Anliegen des zu Ehren von Otto geplanten Buches „Beharrlich gegen die Macht“ die richtige Entscheidung getroffen zu haben. Mein Hauptproblem an der linken Kapitalis-*

¹ Eine erweiterte Fassung dieses Beitrags ist in der englischen Zeitschrift *Historical Materialism* erschienen.

muskritik ist die Unterschätzung des Eigenlebens der Machtbeziehungen neben dem und im Kapitalismus. Und Ottos Lebenswerk war und ist in erster Linie ein unermüdlicher Kampf gegen die Übermacht der Mächtigen in seinem beruflichen Umfeld, gegen die Kirchenoberen, im globalen Zusammenhang gegen die uns alle bedrohende Macht der Militärs mit ihren Auf- und Nachrüstungsprojekten und gegen die Macht der Konzerne, die die Menschheit zum Untertan des Kapitals machen und wider jedwede Moral in alle unsere Lebensbereiche hineinwirken und uns – bildlich gesprochen – auch das Wasser abgraben wollen. Otto wusste immer, sich gerade auch gegen die Macht der Konzerne zur Wehr zu setzen, nicht zuletzt gegen die Privatisierung der Wasserversorgung in Münster.

Einleitung

Die Globalisierung der kapitalistischen Produktionsweise schreitet voran, globale Konflikte nehmen durch wachsendes Wohlstandsgefälle, durch Kriege und massive Beeinträchtigungen der natürlichen Lebensgrundlagen zu. Gleichzeitig befindet sich der Neoliberalismus mit seinen Postulaten der Privatisierung, der Liberalisierung, der Flexibilisierung, der Verbilligung der Arbeit und der natürlichen Ressourcen weltweit auf seinem Siegeszug. Die kritische Sozialwissenschaft im allgemeinen und die marxistische Gesellschaftsanalyse im besonderen waren in den letzten Jahrzehnten außerstande, für die Formulierung von Gegenstrategien zum Neoliberalismus und für zukunftsfähige Reformen ihren Beitrag zu leisten, sie befinden sich in einer ernsthaften Krise. Ein Grund für diesen perspektivisch unbefriedigenden Zustand mag darin liegen, dass es bisher nicht gelungen ist, die Komplexität weltgesellschaftlicher Entwicklungen mit allen ihren eigenständigen und interdependenten Variablen analytisch möglichst realitätsnah abzubilden. Dies ist aber nötig, um politisch weiterführende Handlungsspielräume auszuloten.

Die kritische Gesellschaftsanalyse ist mit zwei Grundproblemen konfrontiert: Entweder unterschätzt sie die Entwicklungsgesetze des Kapitalismus und deren Auswirkungen auf gesellschaftliche Vorgänge. Oder sie beschränkt sich darauf, alle gesellschaftlichen Vorgänge, in welchem Teil des Erdballs und wie sie auch immer stattfinden mögen, dogmatisch als unmittelbare Variablen der kapitalistischen Akkumulation zu interpretieren. In der marxistischen Gesell-

schaftsanalyse werden Machtbeziehungen oft als integraler Bestandteil der kapitalistischen Produktionsweise betrachtet. Dabei wird übersehen, dass Macht eine vom kapitalistischen Akkumulationskreislauf und dem Wertgesetz unabhängige gesellschaftliche Sphäre darstellt. Diese Reduktion hat aber fatale Konsequenzen für das politische Handeln und die Entfaltung von Gegenstrategien. Im Folgenden wird das hier umrissene Problem zunächst am Beispiel des 1972 erschienenen Buches *Der Spätkapitalismus*, dem Hauptwerk von Ernest Mandel, einem der bedeutendsten marxistischen Theoretiker der Nachkriegszeit, und anschließend anhand der aktuellen Imperialismus-Analyse von David Harvey untersucht.

Ernest Mandels Analyse der kapitalistischen Weltwirtschaft

Mandels Analyse der kapitalistischen Weltwirtschaft in seinem 1972 veröffentlichten Hauptwerk *Der Spätkapitalismus*² war der bis dahin gründlichste Versuch, die komplexen weltwirtschaftlichen Beziehungen zu beleuchten und die historischen Wurzeln, die Strukturen, die Triebkräfte und ökonomischen Mechanismen in ganzheitlicher Perspektive zu systematisieren und die bis dato international diskutierten Theorien der „Abhängigkeit“, der „Unterentwicklung“ und des „ungleichen Tausches“ in ein Gesamtkonzept zu integrieren. Mandel hatte sich vorgenommen, die Schwächen marxistischer Theoriebildung in der Analyse der grenzüberschreitenden kapitalistischen Entwicklung methodisch zu überwinden, die seiner Meinung nach „an dem Grundübel leidet, die Gesamtdynamik der kapitalistischen Produktionsweise sozusagen aus einer einzigen Variablen im System ableiten zu wollen“ ... und alle anderen „durch Marx aufgedeckten Entwicklungsgesetze dieser Produktionsweise“ ... dann mehr oder weniger automatisch als „Funktion dieser einzigen Variablen“ zu sehen.³ Mandel bezog sich dabei ausdrücklich auf wichtige Versuche Marxscher Schüler wie Rudolf Hilferding, Rosa Luxemburg, Henry Grossmann und Nikolai Bucharin, bei der Analyse kapitalistischer

² Mandel, Ernest, 1972: *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt/M.

³ Ebenda, S. 22.

Entwicklungsphasen die Marxschen Reproduktionsschemata zum Ausgangspunkt ihres Theoriekonzepts gemacht zu haben, die seiner Auffassung nach „diesem Zweck unangemessen und für die Erforschung der Bewegungsgesetze des Kapitals oder der Geschichte des Kapitalismus unbrauchbar“ waren.⁴ In Anlehnung an Marx plädiert Mandel dafür, „die kapitalistische Produktionsweise als eine dynamische Totalität“ zu begreifen, „in der das Zusammenwirken *sämtlicher* grundlegender Entwicklungsgesetze“ wirksam wird, um „ein bestimmtes Entwicklungsergebnis zu erzeugen.“⁵

Marx' richtungsweisender methodischer Hinweis, den ich hier wiedergebe, sollte zur Richtschnur der Mandelschen Analyse des *Spätkapitalismus* werden: „Die Weltmarktkrisen müssen als die reale Zusammenfassung und gewaltsame Ausgleichung *aller Widersprüche* der bürgerlichen Ökonomie gefasst werden. Die einzelnen Momente, die sich in diesen Krisen zusammenfassen, müssen also in jeder Sphäre der bürgerlichen Ökonomie hervortreten und entwickelt werden, – und je weiter wir in ihr vordringen, müssen einerseits neue Bestimmungen dieses Widerstreits entwickelt, andererseits die abstrakteren Formen derselben als wiederkehrend und enthalten in den konkreteren nachgewiesen werden.“⁶

Um einer ganzheitlichen Analyse der kapitalistischen Entwicklung von der industriellen Revolution bis zur Gegenwart als Prozess der Wechselbeziehungen, Gesetzmäßigkeiten und konkreten Erscheinungen im Marxschen Sinne gerecht zu werden, nennt Mandel sechs Grundvariablen: „Wir meinen damit die folgenden Variablen: die organische Zusammensetzung des Kapitals im Allgemeinen und in den beiden Abteilungen im Besonderen ...; die Verteilung des konstanten Kapitals zwischen fixem und zirkulierendem ...; die Entwicklung der Mehrwerttrate; die Entwicklung der Akkumulationsrate (Verhältnis zwischen produktiv und unproduktiv konsumiertem Mehrwert); die Entwicklung der Umschlagszeit des Kapitals; die Austauschrelationen zwischen den beiden Abteilungen ...“. „Ein Großteil der vorliegenden Arbeit“, fügt Mandel hinzu, „ist der Untersuchung der Entwicklung und Korrelation zwischen diesen sechs

⁴ Ebenda. S. 22.

⁵ Ebenda, S. 36f.

⁶ Marx, Karl, 1919: Theorien über den Mehrwert, Bd. II, Stuttgart, 2. Teil, S. 282, zitiert nach Mandel, 1972, S. 36.

Grundvariablen der kapitalistischen Produktionsweise gewidmet. Unsere These besagt, dass die Geschichte des Kapitalismus, zugleich Geschichte der Entfaltung seiner Widersprüche und seiner inneren Gesetzmäßigkeit, nur als Funktion des Zusammenspiels dieser sechs Variablen erfasst und verstanden werden kann. Die Fluktuationen der Profitrate sind der Seismograph dieser Geschichte, da sie am klarsten das Ergebnis dieses Zusammenspiels gemäß der Logik einer auf Profit, d. h. Kapitalverwertung, ausgerichteten Produktionsweise zum Ausdruck bringen.“⁷

Mit diesem Analysekonzept übertrifft Mandel in der Tat heute noch klassische und neuere Imperialismustheorien bzw. alle Theorieansätze⁸, die Marxisten zur Analyse der kapitalistischen Weltwirtschaft bis dato vorgelegt hatten. Er faszinierte mit seinem Werk auch dadurch, dass er das nicht-kapitalistische Umfeld des kapitalistischen Akkumulationskreislaufs in seine Analyse einbezog und so versuchte, die Wechselbeziehung zwischen ihnen transparent zu machen: „Bucharin hat die Weltwirtschaft zu Recht ‚als ein System von Produktionsverhältnissen und entsprechenden Austauschverhältnissen im internationalen Ausmaß‘ definiert. Aber in seinem Buch *Imperialismus und Weltwirtschaft* wird ein entscheidender Aspekt dieses Systems nicht hervorgehoben: dass nämlich die kapitalistische Weltwirtschaft ein *gegliedertes System kapitalistischer, halbkapitalistischer und vorkapitalistischer Produktionsverhältnisse, durch kapitalistische Austauschverhältnisse miteinander verbunden und durch den kapitalistischen Weltmarkt beherrscht, darstellt*. Nur so kann die Herausbildung dieses Weltmarkts als Produkt der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise ... als Kombination von kapitalistisch entwickelten und kapitalistisch unterentwickelten Wirtschaften und Nationen zu einem sich allseitig bedingenden System verstanden werden.“⁹

⁷ Mandel, 1972, S. 37.

⁸ Bucharin, Nikolai, 1969 (1915): *Imperialismus und Weltwirtschaft*, Frankfurt/M.; Kautsky, Karl, 1914: *Der Imperialismus*. In: *Die Neue Zeit*, 32. Jg.; Lenin, W. I., 1969 (1917): *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*, Berlin; Luxemburg, Rosa, 1913: *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Berlin; Frank, A. Gunder, 1970: *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt/M.; Amin, Samir, 1975: *Die ungleiche Entwicklung*, Hamburg; Emmanuel, Arghiri, 1969: *L'échange inégal*, Paris.

⁹ Mandel, 1972, S. 46.

Dennoch hat Mandels Konzept für die nachfolgende Theoriediskussion und Analyse der aktuellen Weltwirtschaftskrisen – z. B. der Ölkrise in den siebziger Jahren, der Finanzkrisen in den achtziger und neunziger Jahren, des rasanten Wachstums in asiatischen Schwellenländern, der wachsenden Verschuldungskrise, des Finanzkollapses einiger Schwellenländer wie Mexiko, Argentinien, Thailand und Indonesien Ende der neunziger Jahre, des Phänomens neoliberaler Globalisierung und erst recht bei der Diskussion um die Grenzen des Wachstums und der globalen ökologischen Krisen – so gut wie keine Rolle gespielt.¹⁰ Es ist m. E. durchaus keine akademische, sondern eine höchst aktuelle politische Frage, warum eine komplexe und methodisch in alle zeitlichen wie räumlichen Richtungen weisende Analyse wie *Der Spätkapitalismus* inzwischen in Vergessenheit geraten ist.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage – beinahe 32 Jahre nach Erscheinen von Mandels Hauptwerk – kann wie folgt lauten: Mandel reproduzierte auf einem hohen Niveau denselben methodisch-analytischen Fehler, den er selbst – wie oben zitiert – Hilferding, Luxemburg, Großmann und Bucharin vorgehalten hat. Mandel sprengte mit seinem Konzept zwar die eindimensionale Verengung der klassischen Imperialismustheorien, indem er es auf das Zusammenwirken von sechs Variablen des kapitalistischen Akkumulationskreislaufs erweiterte, reduzierte gleichzeitig jedoch ebenso wie die von ihm kritisierten Marxisten seinen analytischen Blick auf eine neue problematische wie folgenreiche Annahme: Die Entwicklungsgesetze der Kapitalakkumulation und Kapitalverwertungsmechanismen würden alle außerhalb des Akkumulationskreislaufes und im Umfeld der kapitalistischen Produktionsweise existierenden Strukturen beherrschen, sich diese entsprechend der Bedürfnisse der Kapitalakkumulation formen und vollständig unterwerfen. Vor allen Dingen misst Mandel *Macht und Machtungleichheit* als einer vom kapitalistischen Akkumulationskreislauf und vom Wertgesetz unabhängigen Kategorie keine Bedeu-

¹⁰ Im Schlussbericht der Enquête-Kommission „Globalisierung der Weltwirtschaft“ des Deutschen Bundestages, immerhin ein dicht geschriebenes, 600 Seiten umfassendes Konvolut, in das zu Theorien und Strukturen der weltwirtschaftlichen Entwicklung beachtliche Expertisen eingeflossen sind, wird z. B. Mandels Werk an keiner Stelle als Quelle herangezogen. Vgl. Deutscher Bundestag (Hrsg.), 2002: Schlussbericht der Enquête-Kommission „Globalisierung der Weltwirtschaft“, Opladen.

tung bei. Dagegen möchte ich im folgenden meine *These* begründen, dass Machtbeziehungen nicht nur die Grundlage der Verteilung des Reichtums einschließlich der kapitalistischen Wertproduktion darstellen, sondern auch die Struktur, die Richtung und die Dynamik der Kapitalakkumulation maßgeblich fördern bzw. behindern, und somit für die Ungleichheiten, Instabilitäten und Krisen in der kapitalistischen Weltwirtschaft (z. B. Energiekrisen von 1974 und 1979, Verschuldungs- und Finanzkrisen in den achtziger und neunziger Jahren) auch ausschlaggebend sein können.

*Macht und Machtungleichheit als eigenständige Sphäre
der gesellschaftlichen Reproduktion*

Die Relevanz von Macht und Machtungleichheit in der Entwicklungsgeschichte und der gegenwärtigen Struktur der kapitalistischen Weltwirtschaft soll anhand einiger, für die kapitalistische Weltwirtschaft grundlegender Strukturen diskutiert werden:

Die kapitalistische Mehrwertproduktion beruht auf der *strukturellen* bzw. *primären* Machtungleichheit zwischen Lohnarbeit und Kapital. Die Mehrwertrate (das Teilungsverhältnis zwischen Mehrwert und Lohn) ist jedoch auch abhängig von einer *sekundären* Machtrelation zwischen Lohnarbeit und Kapital – mit durchaus gravierenden Folgen. Entspricht der Lohn dem wahren Wert der Arbeitskraft, so könnte man von einer sekundären Machtgleichheit zwischen Lohnarbeit und Kapital sprechen. Liegt der Lohn aber unter dem Wert (den Reproduktionskosten) der Ware Arbeitskraft, so muss von einer sekundären Machtungleichheit zulasten der Lohnseite gesprochen werden. Aufgrund von sekundärer Machtungleichheit zulasten der Lohnabhängigen steigt die Mehrwertrate, die Lohnabhängigen fühlen sich dem Zwang ausgesetzt, länger zu arbeiten, ihr Einkommen sogar durch Einkommen der Familienmitglieder aufzubessern. Marx spricht in diesem Zusammenhang von *absoluter Mehrwertproduktion*. Frauen- und Kinderarbeit, 16-Stunden-Arbeitstag, Hungersnöte und Verelendung im umfassenden Sinne, diese die industrielle Revolution im 18. und 19. Jahrhundert begleitenden inhumanen Erscheinungen, die sich

auf der Kapitalseite in hohen Profitraten niederschlugen und die Industrialisierung und die „ursprüngliche Kapitalakkumulation“ beschleunigten, resultierten demnach aus der sekundären Machtungleichheit.

Die Lohnabhängigen waren im Kampf um die Verteilung der produzierten Werte mangels gewerkschaftlicher Organisation und staatlichem Schutz durch gesetzliche Arbeitszeitregelungen absolut wehrlos und mussten sich angesichts der nicht kleiner, sondern immer größer werdenden Reservearmee dem Lohndiktat der Kapitalseite beugen. Überall und immer dann, wenn die Lohnabhängigen entweder überhaupt nicht organisiert und daher auch machtlos sind oder aber wenn Arbeiterorganisationen an Kampfkraft verlieren, neigt die Kapitalseite zur Anwendung von Methoden der absoluten Mehrwertproduktion. Dies war symptomatisch für den gesamten Zeitraum des 18. und 19. Jahrhunderts in Europa, dies ist auch symptomatisch für die Länder der Dritten Welt seit Mitte des 20. Jahrhunderts, dem Übergang zur kapitalistischen Massenproduktion. In dem seit zwei Jahrzehnten sich vollziehenden Prozess der neoliberalen Globalisierung scheinen auch in den Industrieländern die Methoden der absoluten Mehrwertproduktion erneut größere Bedeutung zu gewinnen. Dabei werden soziale Errungenschaften zur Disposition gestellt und eine soziale Abwärtsspirale in Bewegung gesetzt, deren Zweck darin besteht, (a) die Verwertungsbedingungen für das Kapital zu verbessern und (b) eine Einkommensverteilung von unten nach oben und von Süden nach Norden durchzusetzen.

Es kann nicht bestritten werden: Machtschwäche der Lohnabhängigen in der kapitalistischen Gesellschaft ist die Ursache für die Tendenz kapitalistischer Überausbeutung und Verelendung, sie ist darüber hinaus sogar auch ausschlaggebend für epochale Akkumulations- und Wachstumsmuster, wie für den *Manchesterkapitalismus* im 19. Jahrhundert und den *Raubtierkapitalismus* im Rahmen neoliberaler Globalisierung. Ist aber deshalb die hier für die Dominanz der absoluten Mehrwertproduktion ursächlich verantwortliche *sekundäre Machtungleichheit* eine abhängige Variable der kapitalistischen Produktionsweise? Produziert diese Produktionsweise selbst eigene Triebkräfte und quasi zwangsläufig eine Machtschwäche der Lohnabhängigen mit? Oder ist eher die Annahme zutreffend, dass sekundäre Machtungleichheit eine vom Kreislauf der Kapitalakkumulation und

Kapitalverwertungszwänge grundsätzlich unabhängige Variable ist, auf die der Kapitalverwertungsprozess und die Kapitalisten dem Gesetz des geringsten Widerstandes folgend flächendeckend mit den Methoden der absoluten Mehrwertproduktion reagieren?

Die Antwort auf diese Frage ist m. E. eindeutig. Sekundäre Macht und die darauf beruhende Machtungleichheit sind eine von den Gesetzen der kapitalistischen Produktionsweise *unabhängige* gesellschaftliche Beziehung. Die *primäre Macht* in der kapitalistischen Gesellschaft – d. h. die Macht einer sozialen Gruppe, Eigentümer von Kapital zu sein und die Fähigkeit zu besitzen, die Arbeitskraft einer anderen, zahlenmäßig unvergleichlich stärkeren sozialen Gruppe kaufen und ausbeuten zu können – diese Macht resultiert teils aus vorkapitalistischen Eigentumsbeziehungen und teils aus dem Prozess der Kapitalreproduktion selbst. *Sie ist die formelle Grundlage für Mehrwertproduktion und kapitalistische Akkumulation.* Das Teilungsverhältnis zwischen Mehrwert und Lohn und die jeweils dominante Form der Mehrwertproduktion (absolute oder relative Mehrwertproduktion) ist aber das Resultat der sekundären Macht, nämlich Machtbeziehungen, die sich zwischen der Kapital- und der Lohnseite jeweils gesamtgesellschaftlich herausbilden.

Ohne die Macht der Arbeiterbewegung als eine von den Gesetzmäßigkeiten der Kapitalakkumulation unabhängige Größe wäre es ihr unmöglich gewesen, sich vom Elend des 19. Jahrhunderts zu befreien, einen höheren Lebensstandard und ein Mehr an sozialer Sicherheit zu erkämpfen. Ohne diese soziale Macht hätte es auch für die Kapitaleseite keinen Grund gegeben, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen, den technologischen Fortschritt zu forcieren und *von den Methoden der absoluten zu Methoden der relativen Mehrwertproduktion überzugehen.* Der Wohlstand und die soziale Marktwirtschaft in den kapitalistischen Ländern resultieren demnach aus dem historischen Zusammenwirken der Kapitalakkumulation und Profitmaximierung einerseits mit der gestiegenen gesellschaftlichen Macht der Arbeiterbewegung andererseits. Absolute Mehrwertproduktion steht für ein extensives Wachstums- und Akkumulationsmodell, für längere Arbeitszeiten, niedrigere Löhne und auch für die Verelendung breiter Bevölkerungsschichten.

Die relative Mehrwertproduktion ist dagegen die Form der Kapitalakkumulation, die mit technischem Fortschritt und höherem Kon-

sumniveau verknüpft ist und grundsätzlich auch sinkende Arbeitszeiten ermöglicht. Welche dieser Formen der Mehrwertproduktion in den einzelnen Staaten, in den Regionen und in der Weltwirtschaft historisch dominieren, hängt nicht allein vom Kapitalverwertungs- und Profitmaximierungszwang und auch nicht allein vom Willen der Kapitalisten, sondern auch von gesellschaftlichen Machtbeziehungen ab, die sich jenseits des Kapitalakkumulationskreislaufs herausbilden und ihrerseits auf letzteren zurückwirken. Mit anderen Worten: Das Kapital kann sowohl Elend produzieren, wie im Manchesterkapitalismus. Es kann aber auch Wohlstand schaffen, wie in den Wohlfahrtsstaaten in der Nachkriegsära. Die Verelendung beruht auf der Übermacht der Kapitaleigentümer, während der relative Wohlstand für die Lohnabhängigen im Kapitalismus nur dann möglich ist, wenn die Lohnabhängigen der Übermacht der Kapitaleseite ihre eigene soziale Macht entgegensetzen. Dies begründet m. E. die Eigenständigkeit der Machtsphäre gegenüber dem Kapital als abstraktem gesellschaftlichen Organisationsprinzip.

Die Geschichte des Kapitalismus ist daher nicht – wie Mandel unterstellte – die Geschichte der Entfaltung und Widersprüche der inneren Gesetzmäßigkeiten des Kapitals ausschließlich als Funktion des Zusammenspiels der von Mandel aufgelisteten sechs Variablen, sondern die Geschichte einer symbiotischen Entwicklung aus dem Zusammenwirken kapitalistischer Gesetzmäßigkeiten mit den vom Kapital unabhängigen gesellschaftlichen Machtverhältnissen. Diese werden zwar durch Kapital- und Einkommenskonzentration und mittels Beherrschung von Institutionen und staatlichen Einrichtungen geprägt und gestaltet. Umgekehrt beeinflussen aber auch sie die konkrete Wirkungsweise, die Richtung und letztlich auch die Charakterzüge des Kapitalismus in seiner Entwicklungsgeschichte. Diese Wechselbeziehung *zwischen der Sphäre der Macht und der Sphäre des Kapitals* gilt – wie oben gezeigt wurde – selbst für die Produktionssphäre, d. h. für den Kernbereich der Kapitalakkumulation. Noch vielfältiger sind die Auswirkungen der Machtbeziehungen und des Grades der Machtungleichheit in der Distributionssphäre, die – wie unten skizziert wird – die Verteilung der produzierten Reichtümer maßgeblich beeinflussen.

Machtungleichheit, Aneignung und Externalisierung

Im Folgenden werden die fünf wichtigsten sekundären Machtkategorien aufgelistet, die die Reichtumsverteilung in der Distributions-sphäre determinieren:

1. Macht der Eigentümer an natürlichen Ressourcen, an landwirtschaftlichem Grund und Boden, an mineralischen Rohstoffquellen und an fossilen Energiequellen wie Kohle, Öl und Erdgas. Die Eigentümer dieser natürlichen Ressourcen sind dank ihres Monopols grundsätzlich in der Lage, einen Teil der produzierten Wertsumme als *Grundrente* für sich abzuzweigen. Die Höhe der Grundrente und des Anteils der Grundeigentümer an gesellschaftlichem Reichtum hängt davon ab, wie wirksam sie ihr Monopol im Verteilungsprozess einzubringen in der Lage sind. Die Geschichte des Kampfes um Nahrungsmittelpreise in Europa ist die Geschichte des Verteilungskampfes um die agrarische Grundrente zwischen Grundeigentümer, Kapital und Lohnarbeitern.¹¹ Und die Geschichte der konfliktreichen und von zahlreichen Interventionen und Kriegen begleiteten Beziehungen zwischen den kapitalistischen Industriestaaten und den Ölstaaten im Mittleren Osten und Südamerika ist auch die Geschichte des Kampfes um die Verteilung der Ölrente im 20. Jahrhundert. Den Industriestaaten ist es dank eines ausgeklügelten Machtsystems gelungen, die natürliche Monopolmacht der Eigentümerstaaten in eine Monopolmacht der Nachfrageseite (Industriestaaten) zu überführen. Statt Knappheit und Knappheitspreisen herrschen auf dem Weltölmarkt seit einem halben Jahrhundert – der Zeitraum 1974-1984 ausgenommen – strukturelle Überproduktion und Dumpingpreise¹², die die Grundlage für einen permanenten Werttransfer von der Anbieter- zur Nachfrageseite darstellen.

¹¹ Marx widmet der Grundrentenfrage im sechsten Abschnitt des dritten Bandes des Kapital, der immerhin 200 Seiten umfasst, besondere Aufmerksamkeit. Marx, Karl, 1969: Das Kapital, Bd. III, Berlin. Vgl. auch Kautsky, Karl, 1899: Die Agrarfrage. Stuttgart; und Massarrat, Mohssen, 1976: Hauptentwicklungsstadien der kapitalistischen Weltwirtschaft. Lollar/Lahn.

¹² Über den Zusammenhang von asymmetrischen Machtbeziehungen und dem umfassenden Machtsystem der Industriestaaten, von Überproduktion und Dumpingpreisen vgl. Massarrat, Mohssen, 1980: Weltenergieproduktion und Neuordnung

2. Nationalstaatliche Macht, durch Exportförderung bzw. Zoll- und andere Reglementierungsmaßnahmen eigene Industriezweige künstlich wettbewerbsfähig zu machen und dabei Einkommensverluste größeren Ausmaßes in Ländern, die sich nicht mit Gegenmaßnahmen wehren können, hervorzurufen. Dies gilt insbesondere für die Agrarpolitik der Industrieländer gegenüber den Ländern des Südens.
3. Institutionelle Macht von multilateralen Institutionen, wie dem *Internationalen Währungsfond (IWF)* und der *World Trade Organization (WTO)*, deren sich die Industrieländer bedienen, um über unfairen Handel, Kapitalflucht, Schuldendienst und andere Wege einen Süd-Nord-Einkommenstransfer in Gang zu setzen und zu halten.¹³
4. Hegemonialmacht, über die die Vereinigten Staaten dank ihres gewaltigen militärischen Vorsprungs, ihrer geostrategischen Hebel und durch den Dollar als Leitwährung verfügen, um die gesamte Weltwirtschaft den nationalen Interessen unterzuordnen und sich durch einseitigen Transfer von Kapital und Einkommen eine Art *Hegemonialrente* anzueignen.¹⁴
5. Nicht zuletzt auch die Macht des Patriarchats, das sowohl in der Produktions- wie der Distributionssphäre Frauen weltweit benachteiligt, ihnen den gleichen Lohn für die gleiche Arbeit vorenthält und doppelte Belastung durch Beruf und Hausarbeit auferlegt.¹⁵

der Weltwirtschaft. Frankfurt/M./New York; derselbe, 1980a: The 'Energy Crisis'. The Struggle to Redistribute Surplus Profit from Oil. In: Nore, P. and Turner, T. (eds), *Oil and Class Struggle*. London, S. 26-69; derselbe 1993: Endlichkeit der Natur und Überfluß in der Marktökonomie. Marburg; derselbe, 2000: Das Dilemma der ökologischen Steuerreform. Marburg.

¹³ Näheres dazu siehe Ziegler, Jean, 2002: *Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher*. München.

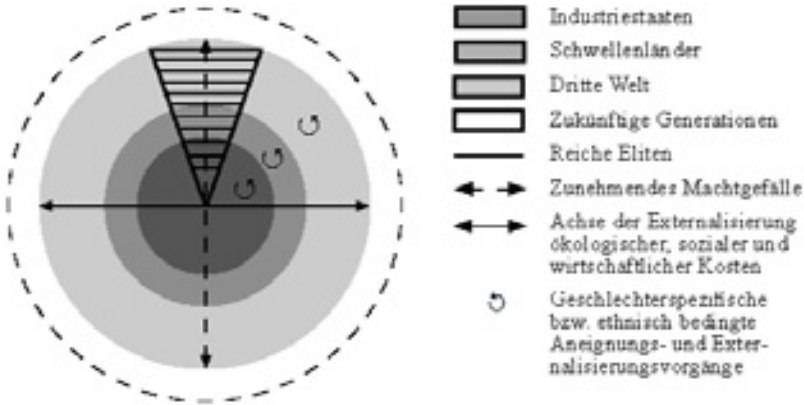
¹⁴ Ausführlicher dazu Massarrat, Mohssen, 2004: Amerikas Hegemonialsystem und seine Grenzen. Der Beitrag Europas für eine multipolare Weltordnung. In: *Supplement der Zeitschrift Sozialismus*, 3/2004.

¹⁵ Patman, Carole, 1994: *Der Geschlechtervertrag*. In: Appelt, Werner / Neyer, Gerda (Hrsg.): *Feministische Politikwissenschaft*, Wien; Hausen, Karin, 1976: Die Polarisierung der „Geschlechtercharaktere“. In: Werner, Conze (Hrsg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*. Stuttgart.

Alle oben aufgeführten Formen der Reichtumsaneignung finden in der globalen Distributionssphäre, somit außerhalb des engeren Kreislaufs der Kapitalakkumulation (Investition, Mehrwertproduktion, Mehrwertrealisation) statt. Sie resultieren aus Machtasymmetrien und könnten prinzipiell auch durch Reformen und Abbau von Machtungleichgewichten wieder verschwinden, ohne dass die Kapitalakkumulation und Mehrwertproduktion deshalb in eine unüberwindbare Krise stürzen müsste. Vielmehr ist anzunehmen, dass die Kapitalakkumulation aufgrund der dann zu erwartenden Erhöhung globaler Massenkaukraft und Abnahme der Armut in der Dritten Welt vor allem in den östlichen und südlichen Transformationsgesellschaften beschleunigt wird.

Die Aneignung von Einkommen durch sekundäre Machtungleichheit in der Distributionssphäre, die von der Aneignung des Mehrwerts durch primäre Machtungleichheit zu unterscheiden ist, stellt gleichzeitig auch eine Externalisierung von realen Kosten dar, die sich eine soziale Gruppe zulasten der anderen sozialen Gruppen, eine Volkswirtschaft zulasten anderer Volkswirtschaften erspart. Wohlstandszuwächse entstehen also nicht nur durch direkte Ausbeutung der Produzenten, sondern auch durch Aneignung und Kostenexternalisierung. Diese sind keineswegs an kapitalistische Produktionsweisen gekoppelt, da sie in jeder denkbaren Gesellschaftsform stattfinden, die durch machtasymmetrische Beziehungen strukturiert ist. Distributäre Aneignung und Externalisierung erfolgen daher, wie in der folgenden Abbildung veranschaulicht, entlang der historisch entstandenen Machtachsen in räumlich horizontaler wie gesellschaftlich vertikaler Richtung: horizontal von Industrie- zu Entwicklungsländern und sozial von reichen Eliten hin zu ärmeren Bevölkerungsschichten, ethnisch von dominanten Gruppen zu Minderheiten, geschlechtsspezifisch von Männern zu Frauen und universal von den gegenwärtigen zu künftigen Generationen.¹⁶

¹⁶ Ausführlicher dazu siehe Massarrat, Mohssen, 1997: Sustainability Through Cost Internalisation: Theoretical Rudiments for the Analysis and Reform of Global Structures, in: Ecological Economics, 22 (1997), 29–39.



Ernest Mandel berücksichtigt im *Spätkapitalismus* zwar die meisten der oben aufgeführten Verteilungsmechanismen, allerdings stets als Funktion der in seinem analytischen Konzept aufgeführten sechs Variablen, die oben im ersten Kapitel wiedergegeben wurden.¹⁷ Besonders auf das Zusammenwirken dieser Variablen verengt ist auch seine werttheoretische Ableitung des *Ungleichen Tausches* zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Ungleicher Tausch findet nach Mandel statt, weil die organische Zusammensetzung des Kapitals in den Entwicklungsländern deutlich niedriger sei als die organische Zusammensetzung des Kapitals in den Industrieländern, und weil die Waren nicht zu ihren Werten, sondern zu „Produktionspreisen“ ausgetauscht würden.¹⁸ Dieses Erklärungsmodell ist eine Konstruktion, weil es auf eine Reihe von fragwürdigen und realitätsfernen

¹⁷ Vgl. dazu vor allem die 10 Thesen, die Mandel seiner Analyse der Weltwirtschaft voranstellt, Mandel, 1972, , S. 66f.

¹⁸ Ebenda, XI. Kapitel, S. 318ff.

Annahmen aufbaut. Im Agrarsektor der Entwicklungsländer ist beispielsweise die organische Zusammensetzung des Kapitals niedriger und im Rohstoffsektor derselben höher als die durchschnittliche organische Zusammensetzung des Kapitals in den Industrieländern.¹⁹ Die Theorie des *ungleichen Tausches* spielt daher heute in der internationalen Diskussion über den *unfairen Handel* keine Rolle. Naheliegend und stringenter erscheint, den unfairen Handel und den damit einhergehenden Süd-Nord-Werttransfer durch Mechanismen und Hebel der Machtungleichheit aufzuschlüsseln, die – wie oben aufgelistet – in vielfältigen Formen wirksam sind.²⁰

Auch die militärische Macht und die ihr zugrundeliegende Rüstungsproduktion resultieren bei Mandel primär aus den Wechselbeziehungen der sechs Variablen des kapitalistischen Akkumulationskreislaufs. Rüstungsproduktion ist demnach das Ergebnis von permanenten Realisierungsproblemen und strukturellen Ungleichmäßigkeiten zwischen beiden Abteilungen der Konsum- und der Produktionsmittelgüter im Akkumulationskreislauf.²¹

Der militärindustrielle Komplex der USA ist zwar in das US-Akkumulationsmuster eingebettet, resultiert aber nicht zwingend aus demselben. Ursächlich ist der militärindustrielle Komplex das historische Produkt der beiden Weltkriege und der Kalten-Krieg-Ära. Er hat sich inzwischen in der Wirtschaft und Gesellschaft der USA fest etabliert, zu einem bedeutenden Industriezweig und dominanten Machtfaktor in den USA und der Welt entwickelt, sich ferner auch gegenüber der US-Gesellschaft verselbständigt. Er nimmt auf die US- und Weltpolitik Einfluss und ist auch einer der Hauptpfeiler des US-Hegemonialsystems.²² In Deutschland und Japan spielt dagegen die Rüstungsproduktion für das Gedeihen der jeweiligen Akkumulationsmuster eine geringe oder überhaupt keine Rolle.

¹⁹ In diesem Zusammenhang teilt Mandel den methodischen Fehler mit Emmanuels Theorie des Ungleichen Tausches, die das Marxsche Reproduktionsschema auf den Weltmarkt anzuwenden versucht. Vgl. Emmanuel, Arghiri, 1969: *L'échange inégal*, Paris. Ausführlichere Kritik dazu vgl. Massarrat, 2000, (Anm. 11), S. 69ff.

²⁰ Erste Ansätze dazu vgl. Massarrat, 2000 (Anm. 11), S. 69ff.

²¹ Mandel, 1972, IX. Kapitel „Permanente Rüstungswirtschaft und Spätkapitalismus“, S. 255ff.

²² Ausführlicher dazu vgl. Massarrat, 2004 (Anm. 11).

*Resümee unter Berücksichtigung aktueller Diskussionen
über den „neuen Imperialismus“*

Mandels Methode der Ausklammerung von Macht und Machtbeziehungen als eine eigenständige Kategorie gesellschaftlicher Verhältnisse, als Motor und zugleich auch Hindernis der Entwicklung und Veränderung ist – um an dieser Stelle ein Resümee aus den obigen Ausführungen zu ziehen – perspektivisch äußerst folgenreich. Indem Mandel alle Entwicklungstendenzen historischer und gegenwärtiger Vorgänge der letzten drei Jahrhunderte, in welchem Teil des Erdballs auch immer, letztlich aus den Entwicklungsgesetzen der Kapitalakkumulation und den Wechselbeziehungen der Grundelemente des kapitalistischen Akkumulationskreislaufs herzuleiten versucht, koppelt er das Schicksal der Menschheit bewusst oder unbewusst an das Gedeihen oder aber den Zusammenbruch eben des Kapitalismus. Mandels äußerst facetten- und materialreiches Werk ist durchsetzt von einer einzigen, das gesamte Werk charakterisierenden methodischen Annahme: Die Gesetzmäßigkeiten der Profitmaximierung und der kapitalistischen Produktionsweise sind alles, alles andere in der sozial und kulturell hochkomplexen Weltgesellschaft ist nichts.

Nehmen wir dagegen zur Kenntnis, dass die gegen das herrschende Machtmonopol gerichtete Gegenmacht sich nicht aus den inneren Gesetzen der Kapitalakkumulation, sondern in letzter Instanz – wie ich meine – durch Überlebens- und Mitgestaltungsbedürfnisse und -strategien betroffener sozialer Gruppen herausbildet, so eröffnet sich eine völlig andere Perspektive: Durch den Abbau inner- und zwischengesellschaftlicher Machtungleichheiten rückten schrittweise Reformen in den Bereich des Möglichen in der Weise, dass sich kapitalistische Gesetzmäßigkeiten, wenn sie sich absehbar schon durch andere gesellschaftliche Organisationsprinzipien nicht verdrängen lassen, dann aber wenigstens dem Willen der Menschen fügen, anstatt sich, wie bisher, hinter deren Rücken durchzusetzen und sie zu ihren Sklaven zu machen.

Ernest Mandel ist zwar der prominenteste, aber durchaus nicht der einzige Marxist, der mit Vorliebe die Gesetze der Kapitalakkumulation zum ausschließlichen Interpretationsmuster der Weltgeschichte

erklärt. Auch in der aktuellen Diskussion über den „neuen Imperialismus“, so z. B. bei David Harvey, ist die Parallele zu Ernest Mandels reduktionistischer Methode unverkennbar. Zentrale Kategorie von Harveys Analyse ist die Entstehung von „Überakkumulationskrisen“. Derartige Krisen, sagt Harvey, „bestehen in einem gleichzeitigen Überangebot an Kapital und Lohnarbeit, die nicht profitabel zusammengebracht werden können, um gesellschaftliche Aufgaben zu bewältigen. ... Meines Erachtens hat die Unfähigkeit, einen nachhaltigen Akkumulationsprozess im Sinne von Produktion auf erweiterter Grundlage in Gang zu bringen, dazu geführt, dass Bestrebungen massiv zugenommen haben, durch Enteignung zu akkumulieren. Dies – so meine abschließende These – kennzeichnet einen neuen Imperialismus.“²³ Die „Überakkumulationskrise“ resultiert dabei nach Harvey selbstverständlich aus den Widersprüchen des kapitalistischen Akkumulationskreislaufs selbst. Die Lösung dieser Krise ist „Enteignung“. In seinem ausführlichen Beitrag versucht Harvey dann, die jüngste Entwicklung in der kapitalistischen Weltökonomie und höchst komplexe politische und militärische Vorgänge in den letzten Dekaden in das enge Korsett der „Akkumulation durch Enteignung“ hineinzupressen.

Meine *Gegenthese* lautet: Durch weltweite Erhöhung der Massenkauftkraft für mehrere Milliarden Menschen könnten sich für den globalen Kapitalismus neue Möglichkeiten der Kapitalakkumulation ungeahnten Ausmaßes eröffnen. Das überschüssige Kapital könnte mit der überschüssigen Lohnarbeit durchaus profitabel zusammengebracht werden. Was die Gesetzmäßigkeiten der Kapitalakkumulation betrifft, gibt es keinen kapitallogischen Grund dafür, weshalb sich das Nachkriegs-Akkumulationsmodell der Industrieländer auch im Sinne einer keynesianisch gelenkten Weltwirtschaft nicht durchsetzen sollte. Tatsächlich findet dies nicht statt, nicht weil diesem Modell Gesetze der Kapitalakkumulation entgegenwirken, sondern weil Eliten in den einzelnen Staaten und reichen Industriestaaten mittels neoliberaler Legitimationsmuster und entlang asymmetrischer Machtstrukturen (vgl. Graphik) die Verteilung des Reichtums und die Akkumulati-

²³ Harvey, David, 2003: Der „neue“ Imperialismus: Akkumulation durch Enteignung. In: Supplement der Zeitschrift Sozialismus, 5/2003, S. 1f.

onsmodelle nach ihren partikularen Interessen formen und damit sowohl die Reichtumskonzentration wie die Verelendung im globalen Maßstab verstärken.

Wenn aber die Einschätzung richtig ist, dass kurzfristige Interessen der reichen Elite und ihre Machtpotentiale ganz oder teilweise globale Ungleichheiten einschließlich der Überakkumulationskrise mitproduzieren, dann müssten eben diese Barrieren der Machtsphäre in den Vordergrund der Analyse gestellt werden. Nur so könnten auch Reformpotentiale für eine andere, sozial gerechtere und ökologisch zukunftsfähige Weltwirtschaftsordnung sichtbar gemacht werden. Die Theorie „Akkumulation durch Enteignung“ als Lösung der „Überakkumulationskrise“ hilft uns insofern kaum weiter, die Welt und ihre tiefgreifenden Konflikte zu verstehen. Harveys „neuer“ Imperialismus schüttert Konfliktebenen und -strukturen eher zu, statt sie offenzulegen.

Ähnlich wie Harvey argumentiert auch Alex Callinicos in seinem viel diskutierten *Anti-Kapitalistischen Manifest*. Auch bei ihm werden alle Weltprobleme durchgängig in unmittelbare Beziehung zum Kapitalismus gesetzt und das Heil für die Zukunft der Menschheit an dessen Beseitigung geknüpft: „Der Kapitalismus selbst und die ihm innewohnende Logik – eine Logik der Ausbeutung und der konkurrenzbetriebenen Akkumulation – sind das Problem. Der Neoliberalismus hat durch die Beseitigung vieler Institutionen und Praktiken, die den Kapitalismus (zumindest im Norden) erträglich machen, dessen konstitutive Mängel nur in ein greller Licht gerückt. Diese Mängel waren aber schon immer vorhanden und können, glaube ich, nur durch den Sturz des Kapitalismus selbst beseitigt werden.“²⁴ Zwar geht Joachim Hirsch in seinem Beitrag „*Was bedeutet Imperialismus heute*“ über die neueren Ansätze hinaus und differenziert insofern, als er die Eigenständigkeit des Staates hervorhebt, in dem sich „sowohl das kapitalistische Konkurrenz- als auch das antagonistische Klassenverhältnis“ reflektieren.²⁵ Dennoch bleibt auch er den klassischen wie den neueren Imperialismustheorien von Rosa Luxemburg, Ernest Mandel, David Harvey und anderen gängigen Argumentationsmus-

²⁴ Callinicos, Alex, 2003: Ein Anti-Kapitalistisches Manifest. Hamburg, S. 36.

²⁵ Hirsch, Joachim, 2004: Was bedeutet Imperialismus heute. In: Das Argument Heft 5/2004, S. 675.

tern, dass letztlich alles in der kapitalistischen Akkumulationsdynamik seinen Ausgang findet, treu. Seine Darstellung der historischen Phasen der imperialistischen Entwicklung²⁶ lässt jedenfalls keine andere Schlussfolgerung zu.

Noch zugespitzter und eindeutiger sind bei Robert Kurz – einem der fleißigsten und engagiertesten Kapitalismuskritiker in Deutschland – nicht nur krasse Weltprobleme wie Rohstoff- und Hegemonialkriege, sondern auch nahezu alle alltäglichen Ereignisse sehr eng mit dem Kapitalismus verzahnt. In seinem *Schwarzbuch Kapitalismus*²⁷ hält er die wachsenden Weltprobleme konsequenterweise auch für handfeste Anzeichen eines baldigen Untergangs des Kapitalismus. So findet man in Kurz' 900 Seiten umfassendem Konvolut zwar eine lange Liste kapitalistischer Krisenerscheinungen als Beleg für den *Abgesang auf die Marktwirtschaft* – so der Untertitel seines Buches – in Erwartung eines baldigen Systemuntergangs²⁸, jedoch auch hier konsequent keinen einzigen Vorschlag, was konkret gegen Krieg, Massenarbeitslosigkeit, neoliberale Spaltung der Welt getan werden könnte oder sollte.

Es gibt nicht den geringsten Anlass – dies sei angemerkt, um Missverständnissen vorzubeugen –, kapitalistische Ausbeutung und viele menschenunwürdige Erscheinungen und Konflikte, die das System unmittelbar oder mittelbar hervorruft, zu verharmlosen. Vielmehr geht es um eine Kritik an Vereinfachungen hochkomplexer, sowohl systemimmanenter wie system-unabhängiger Wechselbeziehungen, die entweder entpolitisieren, weil der Systemuntergang angeblich ohnehin bevorsteht, oder aber zur Selbstblockade führen, weil die Bereitschaft fehlt, politische Projekte, die sich unterhalb der Ebene der Systemüberwindung bewegen, anzupacken. Dem Neoliberalismus ist es bisher gelungen, alle seine Projekte, eins nach dem anderen durchzusetzen, die zwar Profite steigern, aber noch mehr Arbeitsplätze vernichten. Die Frage, warum die Linke trotz wachsender Massenarbeitslosigkeit und trotz des Scheiterns aller herkömmlichen Rezepte es bisher nicht geschafft hat, mit einer Strategie der Arbeitszeitverkürzung, offensichtlich der einzig denkbaren Lösung für mehr

²⁶ Ebenda, S. 676ff.

²⁷ Kurz, Robert, 2002: *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. München.

²⁸ Ebenda, letzter Abschnitt S. 879ff.

Arbeitsplätze, einen Stimmungsumschwung herbeizuführen und den neoliberalen Konsens zu durchbrechen, mit anderen Worten die Frage nach der eigenen Konzeptionslosigkeit und Bedeutungslosigkeit, trotz des größten sozialen Skandals in den letzten drei Jahrzehnten, dürften kritische Geister nicht länger vor sich herschieben.

Könnte eine mögliche Antwort auf diese doch politisch brisante und hochaktuelle Frage darin bestehen, dass man den Neoliberalismus nicht als Ausdruck wachsender Macht reicher Eliten und bestimmter Kapitaleigentümerfraktionen identifiziert, dem auch nur durch breite gesellschaftliche Allianzen einschließlich des Mittelstands begegnet werden kann, sondern dass man den Neoliberalismus mit Kapitalismus gleichsetzt und dessen Bekämpfung letztlich zur Systemfrage erklärt und sich selbst damit in das politische Abseits manövriert? Erklärt diese eigene Selbstblockade nicht hinreichend, weshalb die Neoliberalen alle ihre Projekte der Zerstörung von schwer erkämpften sozialen Errungenschaften konsequent und nahezu ohne Gegenwehr durchsetzen? Und wäre es nicht das sozialpolitische Gebot der Stunde, breite Allianzen mit jenen gesellschaftlichen Kräften gegen den verhängnisvollen neoliberalen Kurs zu bilden, die selbst Opfer dieses Kurses sind, jedoch nicht deswegen gleich den Kapitalismus abschaffen wollen? Eine derartige Allianz erfordert freilich die Bereitschaft, sich auf die kapitalistische Logik der Wettbewerbsfähigkeit im globalen Konkurrenzkampf einzulassen, jedoch Lösungen wie Umverteilung der Arbeit durch Arbeitszeitverkürzung zu favorisieren, die das Rad des Kapitals in eine andere, dem neoliberalen Kurs entgegengesetzte Richtung in Bewegung setzen und auch möglich machen könnten, dass sich kapitalistische Gesetze zuerst einmal dem menschlichen Willen und Bedürfnissen nach sozialer Sicherheit, Fairness, Gerechtigkeit und Chancengleichheit unterordnen.

Ich plädiere resümierend für die Erweiterung der Kapitalismus- und Imperialismus-Kritik auf die gesamten Machtstrukturen jenseits des inneren Kerns kapitalistischer Ausbeutung und Verteilungsmechanismen. Um in dieser Debatte zukunftsorientiert weiterzukommen, stellen sich m. E. folgende analytische und politisch praktische Fragen:

Was ist am Imperialismus von heute immanent kapitalistisch, was ist macht- bzw. kulturspezifisch und welche Querverbindungen bestehen zwischen Kapitalismus und Sphären, die jenseits des Kapitalismus ein Eigenleben führen?

Welche imperialistischen Bündnisse und Allianzen sind identifizierbar, die ohne Systemtransformation und durch Reformen zu überwinden wären, und welche Bündnisse und Allianzen bilden insofern das soziale Fundament des Systems, als sie nur mit dem System selbst verschwinden?

Und schließlich die Frage, ob und inwiefern die Bildung von neuen historischen Allianzen denkbar ist, die den Kapitalismus auf den Systemkern hin eindämmen und gleichzeitig den gesellschaftlichen Handlungsspielraum für alternative Arbeits- und Lebensformen, für Souveränität der Individuen, Ethnien, Staaten und universalistische Chancengleichheit in einem Höchstmaß erweitern.²⁹

²⁹ Näheres zu diesem Aspekt siehe Massarrat, Mohssen, 2001: Chancengleichheit als Ethik der Nachhaltigkeit. Überlegungen zu einem neuen Konzept. Widerspruch Heft 40, Zürich.

ECKART SPOO
MEDIENMONOPOLMACHT

Macht in unserer Zeit ist – sprechen wir es doch bitte deutlich aus – monopolkapitalistische Macht. Als solche will sie sich aber meist nicht zu erkennen geben. In ihren Medien versucht sie sich pluralistisch zu tarnen. Sie geht auf manche unterschiedlichen Bedürfnisse und Gewohnheiten ein – und bindet die Medienkonsumenten um so fester an sich.

Wenn sich die Macht so offensichtlich monopolisiert wie in den letzten Jahren in Italien, provoziert sie Gegenkräfte. Muß der reichste Industrielle des Landes selber Präsident des Industriellenverbandes sein? Muß er selber den größten Medienkonzern des Landes besitzen? Muß er selber auch Ministerpräsident des Landes werden? Muß er die staatlichen Medien bedrängen, ihm ähnlich zu Diensten zu sein wie seine privaten? Und muß er dann noch die Justiz unter Druck setzen, damit sie ihm bei Rechtswidrigkeiten nicht in die Quere kommt?

So plump muß es nicht zugehen. Zwar vergrößert das Monopolkapital gegenwärtig weltweit – ausgehend vor allem von den USA – seine Herrschaftsmethoden, aber einen Anschein von Demokratie, Gewaltenteilung und Rechtmäßigkeit erhält es doch zumeist aufrecht. Ein Beispiel dafür ist das Zusammenwirken von Industriellenverband, Medien und Regierung in Deutschland bei der Brutalisierung kapitalistischer Ausbeutung in den zurückliegenden sieben Jahren, in denen das politisch-ökonomische System rot-grün angestrichen war. Das Monopolkapital nahm in diesen Jahren an Macht zu, gerade weil

die Teile des Volkes, die am stärksten enteignet und entrechtet wurden, im Vertrauen auf Rot-Grün als ihre vermeintliche Interessenvertretung auf Widerstand verzichteten. Die Konzernmedien sorgten dafür, daß ihre Konsumenten den rot-grünen Anschein wahrnahmen, nicht die Realität.

Um das Gesagte zu konkretisieren, will ich drei Geschichten erzählen, drei Kapitel aus unserer gemeinsamen Geschichte: 1.) wie Schröder Kanzler wurde, 2.) wie seitdem in Deutschland die Interessen des Industriellenverbandes Regierungspolitik wurden, 3.) wie die Medienmonopolmacht wächst und wächst. Ich hoffe, damit einen Einblick in die Wirklichkeit gegenwärtiger Machtverhältnisse und Herrschaftsmethoden zu geben. Wer sich aus freiheitlichen, demokratischen, sozialen, Friedens- oder Umweltinteressen mit dem real existierenden Monopolkapitalismus auseinandersetzt, wird solche Kenntnisse vielleicht brauchen können, um die Auseinandersetzung illusionslos, zielsicher zu führen.

Wie Schröder Kanzler wurde

Medien haben die Macht, einzelne Menschen bekannt zu machen. Ohne sie kann niemand bekannt werden. Und je bekannter jemand ist – ganz gleich wegen welcher Eigenschaft oder Fähigkeit –, desto höher steigt sein Marktwert, der sich vielseitig nutzen läßt. Ein Schauspieler oder Moderator darf dann sogar für Gummibärchen oder Telekom-Aktien werben, wodurch seine Bekanntheit und sein Einkommen Spitzenwerte erreichen.

In den USA warb einst der mittelmäßige Hollywood-Schauspieler Ronald Reagan – in der McCarthy-Ära hatte er Kollegen als Kommunisten denunziert – im Fernsehen erfolgreich für Seifenartikel. Kalifornische Multimillionäre befanden: Wer Borax-Produkte an den Mann und vor allem auch an die Frau bringe, der könne, wengleich bisher Mitglied der Demokratischen Partei, auch die Politik der Republikanischen Partei verkörpern und Gouverneur von Kalifornien werden. Sie finanzierten seinen Wahlkampf, und er wurde Gouverneur. Ähnlich inzwischen Arnold Schwarzenegger. Auch wer in Deutschland Kanzler werden will, kann nie genug Fernsehauftritte

bekommen. Für den zeitweiligen niedersächsischen Ministerpräsidenten Gerhard Schröder (SPD) war es zum Beispiel förderlich, daß er in der Fernseh-Filmserie „Der große Bellheim“ den Ministerpräsidenten spielen durfte.

1996 durfte er sich in Hamburg auf der Bundesversammlung des CDU-Wirtschaftsrates vorstellen. Er wurde dort für geeignet befunden, die Nachfolge des damaligen Bundeskanzlers Helmut Kohl (CDU) anzutreten. Danach taten alle deutschen Medienkonzerne, was sie konnten, um die SPD zu bewegen, Schröder als Kanzlerkandidaten aufzustellen. Die letzte Stufe, die er nehmen mußte, war die niedersächsische Landtagswahl im Frühjahr 1998. Nie zuvor hatten die Medien geschlossen einen SPD-Kandidaten unterstützt. Jetzt taten sie es – bis hin zum Erotik-Blatt *Praline* aus dem Heinrich-Bauer-Verlag. Erfolgreich suggerierten sie, bei dieser Landtagswahl entscheide sich, welcher Sozialdemokrat bei der im Herbst jenes Jahres folgenden Bundestagswahl gegen Kohl antrete. Unter dem Druck der Medien knickte die SPD ein – die sich vorher deutlich gegen Schröder entschieden hatte. Schröder erschien nun populär und siegverheißend, weil die Medien ihn so darstellten, damit er nominiert wurde. Nachdem er zum Kanzler gewählt war, übten sie weiterhin Druck auf die SPD aus: Sie müsse sich Schröders Politik zu eigen machen, auch und gerade wenn diese Politik den Beschlüssen der Partei und dem Programm widersprach, mit dem sie sich zur Bundestagswahl gestellt hatte. Folgsam unterstützte sie den Kanzler, der vermeintlich der ihre war, unterwarf sich dem Chef, der alles Wichtige zur „Chefsache“ deklarierte – basta.

Wie die Interessen der Industriellen Regierungspolitik werden

In der rot-grünen Zeit der Bundesrepublik war Michael Rogowski jahrelang Präsident des Bundesverbands der Deutschen Industrie. Er fand gelegentlich lobende Worte für Schröder. Als 2002 die Bundestagsneuwahl bevorstand, verkündete Rogowski im einzelnen, was sich in Deutschland ändern müsse. Er forderte „mutige Schritte“ auf dem Weg zur Deregulierung der Sozialsysteme und des Arbeitsmarktes sowie Abkehr von der Tarifautonomie, von den Flächentarifverträ-

gen. Er sagte, Kündigungsschutz, Mitbestimmung, Versicherungspflicht für geringfügig Beschäftigte müßten eingeschränkt, ein subventionierter Niedriglohnssektor müsse flächendeckend eingeführt werden. Auf dem Gebiet der Sozialpolitik forderte Rogowski eine deutliche Reduzierung der Leistungen der gesetzlichen Krankenversicherung, die Heraufsetzung des Rentenalters, die Absenkung von Arbeitslosen- und Sozialhilfe. Auch das Niveau der gesetzlichen Rente fand er viel zu hoch. In der Steuerpolitik verlangte er weitere spürbare Entlastungen der Unternehmen. In der Umweltpolitik wandte er sich gegen gesetzliche Auflagen, die investitionshemmend seien. In der Bildungspolitik propagierte er mehr Konkurrenz und die Erhebung von Studiengebühren. Auch eine deutliche Erhöhung des Wehretats gehörte zum Programm des Industrieverbandschefs, weil dadurch, wie er sagte, „Qualität und Quantität“ deutscher Militäreinsätze „für eine weltoffene Gesellschaft“ gewährleistet würden. Zugleich wandte er sich gegen den, wie er behauptete, viel zu großen politischen Einfluß der Gewerkschaften und gegen das Streikrecht, denn, so sagte er, Streiks seien „martialische Instrumente aus dem vorletzten Jahrhundert“.

Rogowski machte, als er dieses Programm vor dem Bundestagswahlkampf verkündete, kein Geheimnis aus seiner Präferenz für die CDU/CSU, fügte aber gleich hinzu, daß es „auch in der SPD Politiker mit großem wirtschaftlichem Sachverstand“ gebe, die sich im Falle eines Wahlsieges durchsetzen würden. Schon ein Jahr nach der Wahl waren etliche dieser Forderungen erfüllt, oder die geforderten Gesetze waren in Vorbereitung. Das ging freilich nicht so vor sich, daß Schröder öffentlich stramm stand und einfach mit Jawoll antwortete. Sondern er berief erst einmal Kommissionen. Zum Beispiel die Hartz-Kommission, benannt nach dem Personalchef des VW-Konzerns. Eine solche Kommission tagt ein paar Mal und tut geheimnisvoll, damit wir gespannt sind, was der Kommissionsvorsitzende schließlich vor den Mikrofonen und Kameras präsentiert, als wäre es der Stein des Weisen. Was Hartz präsentierte, war nicht der Stein der Weisen, sondern Rogowskis Programm. Schröder nahm es feierlich entgegen, bedankte sich und versprach, es 1 : 1 umzusetzen; das Parlament sollte also nichts daran ändern dürfen.

Ein plötzlich berühmt gewordener Professor namens Rürup erhielt sogar gleich in zwei Kommissionen den Vorsitz: die eine für die Ge-

sundheit, die andere für – nein, eher gegen – die Rente. Als Rürup die sogenannten Kommissionsergebnisse vorstellte – eben das, was Rogowski gefordert hatte –, sagte der Kanzler nicht, diese Empfehlungen würden 1 : 1 umgesetzt. Diesmal sagte er, sie würden Punkt für Punkt umgesetzt. Und drohte allen Abgeordneten seiner Koalition, die etwa nicht bereit wären, sich an dem sogenannten Reformwerk zu beteiligen. CDU/CSU und FDP sind sowieso meist einer Meinung mit dem Bundesverband der Deutschen Industrie. Die Gewerkschaften zwar nicht, aber wenn ein Sozialdemokrat Kanzler ist, sehen sich sozialdemokratische Gewerkschaftsvorsitzende (regelmäßig im SPD-Gewerkschaftsrat versammelt) mehr oder weniger verpflichtet, ihn zu unterstützen, zumal wenn Gewerkschaftsvertreter in die Kommissionen eingebunden waren. Wenn es einem sozialdemokratischen Kanzler aber schließlich nicht mehr gelingt, die Gewerkschaften ruhig zu halten, hat er von den Konzernen, namentlich den Medienkonzernen, keinen Beistand mehr zu erwarten.

So setzen sich die Interessen des Industriellenverbands durch. Weil die Lehrstühle für Volkswirtschaft inzwischen fast ausnahmslos mit Chicago-Liberalen besetzt sind – die Wissenschaftler qualifizieren sich dadurch, daß sie Drittmittel bekommen, also vom Kapital gefördert werden –, kann sich von dieser Seite kaum Widerspruch erheben. Die wenigen Wirtschaftswissenschaftler, die von Keynes oder gar von Marx beeinflusst sind, kommen öffentlich fast nirgendwo zu Wort. Die Medienkonsumenten, die also kaum Widerspruch wahrnehmen konnten, mußten es insofern für die Wahrheit halten, wenn Schröder behauptete und wenn die Konzernmedien permanent bekräftigten, zu seiner, das heißt zu der von ihm exekutierte Politik gebe es keine Alternative. Er übernahm diesen Satz von Margaret Thatcher, die einst als britische Premierministerin bei jedem Abbau der sozialen Leistungen, die sich die britische Arbeiterbewegung in früheren Zeiten erstritten hatte, sagte: „There is no alternative.“ Sie sagte es so oft, daß die Briten es abkürzten: Tina.

„Es gibt keine Alternative“ – das ist die Sprache von Alleinherrschern, gottbegnadeten Fürsten, denen eine höhere Macht gebietet, einen ewig nicht hinterfragbaren Willen zu vollstrecken. Aber es war nicht der liebe Gott, nicht eine gütige Vorsehung und auch nicht ein

blindes gestrenges Schicksal, das all diese Grausamkeiten gebot. Dahinter steckten andere Interessen. Es war das Programm des Bundesverbands der Deutschen Industrie, der Öffentlichkeit präsentiert als rot-grünes Reformprogramm.

Wie die Medienmonopolmacht wächst und wächst

Nach dem Weltsieg über Nazi-Deutschland war klar: Eine entscheidend wichtige Voraussetzung für eine demokratische Entwicklung Deutschlands war die Verhinderung von Medienmonopolmacht. Deswegen wurde der Rundfunk, der unter Goebbels ein sehr wirksames Instrument der Regierungspropaganda gewesen war, vergesellschaftet. In den Aufsichtsgremien der öffentlich-rechtlichen Anstalten sollten Vertreter der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen darüber wachen, daß die Journalisten unabhängig arbeiten, wahrhaftig berichten und vielfältige Meinungen verbreiten konnten. Vorbei. Längst geben die großen Parteien in den Anstalten den Ton an, Privatfunk wurde zugelassen, die großen Medienkonzerne üben zunehmend Macht über den Rundfunk aus; sie wirken auch auf die öffentlich-rechtlichen Anstalten ein.

Die Zeitungen – so der Konsens nach 1945 – sollten in den Regionen entweder miteinander konkurrieren, oder unterschiedliche Herausgeber sollten innerhalb eines einzelnen Blattes Vielfalt garantieren. Diese Vielfalt ist längst abhanden gekommen. In den meisten Regionen erscheint nur noch je eine Tageszeitung, in einigen Großstadtreionen (Bremen, Hannover, Köln, Nürnberg, Stuttgart) erscheinen zwar zwei, die aber jeweils dem selben Verlag gehören. Wo wie in Berlin und Hamburg verschiedene Verlage miteinander konkurrieren, sind die politischen Inhalte der Blätter dennoch weitgehend austauschbar. Alle Konzernblätter agitieren für die Verlängerung der Arbeitszeit, für die Senkung der Löhne und Sozialabgaben und verbreiten mit Inbrunst die offenkundige Irrlehre, Sozialabbau werde wirtschaftlichen Aufschwung bewirken, der dann auch Arbeitsplätze mit sich bringen werde.

Mehr und mehr Regionalblätter gehören jetzt großen Verlagskonzernen, zum Beispiel dem Holtzbrinck-Verlag, der im Saarland, in der

Lausitz, am Ober- und am Mittelrhein Monopolzeitungen in seinen Besitz gebracht hat. In Berlin erwarb er erst den *Tagespiegel* und über- eignete ihn dann – als Geste gegenüber dem Bundeskartellamt – ei- nem ehemaligen Mitarbeiter, um zusätzlich die *Berliner Zeitung* zu kau- fen. Außerdem gibt er überregionale Blätter wie *Handelsblatt*, *Wirt- schaftswoche* und *Die Zeit* heraus und ist an Rundfunkanstalten beteiligt.

Der größte Pressekonzern in Deutschland ist der Axel-Springer- Verlag. Ihm gehören *BILD* und *Welt*, *BILD am Sonntag*, *Welt am Sonntag*, *B.Z.*, *Berliner Morgenpost*, *Hamburger Abendblatt* und vieles mehr; aus dem früheren Konzern des Filmhändlers Kirch übernimmt er jetzt *SAT 1*, *Pro Sieben* und etliche weitere Fernsehsender. Die bei Springer beschäftigten Journalisten sind allesamt auf das marktwirt- schaftliche System verpflichtet, den Kapitalismus. Es ist ihre Auf- gabe, den vielen Millionen Lesern von Springer-Zeitungen und -Zeit- schriften immerzu die Botschaft einzuträufeln, der Kapitalismus sei gut für sie, besser als alles sonst Erdenkliche, einfach das Bestmög- liche.

Zum Springer-Konzern gehören auch die *Lübecker Nachrichten*, die Monopolzeitung in Lübeck und Umgebung. Wie alle Springer-Zei- tungen rühmt dieses Blatt tagtäglich die Konkurrenz, den freien Markt, auf dem sich alles zum Besten füge. Wer bemerkt diesen gro- tesken Widerspruch, diese Verlogenheit: daß ein Monopolblatt, glücklich aller Konkurrenz ledig, den freien Markt rühmt? Wir sollten Blättern, die uns dermaßen irreführen, nichts mehr unbesehen glau- ben.

In Ostdeutschland erschienen bis 1989 neben den SED-Bezirkszei- tungen noch Zeitungen der anderen Parteien. Auch wenn sie sich in Einzelheiten unterschieden, rühmten sie doch alle den Sozialismus und die damaligen Machtverhältnisse. Die SED-Bezirkszeitungen wurden dann sämtlich von westdeutschen Pressekonzernen über- nommen; die anderen Blätter wurden eingestellt. Die in Monopol- zeitungen umgewandelten früheren SED-Blätter rühmen jetzt alle den Kapitalismus und die heutigen Machtverhältnisse.

Inzwischen expandieren die deutschen Medienkonzerne kräftig außerhalb der deutschen Grenzen. Springer und Bertelsmann sind in vielen Ländern der Erde aktiv, Springer gibt zum Beispiel die größte Wochenzeitung in Polen, *Fakt*, heraus. Schon bevor Polen, Ungarn und Tschechien über ihren Beitritt zur NATO entschieden, waren

ihre Medien größtenteils in fremder, zumeist deutscher Hand; Widerspruch konnte sich da kaum noch artikulieren.

Der *WAZ*-Konzern, Pressemonopolist im Ruhrgebiet, eignete sich dank „Wiedervereinigung“ und „Treuhandanstalt“ die Thüringer Presse an, etwa zur Hälfte gehört ihm die weitaus größte Tageszeitung Österreichs, die *Kronenzeitung*, und infolge besonderer Tüchtigkeit seines heutigen Chefs, des früheren Kanzleramtschefs Bodo Hombach, den Schröder als EU-Beauftragten für den südosteuropäischen Stabilitätspakt auf den Balkan entsandt hatte, verschaffte sich der Essener Konzern zum Beispiel in Makedonien die Mehrheit an den Tageszeitungen *Dvernik*, *Utrinski* und *Vest*, wodurch er in diesem Lande jetzt über einen Marktanteil von mehr als 90 Prozent verfügt. In der Hauptstadt Skopje gibt es nur zwei Druckereien, die in der Lage sind, Zeitungen zu drucken; beide sind vertraglich an den *WAZ*-Konzern gebunden. Als die staatliche Monopolkommission Makedoniens ein Verfahren einleitete, berichteten Hombachs Blätter darüber mit keinem Wort.

In Serbien gelang es Hombach durch seine enge Verbindung zu dem damaligen Ministerpräsidenten Zoran Djindjic, die Mehrheit an der *Politika* aufzukaufen, der tonangebenden Tageszeitung des Landes. Die andere große Belgrader Zeitung, *Blic*, war zuvor schon vom Verlag Gruner & Jahr (Bertelsmann-Konzern) übernommen worden.

In Kroatien erwarb der *WAZ*-Konzern eine Zeitung nach der anderen und kontrolliert rund 70 Prozent der dortigen Presse.

In Bulgarien hat er es auf einen Marktanteil von 75 Prozent gebracht.

Auf Schwierigkeiten stieß Hombach zeitweilig in Rumänien. Darüber berichtete im November 2004 die linke, von einer Genossenschaft getragene Berliner Tageszeitung *junge Welt* (ein Ausnahmegewächs im monopolisierten Blätterwald), dort habe ihm die Industrie- und Handelskammer „mehrere Auszeichnungen entzogen und seine Ehrenmitgliedschaft rückgängig gemacht. Als Begründung wird angegeben, Hombach sei ‚keine ehrliche Person‘. Er habe seine Tätigkeit als ‚Sonderkoordinator‘ beim ‚Stabilitätspakt Südosteuropa‘ dazu missbraucht, den *WAZ*-Konzern zum Marktmonopolisten in Südosteuropa zu machen. (...) Zur Zeit macht er sich offenbar dafür stark, die von der *WAZ* aufgekauften rumänischen Medien zur publizistischen Unterstützung deutscher Wirtschaftsexpansion auf Linie zu bringen. Das stößt nicht bei allen auf Begeisterung – auch nicht bei

der ebenfalls aufgekauften Zeitung *Romania libera*. Und diese Zeitung versucht Hombach jetzt zur Raison zu bringen. Ihr Chefredakteur Petr Mihai Bacanu wurde kurzerhand gefeuert. Die Redaktion stand aber hinter ihrem Chef und produzierte einfach weiter. Die *WAZ* ließ eine ‚Parallelredaktion‘ einsetzen und versuchte vergeblich, die druckfertigen Hauptseiten des Blattes austauschen zu lassen...“

Hier stellt sich die Frage der nationalen Souveränität von Staaten wie Kroatien, Serbien, Makedonien, Bulgarien, Rumänien, wenn ihre Medien in fremder Hand sind. Genauso stellt sich aber auch in Deutschland die Frage, wie Demokratie unter monopolisierter Medienmacht noch gedeihen kann – zumal diese Frage in den Monopolmedien selber nicht erörtert, nicht einmal ausgesprochen wird.

Medienkritik als tägliche Aufgabe

Macht in unserer Zeit ist monopolkapitalistische Macht; ihre Medien vermitteln sie in unsere Köpfe. Wenn ich das habe klar machen können, möchte ich noch einige Überlegungen anschließen, wie wir uns davor schützen können, permanent manipuliert und gegen unsere Interessen vermachet zu werden.

Ich halte Medienkritik für einen wesentlichen Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem Monopolkapital. Wenn es uns gelingt, Widersprüche aufzudecken, Manipulation kenntlich zu machen, scheinbar objektive Information als Propaganda zu entlarven, rütteln wir an der Subordination unter bestehende Herrschaftsverhältnisse und damit an den Herrschaftsverhältnissen selbst.

Was von allen Seiten unisono behauptet und ständig wiederholt wird, scheint wahr zu sein: Wie könnte jemand wagen, daran zu zweifeln. Jeder Zweifel an den scheinbar selbstverständlichen Wahrheiten stellt die Monopolmacht in Frage – er muß nur geäußert werden. Das kann im Gespräch geschehen, in Briefen, in Diskussionsveranstaltungen. Propaganda kommt herrisch von oben, demokratische Aufklärung muß im Kleinen von unten geleistet werden.

Medienkritik kann sinnvoll bei der Mediensprache ansetzen. Sprachanalyse kann zum Beispiel dafür sensibilisieren, daß die Konzernmedien bei der Darstellung eines Konflikts ganz unterschiedliche

Vokabeln für die daran Beteiligten benutzen, etwa für Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände im Tarifkonflikt. Besonders deutlich und besonders abscheulich, aber üblich ist die Gewöhnung des medienkonsumierenden Volkes an Angriffskriege durch eine Sprache, die uns den Aggressor so nahebringt, daß wir uns mit ihm identifizieren, während sie die Opfer der Aggression verteufelt und verächtlich macht. Man muß nur darauf achten, welche Partei mit solchen Worten wie behaupten, drohen, morden belegt wird. Man erkennt dann, daß sie von vorn herein verurteilt ist, als die böse Seite zu gelten; demgegenüber zeichnet sich die vorgeblich gute Seite dadurch aus, daß sie erklärt, warnt und befriedet. Die böse Seite erkennt man zuverlässig auch daran, daß sie in der Regel gar nicht zu Wort kommt. Sie wird mundtot gemacht, bevor sie zerbombt wird.

In einer Schulklasse oder einem Volkshochschulkurs können wenige Stunden genügen, die Interessen hervorzukehren, die hinter der parteiischen Sprache stecken – die Interessen, die auch über die Auswahl der Themen in den Medien entscheiden. Herauszufinden, welche Nachrichten von den Konzernmedien wichtig genommen und sehr ausführlich behandelt und welche anderen Nachrichten nur mal schnell am Rande erwähnt oder ganz verschwiegen werden und warum, ist immer lohnend. Tabu, so kann man dann feststellen, sind gerade die entscheidenden Wahrheiten: Produktionsverhältnisse, Eigentumsverhältnisse, Herrschaftsverhältnisse.

Bei aller Einsicht in die Uniformität von Medien, die das publizistische Gesamtinteresse des Monopolkapitals vertreten, lehrt kritische Betrachtung der Macht von Presseartikeln oder Rundfunksendungen auch, daß es sich um Produkte gesellschaftlicher Arbeit handelt, die von einzelnen Menschen geleistet wird. Wir dürfen den einzelnen Journalisten nicht aus seiner persönlichen Verantwortung oder Mitverantwortung für das jeweilige Produkt entlassen. Gerade wenn uns klar wird, unter welchem Druck Journalisten arbeiten (er mag ihnen bewußt sein oder nicht), erkennen wir auch die Notwendigkeit, diesem Druck entgegenzuwirken – sei es durch Beschwerden über unterlassene oder parteiisch-verfälschende Berichterstattung, sei es durch Lob für Sorgfalt und Nonkonformismus (also für das, was eigentlich selbstverständlich sein müßte), sei es durch Versuche, Gegenöffentlichkeit zu schaffen, namentlich Versuche, den Opfern

brutalisierter Ausbeutung Gehör zu verschaffen und dabei die Defizite in der Massenkommunikation bewußt zu machen.

Auf solche Weise können und müssen wir unser aller Grundrecht auf Information (Voraussetzung der Meinungs- und aller anderen politischen Freiheiten) geltend machen. Wo das Volk systematisch desinformiert wird, herrschen verfassungswidrig undemokratische Verhältnisse. Wo Medienmonopole bestehen, sind sie es, gegen die wir beharrlich unsere Ansprüche zu richten haben. Medienmonopole, Monopole überhaupt, müssen demokratisiert werden – durch unsere Ansprüche.

JOCHEN OHLIGER
PREDIGT AM 4. MAI 1987 (2 SAMUEL 24)

Vorgeschichte

Die Partei „Die Grünen – KV Osnabrück“ hatte Herrn Prof. Dr. Brunstein zu einer Informationsveranstaltung zur geplanten Volkszählung eingeladen. Alle in Frage kommenden öffentlichen Räume wurden nicht genehmigt. Auch die Plakat-Werbung für die dann in der Melanchthonkirche durchgeführte Veranstaltung war zunächst verboten und konnte nur nach Erringen einer einstweiligen Verfügung durchgeführt werden.

So kam die Frage an mich, ob ich die Melanchthonkirche zur Verfügung stellen würde. Eine Parteiveranstaltung – wie ursprünglich angedacht – kam natürlich nicht in Frage, wohl aber ein Gottesdienst in besonderer Form, ein „Abendgebet zur Sache“ (analog zum Politischen Nachtgebet).

Den Teilnehmern in der übervollen Kirche wurde zunächst mitgeteilt, dass es sich um keine Partei-Informationsveranstaltung handeln würde, sondern um einen Gottesdienst in besonderer Form zum Thema „Volkszählung“. Einige wenige verließen daraufhin die Kirche, was ausdrücklich freigestellt war.

Ich habe dann erklärt, dass ich den Talar trüge, um den Gottesdienstcharakter dieses Abendgebetes deutlich zu machen.

Mit einem Gebet von Franz von Assisi habe ich den ersten Teil eröffnet und über die Schriftlesung zum 25. Mai (Tag der Volkszählung) gepredigt. Die Vater-Unser-Meditation von D. Sölle beendete den ersten Teil.

Dann sprach Prof. Brunstein, der als Fachmann für Informatik und Statistik auf Probleme und Mängel der gesetzlichen Bestimmungen hinwies, die mit der Volkszählung '87 verbunden waren.

Der Segen schloss den Gottesdienst ab.

Nach einer kurzen Pause fand dann noch eine Diskussion statt.

In der Folgezeit gab es kirchenaufsichtliche Drohmahnungen gegen mich, die aber gegenstandslos waren, weil Gottesdienste ausschließlich Sache des Pfarramtes sind.

In der örtlichen Presse gab es heftigste Kommentare und Leserbriefe pro und kontra, die auch im Zusammenhang mit der gesamten Boykottbewegung standen.

Predigt

Liebe Zuhörer,

Bibel und Gebet sind wesentliche Elemente eines Gottesdienstes. Ich weiß natürlich, dass jetzt hier auch viele Nichtchristen oder solche sind, die mit der Kirche nichts oder kaum etwas „am Hut“ haben. Ich möchte Sie bitten, sich heute trotzdem darauf einzulassen.

Ich beginne mit einem Gebet, das dem großen Franz von Assisi zugeschrieben wird und im Laufe der Jahrhunderte manche Veränderungen erfahren hat.

„Herr, mache mich zu einem Werkzeug deines Friedens,
dass ich Sand bin im Getriebe der Welt,
dass ich ein Unruheherd bin in der Masse der Gleichgültigen,
dass ich störe dort, wo alles so unmenschlich abläuft,
dass ich Liebe bringe, wo Hass ist,
dass ich Hoffnung wecke, wo Verzweiflung ist.“

Es gibt eine fortlaufende Bibel-Lesung der Herrnhuter Brüdergemeinde für jeden Tag, die für mehrere Jahre im voraus festgelegt wird. Den Text für den 25. Mai – Stichtag der Volkszählung –

möchte ich verlesen und dazu einige Gedanken äußern. Es ist – Sie mögen es Zufall nennen oder nicht – ein Text, der deutlich macht, wie aktuell die Bibel ist (2 Samuel 24).

König David will also zählen. Es gibt zwar warnende Stimmen, aber er lässt das Volk zählen. Sein Grund: Um seine Macht weiter ausbauen zu können, braucht er mehr Soldaten und er hat den Verdacht, dass es in seinem Land noch mehr Männer gibt, die er brauchen kann.

Zählen, das heißt: verfügbar machen. Zählen und Beschreiben sind Voraussetzungen für Beherrschbarkeit, für Herrschaft-schaffen, für Herrschaftswissen.

Wenn in der Bibel gezählt wird, heißt das meist nichts Gutes, zumindest für das einfache Volk nicht:

David schafft sich mit seiner Zählung ein besseres Heer als Waffe für die Erhaltung seiner Macht.

Salomo schafft sich mit seiner Zählung der Steinhauer und Lastenträger einschließlich der Fremden bessere Gewinne.

Ebenso Kaiser Augustus, von dessen Steuererhebung die Familie des Jesus von Nazareth betroffen war.

Es ist wohl so: Herrscher zählen die, über die sie verfügen oder verfügen möchten – ein Akt der Besitzergreifung.

Die Botschaft der Bibel ist nun diese:

David soll das auf keinen Fall tun, weil die wie er an JAHWE Glaubenden, den Gott der Befreiung aus der Sklaverei in Ägypten, anders leben – wir sagen heute: geschwisterlich.

Das ist eine Hoffnung, die immer wieder eingelöst werden will, die auch immer wieder von der anderen Realität überholt wird, wo der Mensch dem anderen ein Wolf ist.

Diese Hoffnung gilt auch für Könige, für Herrscher. Das weiß David, darum hat er ein schlechtes Gewissen. Er wird vor die Wahl gestellt – gleichsam als Buße für sein Handeln:

Entweder drei Jahre Hungersnot oder drei Monate Verfolgung durch seine Feinde oder drei Tage Pest in seinem Volk.

David wählt, aber er wählt eigentlich nicht – er schließt nur aus, was ihm nicht passt. Er handelt, wie alle Herrscher handeln: Die Pest für sein Volk.

Das Volk zählt nicht, es wird gezählt. Und es hat immer bezahlt:
alle Kosten der Kriege,
der Waffenkriege,
der Kalten Kriege,
der Wirtschaftskriege.

Und das Volk hat immer wieder diese Hoffnung:
Wir werden leben –
ohne Herrschaft von Menschen über Menschen – geschwisterlich.

Amen. Das ist: So soll es sein – so wird es sein!



FRANK CRÜSEMANN

DAS HEILIGE NICHT ANTASTEN

Die Bindung an die Schrift bedeutet eine Bindung an die Radikalität der Anfänge. Es ist gerade in sogenannten Krisenzeiten angebracht, sie sich vor Augen zu stellen. Man weiß dann wieder, was eigentlich auf dem Spiel steht. In Kirche wie Staat wird heute in Zeiten schwindender – angeblich schwindender – finanzieller Spielräume wieder um das „Wesentliche“ gestritten: die Finanzen und ihre Verteilung. Ich möchte einen kleinen biblischen Text betrachten, in dem es um Themen geht, die in diesem Zusammenhang heute heftig diskutiert werden. Er handelt von religiösen Abgaben – „Kirchensteuer“, aber damals im Kern noch ungetrennt vom staatlichen Steuersystem – , es geht um ihre Höhe und ihre Verwendung; er handelt aber auch von sozialen Problemgruppen wie den Fremden und ihrer sozialen Sicherung; und es geht zugleich auch um das Proprium der Religion, *das Heilige*, das ja auch in Kirche und Theologie heute wieder verstärkt in den Mittelpunkt gerückt werden soll. Aber der Text verbindet diese Themen anders, als wir es gewohnt sind, und auf eine provozierende Art und Weise.

„(12) Entrichte in vollem Umfang jedes dritte Jahr, im Zehntjahr, den zehnten Teil deines Ertrages und gib den an die mit dem Levirat betraute Person, an die Fremden, die Waisen und Witwen, so dass sie sich in deiner Stadt satt essen können. (13) Sprich dann vor *Adonaj*, deiner Gottheit: Das Heilige habe ich aus dem Haus geschafft und es der mit dem Levirat betrauten Person, den Fremden, Waisen und Witwen gegeben. So verlangt es das Gebot, das du mir angeordnet hast. Ich überschreite

und vergesse deine Gebote nicht. (14) In der Trauerzeit habe ich nichts davon gegessen. Ich habe nichts davon beiseite geschafft, als ich unrein war. Ich habe nichts davon einem Toten gegeben. Nein, ich habe stattdessen auf die Stimme *Adonajs*, meiner Gottheit, gehört und mich genau nach dem gerichtet, was du mir geboten hast. (15) Sieh doch aus deiner heiligen Wohnung, vom Himmel herab und segne dein Volk Israel und den Grund und Boden, den du uns gibst, so wie du es unseren Vorfahren durch einen Schwur zugesagt hast. Es ist ein Land, das von Milch und Honig überfließt.“

Dtn 26,12-15 (Übersetzung: vorläufige Fassung der „Bibel in gerechter Sprache“)

Um die Provokation zu verstehen, muß man einen Blick auf die Geschichte des Zehnten werfen. Zur Geschichte Gottes mit seinem Volk gehört die Abgabe des zehnten Teils von allen Einkünften und Erträgen von Anfang an. Schon von Abraham wird berichtet, daß er den Zehnten nach Jerusalem gibt (Gen 14,20). Vor allem verspricht dann Jakob, der Stammvater Israels, in Bethel: „*Alles, was du mir geben wirst, werde ich dir treu verzehnten*“ (Gen 28,22). Beide Akte sind stellvertretend gemeint und verpflichten alle Nachfahren. Aus solchen Abgaben aller grundbesitzenden Israeliten werden später die Heiligtümer, besonders der Tempel in Jerusalem und sein Personal, unterhalten. Wichtig ist gerade heute, die Alternativen dazu im Blick zu haben: Israels religiöser Apparat soll nicht wie sonst vielfach in der Religionsgeschichte und den benachbarten Großreichen aus Spenden der Reichen und Mächtigen, und er soll auch nicht aus eigenem Grundbesitz des Tempels („Stiftungen“) unterhalten werden. Zwar baut König Salomo den Tempel in Jerusalem, aber das bringt reichlich Probleme und so wird der ideale Tempel nach Gottes Befehl am Sinai aus den Abgaben aller Israeliten (Ex 25,1ff.) gebaut und unterhalten. Diese biblische Institution des Zehnten ist im frühen Mittelalter in der christlichen Kirche wieder aufgenommen worden und daraus hat sich schließlich und endlich, wenn auch durch viele und tiefe Wandlungen hindurch, die heutige Kirchensteuer entwickelt.

Doch eigentlich gilt ja diese Abgabe, wie es Jakob versprochen hat, „Dir“, also Gott selbst. Der Geber allen Reichtums erhält aus Dankbarkeit einen symbolischen Teil zurück. Wo aber ist Gott zu finden

und wie begegnet er? Etwa nur im Heiligtum und der religiösen Organisation? Nicht der Zehnte an sich, den es so oder ähnlich in manchen Religionen gibt, ist das eigentümlich Biblische, sondern erst die Form, den diese religiöse Abgabe in den spezifischen Bestimmungen des Deuteronomiums bekommt. Dem Zehnten gilt das erste aller Sozialgesetze, das in Dtn 14,22ff. gleich nach den grundlegenden religiösen Verpflichtungen von Kapitel 12f. steht, und ihm gilt das letzte, eben unser Text. Alles was sonst geboten ist, wird so umrahmt und in seinem Sinn bestimmt. Nach diesen Regeln soll der traditionelle Zehnte in zwei von drei Jahren an das zentrale Heiligtum gebracht und dort vom Überbringer selbst verzehrt werden. Aus ihm werden die großen Opfermahlzeiten der Feste bestritten, an denen alle, alle teilnehmen sollen (z. B. 16,11). Er dient damit zwar auch dem Unterhalt des Tempels, aber das Heiligtum dient vor allem der Freude der Israeliten. In jedem dritten Jahr jedoch soll der Zehnte an die Menschen ohne eigenen Landbesitz gegeben werden, an die Menschen ohne eigene Lebensgrundlage und also die sozial Schwächsten sind. Genannt werden neben Witwen und Waisen die Leviten, grundbesitzloses niedriges Kultpersonal, und die Fremdlinge. Das sind Flüchtlinge, die durch Hunger und Krieg aus ihrer Heimat vertrieben wurden und in Israel Zuflucht finden sollen und gefunden haben. Sie können aus Israel selbst oder aus anderen Völkern kommen. Diese sozialen Problemgruppen bekommen durch das Drittel des Zehnten eine rechtlich gesicherte Lebensgrundlage. Das ist die erste bekannte Sozialsteuer der Weltgeschichte, das Modell jeden Sozialstaates und zentraler Teil eines umfassenden sozialen Netzes, das die Wirtschafts- und Sozialgesetze der Tora und besonders des Deuteronomiums entwickeln.

Um dieses soziale Drittel des Zehnten geht es in unserem Text. Dass man es ordnungsgemäß abgeliefert hat, soll in der eidesähnlichen Erklärung bindend und öffentlich versichert werden. Das Jahr, in dem das geschieht, und nur dieses, wird „*Zehntjahr*“ genannt, denn in der Tat kommt der Zehnte in den beiden anderen Jahren zwar auch ins Heiligtum, kommt aber im Heiligtum dem Geber und seinem ganzen Anhang zu gute. Von besonderem theologischen Gewicht ist es, daß nur und ausgerechnet dieses Drittel „*das Heilige*“ heißt (V. 13). Es hat damit den Namen bekommen, den vermutlich

die sakrale Abgabe an das Heiligtum immer hatte. Aber indem nun das als *heilig* gilt, was denen gehört, die für ihr Leben darauf angewiesen sind, wird der Begriff des Heiligen völlig neu bestimmt.

Und überraschenderweise und vielleicht auf Anhieb gar nicht durchsichtig, werden nun mit diesem sozial neu bestimmten „Heiligen“ religiöse Regeln verbunden, die zeigen, daß es nicht um einen bloßen Namen geht, sondern daß all das traditionelle Spezifikum des Heiligen, des *mysterium tremendum et fascinatum* tatsächlich auf diese rechtliche Grundlage sozialer Gerechtigkeit übertragen wird. Denn nach V. 14 darf dieses Heilige in keinem Falle angegriffen werden und schon gar nicht durch Berührung mit dem, was extrem verunreinigt: dem Tod. Deshalb der Schwur, nichts davon weggeschafft und nichts davon verunreinigt zu haben.

Wenn es in vielen biblischen Texten heißt, dass Gott bei den Erniedrigten und Beleidigten wohnt, dass er dort zu finden ist, dann wird das hier in finanzielle Regelungen umgesetzt. Was man an Gott selbst geben will, wie es Jakob versprochen hat, muß gerade auch den sozial Schwächsten gehören. In ihnen begegnet Gott. Der letzte Vers macht deutlich, dass die Weitergabe des Segens, die Teilnahme aller am Reichtum des Landes Bedingung dafür ist, daß dieser Segen auch künftig wirken wird. Gott segnet das Land, in dem der Zehnte so aussieht.

Eine der Sache nach vergleichbare feierliche Verpflichtung, einen festen Teil der Kirchensteuereinnahmen an die Armen dieser Welt weiterzugeben, hat es bekanntlich einst in den deutschen Kirchen ansatzweise auch gegeben. Der Prozentsatz allerdings lag immer weit unter diesem Drittel des Zehnten. Und seit die kirchlichen Einnahmen schrumpfen und der Verteilungskampf härter geworden ist, ist es um solche Festlegungen stiller geworden. Ein solcher Begriff des Heiligen und eine entsprechende Versicherung, das Heilige nicht angetastet zu haben, könnte die vielen gegenwärtigen Bemühungen, dem Heiligen wieder seinen Stellenwert in unserem religiösen Leben zu geben, auf ihre biblischen Füße stellen.

WOLFGANG BELITZ

CORE¹

ANMERKUNGEN ZUR EINFÜHRUNG
EINER ARTIKELVIERZEHNABGABE

„Kosten senken – Einnahmen erhöhen“ (costs down – revenues up = CORE) lautet das aktuelle Effizienz motto von Daimler Chrysler mit allen schrecklichen Folgen für die menschlichen Arbeitsplätze. Dennoch könnte es in abgewandelter Form für Kirche und Diakonie gelten: Von Daimler Chrysler lernen heißt siegen lernen, da Kirche und Diakonie momentan noch Non-Profit-Institutionen sind. In der gegenwärtigen finanziellen Notlage von Kirche und Diakonie darf es nicht länger allein darum gehen, in immer neuen Sparprogrammen und mit Einschnitten in das Lohn- und Gehaltsgefüge der Mitarbeitenden einen Lösungsweg in die Zukunft zu sehen. Vielmehr ist es die dringende und unabweisbare Aufgabe der Führungskräfte in Kirche und Diakonie, Mittel und Wege zu finden, um die Einnahmen drastisch zu erhöhen.

Zunächst einmal müssen die Ursachen der Finanznot umfassender und politischer gesehen werden. Kirche und Diakonie sind auch deshalb in zunehmende finanzielle Not geraten, weil der Steuer- und der Sozialstaat unter dem Sperrfeuer der neoliberalen Konterrevolution

¹ Die folgenden Überlegungen stellen eine Kurzfassung einer größeren Abhandlung dar, die der Verfasser in nächster Zeit unter dem Titel „*Vom Sozialstaat zum Sozialmarkt? Anmerkungen zu einem Holzweg von Kirche und Diakonie*“ veröffentlichen wird in dem Buch: Wolfgang Belitz, Jürgen Klute, Hans-Udo Schneider: „*Menschen statt Märkte – Für eine Neuorientierung der Kirchen im Dritten System*“.

zusammengebrochen sind. Nach neoliberaler Ideologie müssen die Steuerlast und die Sozialausgaben unaufhörlich reduziert werden, damit die Marktkräfte durch Staatsmechanismen nicht behindert werden. Gemäß neoliberalen Ökonomismus erhöht sich die Zahl der Arbeitslosen permanent, weil die Gewinne steigen müssen, und dies geschieht nach der extremistischen Logik der Kostenlehre ganz einfach durch Beschäftigungsabbau. Alle diese Entwicklungen haben den Staat arm und die Sozialkassen leer gemacht.

Auch für Kirche und Diakonie sind diese Wirkungen der neoliberalen Konterrevolution verheerend. Zum einen sinken auch die Kirchensteuereinnahmen, wenn der Staat auf immer mehr direkte Steuern verzichtet. Zum andern muss ein immer ärmer werdender Staat an allen Ecken und Enden Ausgabenkürzungen vornehmen, ebenso wie die nach staatlichen Vorgaben leerer werdenden Sozialkassen. Diesen Vorgang nennt man in einer eigentümlichen Sprachverwirrung „die notwendigen Reformen auf den Weg bringen“. Die Ausgabenkürzungen für Diakonie, Kirche und die anderen Handlungsträger des Sozialstaates werden mit der Aufforderung und Auflagen zu mehr Wettbewerb untereinander zum Zwecke der Kostensenkung verknüpft. Die Partner von einst werden vom neoliberalen Reststaat nun ihrerseits mit neoliberalen Attituden und Postulaten drangsaliert. Damit ist eine Epoche zuende gegangen. Die Symbiose von Sozialstaat und Kirche und Diakonie ist beendet.

Es trifft sich gut, dass die Eliten in Kirche und Diakonie die Herausforderung so annehmen, wie sie gemeint ist, weil sie eine große Offenheit haben für liberales Denken und die angeblichen Sachzwänge, die ihnen da vorgeführt werden. Die vom Staat verlassene Diakonie bricht auf zum Markt. In einer Broschüre des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche von Westfalen² werden die neuen Gegebenheiten und die neuen Wege in die richtigen neuen Worte gefasst.

² Diakonisch denken und handeln. Einführung und Überblick, Diakonie Forum 26, Münster 2003

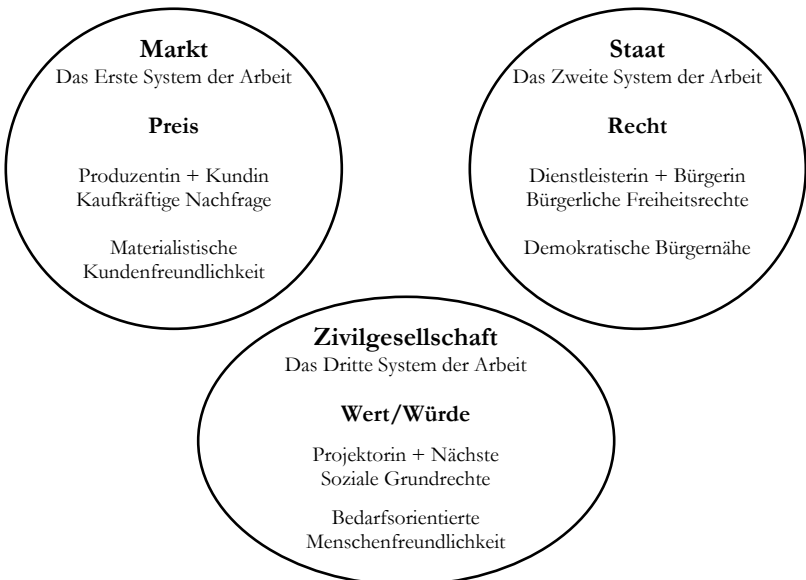
„Zugespitzt gesagt: aus der Diakonie im Sozialstaat ist die Diakonie am Sozialmarkt geworden. Als diakonische Zweitsprache hat die Sprache der Ökonomie die Sprache der Pädagogik und der Psychologie abgelöst.“

Kirche und Diakonie drängen von sich aus stärker auf den Markt, als sie von außen gedrängt werden. Sie wollen sich als moderne Sozialunternehmen aufstellen, sich der Konkurrenz und dem Wettbewerb nicht entziehen und verfallen dabei dem neoliberalen Kostenmythos und seiner Folge von Sparprogrammen. Dieser Weg ist nicht nur öde und einfallslos, beschwerlich für Frauen und kleine Leute in der Kirche, er ist sozialetisch falsch und sozialpolitisch verhängnisvoll.

Aus dem Blickwinkel der menschlichen Arbeit lassen sich drei Systeme der Arbeit unterscheiden:

- Das Erste System: Privatwirtschaftliche Erwerbsarbeit am Markt
- Das Zweite System: Öffentliche Erwerbsarbeit im Staat (Bund, Land, Kommunen)
- Das Dritte System: Non-Profit-Arbeit in der Zivilgesellschaft (s. Schaubild 1)

Die Drei Systeme der Arbeit



Es darf kein Zweifel daran gelassen werden, dass Kirche und Diakonie zu den großen und größten Agenturen und Akteuren des Dritten Systems der Arbeit zählen. Jetzt, da sie zu Opfern der neoliberalen Konterrevolution geworden sind, dürfen sie nicht, wie es zur Zeit leider geschieht, dem Zeitgeist folgend ihr Heil auf dem Markt suchen oder sich vorschreiben lassen. In einem umfassenden Prozess der Selbstbesinnung und sozialetischen Neureflexion müssen die vom Sozial- und Steuerstaat verlassenen Zwillinge des Staates erkennen, dass sie in das Zentrum des Dritten Systems gehören wie alle großen Non-Profit-Institutionen (NPI) der Wohlfahrtspflege (Charities), alle großen Non-Profit-Organisationen (NPO) der Zivilgesellschaft (BUND, Amnesty, Greenpeace u. a.) und die zahlreichen kleinen Non-Profit-Arbeitsformen (NPA) jenseits von Markt und Staat (Selbsthilfegruppen, Initiativen für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung u. a.). Der kirchlichen Neuorientierung im Dritten System wird es sehr dienlich sein, sich zunächst einmal um eine gründliche Bestandsaufnahme und klärende Systematisierung dieses Sektors zu bemühen in Gestalt eines umfänglichen Gutachtens, damit alle wissen wovon sie reden bzw. bislang eben noch gar nicht reden. (s. Schaubild 2)

Die Zukunft der Arbeit liegt im Dritten System, weil die Wirtschaft auf Grund der digitalen Revolution immer weniger menschliche Arbeit braucht und der Staat auf absehbare Zeit als potenter Arbeitgeber ausfällt, weil er all seine materiellen Ressourcen der Wirtschaft überlassen hat in der irrigen Annahme, sie werde damit Wachstum und Beschäftigung zuwege bringen. Das Gegenteil ist eingetreten.

Im Dritten System der Arbeit ist Arbeit praktisch grenzenlos vermehrbar, weil sie Arbeit für das Leben ist, das leben will inmitten von Leben, das leben will. Zum Dritten System der Arbeit gehört mit Ausnahme der Haus- und Familienarbeit alle menschliche Arbeit, die nicht im Bereich der privaten Wirtschaft und nicht im Bereich des Öffentlichen Dienstes geleistet wird. Sie orientiert sich nicht am Markt und auch nicht an den Aufgaben des Staates, sondern daneben und manchmal auch dagegen an den Bedürfnissen der Menschen und den Bedingungen der Natur. Sie ist den sozialen Grundrechten der Menschen und der Überlebenskraft der Natur verpflichtet. Sie ist ein

Das Dritte System der Arbeit
Finanzierung

Kommunitarismus

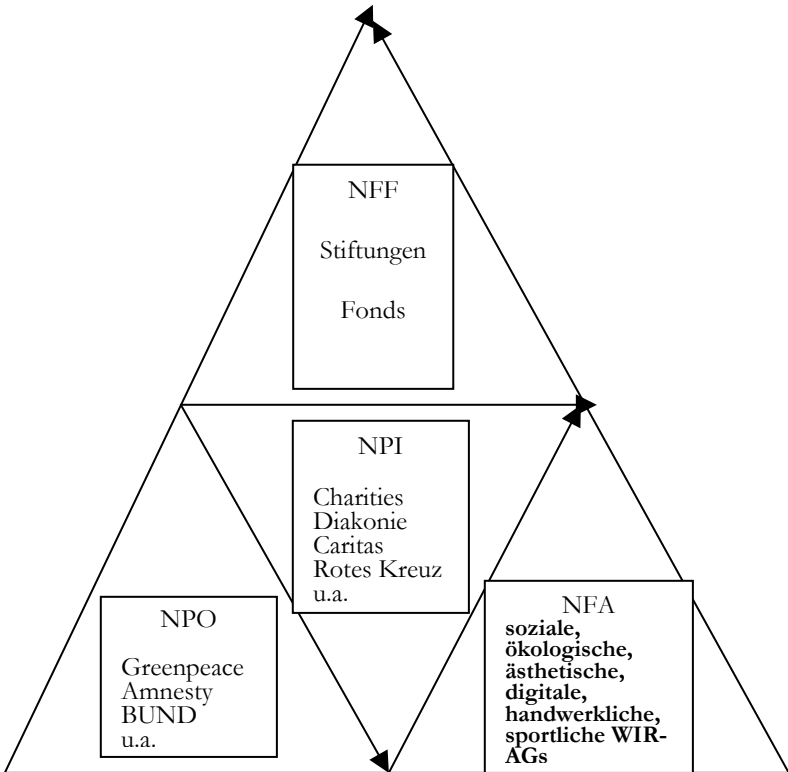
Kontraktualismus

Stifter

Vermögensabgabe

Artikelvierzehnabgabe

Neue Formen der Finanzierung (NFF)



Resultat zivilgesellschaftlichen Engagements und dient dem, was üblicherweise unter dem Begriff des Gemeinwohls verstanden wird.

Daraus ergeben sich für Kirche und Diakonie beträchtliche Zukunftschancen. Um sie nutzen zu können, müssen Kirche und Diakonie ihre „splendid isolation“ aufgeben und sich über die freien Wohlfahrtsverbände hinaus mit allen Agenturen und Akteuren des Dritten Systems zu einem mächtigen zivilgesellschaftlichen Bündnis für Arbeit und Einkommen in dieser Sphäre zusammenschließen gegen den neoliberalen Zeitgeist und seine fatalen Misserfolge seit zwanzig Jahren. In der heutigen Situation können Kirche und Diakonie ihre finanziellen Probleme nicht aus eigener Kraft und durch Synodenbeschlüsse unter dem Einfluss des Landeskirchenamtes lösen. Erst recht nicht durch Abstimmungen in arbeitsrechtlichen Kommissionen. Es bedarf einer *politisch-sozialethischen Vision für die Zukunft des Dritten Systems* in der Stunde der Arbeits- und Finanznot.

Eine Schlüsselrolle kommt der Frage nach neuen Formen der Finanzierung der Arbeit des Dritten Systems zu.

Zur Finanzierung der Arbeit im Dritten Sektor hat Jeremy Rifkin die Einführung einer Luxussteuer vorgeschlagen und die Einführung einer High-Tec-Steuer auf die digitalen Superprodukte, um nach dem Verursacherprinzip die Folgen des Verschwindens der Erwerbsarbeit bewältigen zu helfen. Der Ministerpräsident Beck von Rheinland-Pfalz hat zu diesem Zweck eine Erhöhung der Mehrwertsteuer vorgeschlagen. Der hier angeführte Finanzierungsweg folgt einer anderen Logik:

Die Arbeitskosten im Dritten System der Arbeit werden aus dem Überfluss des vorhandenen gesellschaftlichen Reichtums finanziert. Gesellschaftliche Arbeit wird gesellschaftlich finanziert. Zur überaus plausiblen sozialethischen Begründung dieses Verfahrens kann man u.a. zurückgreifen auf die Argumentation im Sozialwort der Kirchen von 1997:

„Nicht nur Armut, sondern auch Reichtum muss ein Thema der politischen Debatte sein. Umverteilung ist gegenwärtig häufig die Umverteilung des Mangels, weil der Überfluss auf der anderen Seite geschont wird. Es geht deshalb nicht allein um eine breitere Vermögensbildung und -verteilung. Aus sozialethischer Sicht gibt es auch solidarische

Pflichten von Vermögenden und Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Die Leistungsfähigkeit zum Teilen und zum Tragen von Lasten in der Gesellschaft bestimmt sich nicht nur nach dem laufenden Einkommen, sondern auch nach dem Vermögen. Werden die Vermögen nicht in angemessener Weise zur Finanzierung gesamtstaatlicher Aufgaben herangezogen, wird die Sozialpflichtigkeit in einer wichtigen Beziehung eingeschränkt oder gar aufgehoben.“ (220)

An anderer Stelle haben die Kirchen im Sozialwort einen in diesem Zusammenhang sehr bemerkenswerten sozialetischen Ansatz formuliert, der den Absichten zur neuen Finanzierung des Dritten Systems der Arbeit sehr entgegen kommt:

„Auch angesichts knapper öffentlicher Kassen bleibt es sinnvoller, Arbeit statt Arbeitslosigkeit zu finanzieren. Arbeit ist genügend vorhanden. Es müssen Mittel und Wege gefunden werden, *den gesellschaftlichen Reichtum* so einzusetzen, dass sie auch bezahlt werden kann.“ (174).

Zur Verdeutlichung der unüberbrückbaren sozialetischen Differenz dieses Ansatzes gegenüber der Vorgehensweise der neoliberalen Konterrevolution lässt sich dieses Zitat einmal in die Gedankenwelt des Neoliberalismus übertragen. Es lautet dann:

„Auch angesichts knapper öffentlicher Kassen bleibt es sinnvoller, Arbeit statt Arbeitslosigkeit zu finanzieren. Arbeit ist genügend vorhanden. Es müssen Mittel und Wege gefunden werden, *die zu hohen Arbeitskosten* so zu reduzieren, dass sie auch bezahlt werden kann.“

Der sozialetische Ansatz der Kirchen dagegen ist neu, anders, praktikabel, führt unmittelbar zur Schaffung von Arbeitsplätzen und bedeutet eine fabelhafte Umsetzung des Verfassungsgebots der Sozialpflichtigkeit des Eigentums. Nach einem halben Jahrhundert einseitigster Vermögensbildung erfolgt nunmehr eine historisch notwendige Phase einer Art von sozialem Lastenausgleich. Die besitzenden Oberschichten und gehobenen Mittelschichten geben freiwillig oder parlamentarisch (kommunitaristisch oder demokratisch) über einen längeren Zeitraum einen geringen Teil ihrer Vermögenszuwächse ab als zweckgebundene *Vermögensabgabe in gesellschaftlich verwaltete Stiftungen oder Fonds* zur Finanzierung aller Formen der gemeinnützigen Arbeit im Dritten System.

Der gesellschaftliche Reichtum in unserem Lande hat ein solches Ausmaß angenommen, dass die vorgeschlagene Maßnahme schmerzfrei durchgeführt werden kann. Allerdings muss für die Diskussion der technischen Umsetzung berücksichtigt werden, dass hinsichtlich von Ausmaß und Verteilung des materiellen Reichtums in Deutschland die Öffentlichkeit in tiefster Bewusstlosigkeit einem Tabu gegenüber verharret. Reichtum in Deutschland ist so unbekannt und so wenig erforscht, dass die angeblichen staatlichen Reichtumsberichte lediglich als Armutsberichte erscheinen können.

Es gibt zwei Möglichkeiten, ein sehr großes Stiftungsvermögen und/oder Fonds zu bilden, aus deren Erträgen Einkommen im Dritten System erzielt werden können. Auf freiwilliger Basis im Sinne einer gemeinwohlorientierten Aktion werden hohe Beträge aus allen Bereichen der Wirtschaft und allen reichen Privathaushalten gestiftet, bis ein großes Stiftungsvermögen zusammengetragen ist. Hier können durchaus Anleihen ideeller Art an der kommunitaristischen Tradition der USA gemacht werden. Das ganze Arsenal der Eigenverantwortung und staatsfreien Selbsthilfe kann hier auf fruchtbarem Boden entfaltet werden. Allein eine Bürgerinitiative der hundert deutschen Milliardäre könnte mühelos ein Stiftungsvermögen von 50 Mrd. DM erbringen. Da nach Meinung vieler Kritiker in Deutschland ein zivilgesellschaftlicher Nachholbedarf zu verzeichnen ist, bietet sich hier ein weites Feld, von höchster Stelle aus diese Lücke zu schließen. Dieses Verfahren wäre die sozusagen republikanisch-kommunitaristische Lösung.

Die Alternative ist die demokratisch-kontraktualistische Lösung, die womöglich kalkulierbarer und planbarer ist. Zur Bildung und Vermehrung des Stiftungsvermögens wird eine Vermögensabgabe auf mittlere und große Vermögen erhoben, die zweckgebunden werden kann und nach dem Wegfall der Vermögenssteuer ohnehin unerlässlich ist, wie sollte sonst die Sozialpflichtigkeit des Eigentums auch nur annähernd gewährleistet werden können.

Es herrschen wie gesagt in diesem Lande völlig falsche Vorstellungen über seinen Reichtum, weil öffentliche Statistiken darüber systematisch verhindert werden, und die kritische Rede darüber unter das Verdikt des Sozialneids fällt. Wer in Deutschland Millionär ist, ist

nicht reich. Wer mehrfacher Millionär ist, ist nicht reich, sondern wohlhabend. Jenseits der vielen Millionen Vermögensmillionäre in unserem Land liegt die Reichtumsgrenze in Deutschland bei einem Vermögen von ca. 7,5 Millionen Euro. Davon ist die Rede, wenn von einer jährlichen Vermögensabgabe für die Stiftung oder die Fonds die Rede ist. Zur öffentlichen Vergewisserung trägt die Vermögensabgabe die Bezeichnung *Artikelvierzehnabgabe*. Sie nimmt nämlich das Anliegen von Art 14 Abs. 2 des Grundgesetzes auf, der lautet: *„Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“*

Nach jüngeren Berechnungen würde eine äußerst moderate Vermögensabgabe eine Summe von 16 Mrd Euro ergeben. Würde dieser Betrag in das Dritte System der Arbeit fließen und direkt oder indirekt Arbeitseinkommen generieren, würden auch Kirche und Diakonie entsprechend ihrem Anteil am Dritten System der Arbeit davon profitieren mit einigen Milliarden Euro, die die finanziellen Einbußen der letzten Jahre im Bereich von Kirche und Diakonie überkompensieren würden.

Seit fünf Jahren schlagen wir dieses Konzept den Kirchen und der Diakonie vor, damit sie es aufgreifen, sich zu eigen machen und in einem breiten Non-Profit-Bündnis politisch verfolgen. Seit dem Jahre 2002 gibt es eine schriftliche Eingabe an die westfälische Kirchenleitung, ein entsprechendes Gutachten und eine technische Studie erstellen zu lassen. Nach mancherlei hartnäckigen Weigerungen und merkwürdigen zeitlichen Verzögerungen hat die westfälische Kirchenleitung sich endlich durch einen entsprechenden Antrag einer Kreissynode an die Landessynode bewegen lassen, im Jahre 2005 eine entsprechende Arbeitsgruppe einzurichten. Man weiß jetzt nur noch nicht genau, ob diese Arbeitsgruppe das Anliegen befördern oder begraben soll.

GEORG FÜLBERTH
RAFFENDES KAPITAL?

Als der SPD-Vorsitzende Hedgefonds als „Heuschrecken“ bezeichnete, wurde ihm der Tiervergleich verargt: Das sei menschenverachtend, denn das Kapital sei ein scheues Reh.

Bedenklicher ist die Verengung der Kritik auf die Spekulation. Dabei ist das raffende Kapital in mehrfacher Hinsicht eine abhängige Variable des schaffenden. Da dieses seine Produkte international verkauft und auch seine Vorprodukte häufig aus anderen Währungsgebieten bezieht, müssen die Firmen Devisenreserven halten, um gegen Kursschwankungen gesichert zu sein. Diese Bestände sind im Sparstrumpf schlecht placiert. Also werden wir uns nicht wundern, wenn mit ihnen an den Börsen agiert wird, sonst verlieren sie leicht an Wert.

Gewiß wird Kapital sich lieber in der Zirkulationssphäre aufhalten, wenn dort die Rendite höher ist. Steigt der Gewinn in der Produktion, kehrt es gern dorthin wieder zurück. Deshalb haben sozialdemokratische Politikberater schon seit Ende der achtziger Jahre zum Lohnverzicht aufgefordert. Auch Oskar Lafontaine ist ihnen damals zeitweilig gefolgt.

Senkung der Löhne und ihrer „Nebenkosten“ schwächt allerdings die Kaufkraft, so daß das produzierende Kapital auf dem Binnenmarkt nicht viel Absatz findet. Das stört sich allerdings nicht sehr daran, denn es hält sich dann lieber an den Export. Der wird nicht vom spekulierenden, sondern vom produzierenden Kapital bedient.

Dieses hat ein Interesse an niedrigen Lohnstückkosten. Der Druck auf die Arbeitseinkommen wird also nicht in erster Linie durch die Spekulation ausgeübt.

Die neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts gelten oft als die Zeit der Super-Spekulation. Wahr ist aber auch, daß zugleich viel investiert wurde, unter anderem in die Neuen Technologien. Irgendwann wird der Punkt überschritten, an dem neues Kapital in einer bislang boomenden Branche nicht mehr gebraucht wird. Dann bildet sich eine Blase: Es steckt mehr Geld in diesem Wirtschaftszweig, als dieser verwerten kann, und das Ergebnis ist ein Kursverfall. Insofern ist Spekulation nichts anderes als übertriebene Investition, oder umgekehrt: Jede Investition ist eine Spekulation auf einen erfolgreichen Absatz von produzierten Gütern. Das gab es in früheren Zeiten ebenfalls: Am Ende der Industriellen Revolution wurden riesige Kapitalmassen in den Eisenbahnbau gesteckt. Als es dort zur Überakkumulation kam, folgte ein Börsenkrach. Er zerstörte Kapital, aber zum Glück nicht die Schienen und Lokomotiven. Ebenso erfreuen wir uns ja heute noch der Informationstechnologien, deren Installation durch Investition und Spekulation vorangetrieben wurde.

Diese Zusammenhänge wollen wir auch deshalb festhalten, weil wir sonst merkwürdige Bundesgenossen erhalten. Zum Beispiel:

Der Aufsichtsratsvorsitzende der Deutschen Börse AG ist zugleich Aufsichtsratsvorsitzender der Deutschen Bank. Er beklagt die Macht der Hedgefonds und fordert deren Kontrolle. Der Anlaß: Eine Beteiligungsgesellschaft mit Sitz in London hatte gerade den Rücktritt des Vorstandsvorsitzenden der Deutschen Börse AG erzwungen. Dies konnte sie, weil sie sich vorher ziemlich viele Aktien dieses Unternehmens gesichert hatte. Sie waren von bisherigen Eigentümern verkauft worden.

Bereits 1999 hatte die Bundesregierung solche Transaktionen ermutigt: Veräußerungsgewinne wurden von der Steuer befreit. Der Finanzminister begründete dies damit, daß so Innovation gefördert werde. Bisher hätten zu viele Aktien in den Depots von Großeigentümern gelegen, die keinen inhaltlichen Bezug zu den entsprechenden Unternehmen hatten. Würde der Verkauf begünstigt, dann kämen die Anteile leichter in die Hände von Leuten, die mehr von der Sache verstehen. An Hedgefonds war dabei offenbar nicht gedacht worden.

Die Börsen feierten die neue Regelung damals mit einem Kurs-Feuerwerk. Zu denjenigen, die ihre Anteile an der Deutschen Börse AG verkauften, gehörte die Deutsche Bank.

Durch die Senkung von Steuern und Lohnnebenkosten verzichtet die Öffentliche Hand auf Mittel, die bei Privathaushalten und Unternehmen bleiben sollen. Diese Politik wird mit der Hoffnung verbunden, daß das Geld schließlich in Investitionen und Arbeitsplätze fließt. Es landet wohl zu erheblichen Teilen in Hedgefonds.

Vor mehr als dreißig Jahren verlangten die Jungsozialisten Investitionskontrollen. Daraus ist nichts geworden. Ihre Parteiführung ersetzte die Forderung durch das Versprechen einer „vorausschauenden Strukturpolitik“. Die Öffentliche Hand sollte Gelegenheiten für Investitionen schaffen, hatte aber keinen Einfluß darauf, ob und wie diese genutzt werden.

Wer in der jetzigen Situation die Hedgefonds anklagt, aber praktisch nichts gegen sie unternimmt, suggeriert damit, daß man ja doch nichts machen könne.

Vor Jahrzehnten bereits hat der Nobelpreisträger James Tobin eine Steuer auf grenzüberschreitenden Kapitalverkehr gefordert. Fachleute jenseits des Mainstream weisen darauf hin, daß der Euro-Wirtschaftsraum inzwischen immerhin so groß sei, daß er die internationale Währungsspekulation zwar nicht verhindern, aber hemmen könne. Detaillierte und realistische Vorschläge finden sich in dem Buch „Politische Ökonomie der Finanzmärkte“ von Jörg Huffschmid.

Die Beschäftigung mit Heuschrecken können wir den Zoologen überlassen. Investitionskontrolle dagegen wäre ein perspektivenreiches Projekt: die Errichtung einer neuen internationalen Finanzarchitektur.

Auf dem falschen Bein Hurra schreit auch, wer eine Begrenzung der Einkommen der Vorstandsmitglieder von Aktiengesellschaften fordert. Soweit Gewerkschaften in diesen Ruf einstimmen, haben sie wohl gerade nichts anderes zu tun.

Völlig zu Recht wurde schon darauf hingewiesen, daß die Managergehälter insofern wahrscheinlich viel zu hoch sind, als sie nicht auf dem Markt ermittelt werden, sondern in einem Filz aus Vorstand und Aufsichtsrat. Es gibt Regeln, Institutionen und Verfahren, die für mehr Transparenz sorgen könnten. Die Gewerkschaften haben andere Aufgaben.

Bedenklich ist es, wenn sie die Senkung der Managergehälter als Parallelmaßnahme zu den Lohnsenkungen ansehen, zu denen Belegschaften in letzter Zeit gezwungen wurden. Das sind zwei völlig verschiedene Dinge.

Kürzungen bei den kleinen und mittleren Lohn- und Gehaltsempfängern führen dazu, daß diese ihren Konsum einschränken. Damit fällt Nachfrage aus, und das kostet Arbeitsplätze, die durch Verzicht doch gerade gerettet werden sollen.

Kürzung der Managergehälter ist gewiß weniger schädlich. Dadurch wird nicht der Konsum eingeschränkt, sondern nur die Sparleistung. Vorstandsvorsitzende können ihr hohes Einkommen ohnehin nicht ausgeben. Sie werden einen Anteil immer irgendwie zurücklegen, etwa in Form von Aktien, Devisen oder durch den Kauf von Immobilien. Ihr Vermögen würde bei einer Gehaltseinbuße etwas weniger schnell wachsen.

Eine Menschengruppe hätte von einem gemeinsamen Verzicht von Belegschaft und Unternehmensführung einen Vorteil: die Aktionäre. Dividenden und der Börsenkurs steigen. Vielleicht sollte man ihnen den Kampf um den gerechten Managerlohn allein überlassen.

Spitzenmanager besitzen in aller Regel auch ein großes Portefeuille von Aktien. Steigen Gewinne und Kurs der Unternehmen infolge Lohn- oder Gehaltsverzichts, werden die Vorstandsmitglieder wahrscheinlich nicht weniger wohlhabend. Was sie mit der einen Hand aufgegeben haben, nehmen sie mit der anderen wieder ein. Nur buchhalterisch sind Manager-Einkommen Teil der Lohn- und Gehaltssumme. Es ist wirklichkeitsnäher, sie als einen Anteil am Profit zu betrachten. Dessen Maximierung ist Zweck kapitalistischen Wirtschaftens. Erhielten Manager eine Art Stundenlohn, entfielen für sie ein Anreiz zur Gewinnsteigerung. Um dies zu verhindern, werden sie oft teilweise in Aktien bezahlt.

Scheinbare Großzügigkeit der Vorstände bliebe sowohl volkswirtschaftlich als auch für ihr eigenes Wohlergehen bedeutungslos.

Anders wäre es, wenn sie höher besteuert würden, etwa durch eine neue Progressionsstufe für Höchstverdienende. Der Staat bekommt dadurch mehr Geld in die Hand, das er sinnvoll ausgeben kann: für Investitionen oder für soziale Ausgleichsmaßnahmen. In beiden Fällen nähme die Nachfrage zu, und es könnten neue Arbeitsplätze ent-

stehen. Vollbeschäftigung schafft bessere Bedingungen für einen Kampf um höhere Löhne.

Managergehälter sind Randgrößen – Teil einer Profitmasse, die durch eine etwaige Kürzung von Vorstandsbezügen allenfalls kaum merklich in ihrer Zusammensetzung verändert, aber nicht verkleinert wird. Im Gegenteil: Gleichzeitig wird sie durch andere Maßnahmen – zu Lasten der Belegschaften und der Arbeitslosen – sogar vermehrt.

Manager und Shareholder gehören beide zur Bourgeoisie. Deren innere Angelegenheiten werden für Gewerkschaften nur dann interessant, wenn für die Lohn- und Gehaltsabhängigen etwas dabei herauspringt. Senkung der Managergehälter sollte sich nicht darauf beschränken, daß dadurch mehr für die Aktionäre herauspringt. Sie müsste mit einer Umverteilung von oben nach unten verbunden sein.

Gewerkschaften, die sich auf die Kritik an den Vorstandsbezügen konzentrieren, lenken sich von ihrer Kernaufgabe ab. Nicht um Kürzung der Vorstandsbezüge sollte es ihnen gehen,

sondern um höhere Löhne. Die müssen dem Kapital als Ganzem abgerungen werden, nicht einer Sündenbock-Fraktion.

SILKE NIEMEYER
KONFIRMATIONSPREDIGT 2004

(Utensilien: Briefumschlag mit Glückwunschkarte und Geldscheine)

Liebe Konfirmandinnen und Konfirmanden, liebe Gemeinde!

Am 23. April 1978 war mein Konfirmationstag. Also vor ziemlich genau 26 Jahren. Ich kann mich an diesen Tag noch in allen Einzelheiten erinnern. Ich habe es genossen, dass sich alles um mich drehte. Den feierlichen Einzug im Gottesdienst. Dass alles so festlich war. Dass meine ganze Familie da war. Das Riesenbüffet. Wann hat man schon mal solch einen Tag im Leben?

Genossen habe ich es auch, so viele Geschenke zu bekommen. Nachbarn kamen und brachten mir Blumen. Ein goldenes Kreuz bekam ich. Bücher. Von manchen Tanten auch Handtücher und Tischdecken für Tische, die ich noch gar nicht besaß. Und ... unzählige von diesen unscheinbaren Geschenken. (*Briefumschlag zeigen*) Einen großen Stapel. Ehrlich gesagt – die waren mir die liebsten. Nur wenige enthielten eine kleine Enttäuschung. Die waren auf eine Pralinenpackung geklebt und in ihnen stand dann nur „wünscht Familie Schulze“ oder so. Die anderen hatten einen ganz besonderen Stoff zum Inhalt (*Geldscheine zeigen*). In unterschiedlichen Größen und Farben und Zahlen, die meisten schön frisch ohne Gebrauchsspuren. Die blauen waren die besten, damals. Es war irgendwie ein berauschendes Gefühl, so viel von diesem schönen Papier in den Händen zu halten. Die Kante des kleinen Stapels am Daumen vorbeiflitzen zu

lassen. So viel eigenes Geld hatte ich noch nie in der Hand gehabt. Am übernächsten Tag in der Schule ging es denn auch erst mal um die Zahl: Wie viel hast du gekriegt? Und den Katholischen blieb nur der Neid.

Ganz klar. Ich wusste auch, dass das Geld ja nach offizieller Erwachsenenmeinung nicht das Wichtigste, eigentlich sogar das Unwichtigste an der Konfirmation sein sollte. Die lassen sich ja nur wegen des Geldes konfirmieren, war ein gern gejammerter Satz von denen, die später dann allerdings auch ihren Umschlag brachten. Das Wichtigste jedenfalls hatte offiziell der Glaube und der Segen zu sein. Da war man sich einig.

Das war mir im Übrigen auch wichtig. Sehr wichtig sogar. Das war zwar nicht unbedingt das, was man so beredete untereinander. Das machte man mehr mit sich aus. Aber ich konnte es gar nicht gut hören, wenn mir unterstellt wurde, es käme mir bei der ganzen Sache im Grunde nur auf das Geld an. Im Gegenteil: zur christlichen Gemeinschaft zu gehören, der Glaube, der Segen bedeuteten mir viel.

Ich habe das bei euch ähnlich gehört, als wir in der letzten Stunde vor den Ferien darüber gesprochen haben, was euch am wichtigsten ist an diesem Tag. Manche konnten sich nicht entscheiden, was sie obenan stellen sollten, erinnert ihr euch? Geld und Geschenke? Oder den Segen?

Aber muss man sich eigentlich entscheiden? Vielleicht liegt ihr ja instinktiv genau richtig, das nicht trennen zu können. In der Bibel nämlich geht es immer ganz materiell und handfest zu, wenn der Segen Gottes versprochen wird. Dem Abraham wird versprochen, dass aus ihm ein großes Volk wird. Dem Jakob wird Reichtum, damals eine große Viehherde, versprochen. Den Israeliten, dass sie in ein Land kommen, in dem Milch und Honig fließen. Dagegen sind so ein paar Scheinchen eigentlich nichts.

Wenn dir Gottes Segen versprochen wird, dann wird dir gesagt: Dein Leben soll gedeihen. Du sollst Fülle haben, keinen Mangel. „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“, diesen Satz hatte eine von euch, Lisa, als Taufspruch. Was er für dich bedeutet, Lisa, hast du beim Vorstellungsgottesdienst so gesagt: „Mein Taufspruch

sagt mir dass Gott will, dass mir nichts Wichtiges im Leben fehlt und dass ich das bekomme, was ich brauche.“ Besser kann man nicht ausdrücken, was Segen heißt. Ich weiß noch, dass du bei der Vorbereitung auf unserer Fahrt gesagt hast: „Nicht dass ich immer bekomme, was ich will oder mir gerade wünsche, aber alles, was ich brauche.“

Genau das wird heute jedem von euch einzeln gesagt: Gott will, dass dir nichts Wichtiges im Leben fehlt und dass du das bekommst, was du brauchst.

Und dazu gehört auch dies hier (*Geldscheine zeigen*). Habt ihr eigentlich mal überlegt, was dieses Papier genau ist? Ich meine: Was steckt in diesen an sich wertlosen Blättchen? Ihr könnt nun antworten: Macht, Besitz, Ansehen, Freiheit, Reichtum. Aber ich meine noch davor.

Mit diesem Schein ist dir das Recht auf anderer Leut's Arbeit in die Hand gegeben. Du gibst hundert Euro für die supertollen Schuhe von Adidas aus. Du bezahlst den, der das Rind aufgezogen hat, das das Leder lieferte. Den der das Leder bearbeitete. Die, die es schnitt und nähte, sich das Design ausdachte, den Schuh verpackte, ausfuhr, dafür Werbung machte, dir ihn im Laden verkaufte. Und noch hunderte Arbeiten von Menschen stecken wahrscheinlich in solch einem Schuh. Mit deinen hundert Euro hast du das Recht, die alle für dich arbeiten zu lassen. Du gibst ihn ab an der Kasse, damit die, die für *dich* gearbeitet haben, wiederum andere für sich arbeiten lassen können: die Verkäuferin ihren Bäcker, der Kraftfahrer die Erzieherin im Kindergarten seiner Kinder, dich später, wenn du eine Lehre in der Autowerkstatt machst oder Ingenieurin wirst.

Und wenn du heute solche nagelneuen hundert Euro aus dem Umschlag ziehst, dann denk auch dran, wie viel der Mensch, der sie reinsteckte, dafür arbeiten musste, dass er sie bekam und sie dir schenken konnte. Die Putzfrau 12 Stunden. Der Manager womöglich nur ein Augenzwinkern lang.

Wir sagen heute über dein Leben: Gott will, dass dir nichts Wichtiges fehlt und dass du das bekommst, was du brauchst. Du und *alle anderen* Menschen. Deine Eltern, deine Nachbarn, deine beste Freundin, der aus deiner Klasse, den du nicht leiden kannst, auch. So viel

Geld, wie du brauchst. So viel Arbeit, wie du brauchst. So viel Liebe, wie du brauchst. So viel Respekt, wie du brauchst. So viel Sicherheit, wie du brauchst. Und was du sonst zum Leben brauchst. Du und alle anderen. Alle. Keiner soll Mangel haben.

Das ist unser christlicher Glaube, den ihr gleich bestätigen wollt. Das klingt vielleicht so einfach. So selbstverständlich: „Alle, was sie brauchen.“ Ist es aber nicht. Schau dich um und du siehst, dass es brutal anders ist. Wie vielen hat man zu ihrer Konfirmation die Hände aufgelegt und Gottes Segen versprochen. Und ihnen fehlt doch so vieles im Leben. Zu wenig Geld, keine Lehrstelle, zu wenig Hoffnung, keine Unterstützung, zu wenig Beachtung. Hohles Versprechen also? Oder ist zu wenig da, so dass einige eben leer ausgehen müssen im ihrem Leben? Nein. Es ist nur so verflucht ungerecht verteilt.

Denkt in eurem Leben daran, wenn ihr das hier (*Geldscheine*) in die Hand nehmt: Darin kann Segen stecken. Darin kann aber auch Fluch stecken. Jesus hat gesagt: Keiner kann zwei Herren dienen. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon: Ihr könnt nicht Gott dienen und der Geld*vermehrung*, das ist Mammon.

Manche sagen, Jesus habe damit gemeint, man solle Geld nicht so wichtig nehmen, man könne auch ohne Geld glücklich sein. Falsch! Geld ist wichtig. Es ist doch nicht unwichtig für dein Glück, ob du genug hast oder zu wenig. Ob du es dir z. B. leisten kannst, heute eine große Feier zu machen. Ob du es dir leisten kannst, mitzufahren auf die Klassenfahrt zum Skifahren. Ob du es dir leisten kannst, im Fußballverein zu sein. Ob du es dir leisten kannst, Gitarrenstunden zu nehmen. Oder ob du darauf verzichten oder dafür betteln musst.

Mit Mammon meint Jesus das Geld, das man nicht einfach nur tauscht für gutes Essen und Trinken, Klassenfahrten und Fußballschuhe und Gitarrenstunden. Mammon ist das Geld, dem man *dient*, wie er sagt.

Wozu ihr euch in eurem Leben bekennen wollt, werdet ihr heute gefragt. Wozu euer Leben dienen soll. Damit werdet ihr auch gefragt, ob ihr *das* werden wollt: *Gelddiener*. Geld haben, um Geld zu haben. Geld haben, um mehr zu haben als andere. Leben, um Geld zu ha-

ben, statt Geld haben, um zu leben. Ein Leben des Dagobert Duck zu führen. Ist das dein Ideal?

Willst du so eine sein, die andere für blöd hält, wenn sie darauf verzichten, ihren Schnitt zu machen?

Willst du so einer sein, der als erstes denkt: Rechnet sich das für mich?

Willst du so eine sein, die zu denen, die nicht genug haben, sagt: „Pech gehabt. Sieh zu, wo du bleibst.“?

Willst du so einer sein, der immer glaubt zu kurz gekommen zu sein, solange ein anderer mehr hat?

Willst du so eine sein, die meint glücklich zu sein, wenn man sich alles kaufen kann?

Willst du so einer sein, der um jeden Preis auf seine Kosten kommen will?

Willst du Gelddiener werden? Sklave des Geldes? Marionette des Geldes?

Wir Christen glauben, dass wir auf andere Art glücklich werden. Wir verstehen das Leben so, wie wir es gleich vor eurer Einsegnung singen werden:

„Keiner kann allein Segen sich bewahren. Weil du reichlich gibst, müssen wir nicht sparen. Segen kann gedeihn, wo wir alles teilen, schlimmen Schaden heilen, lieben und verzeihn.“

Gott gibt reichlich. Es ist auf dieser Welt genug da für alle: genug Geld und genug Wärme. Das Unheil fängt an, wo du das abstreitest und sagst: Genug ist nicht genug. Mehr will ich. Auf Kosten der anderen, wenn's sein muss. Alles will ich. Für mich allein.

Keiner kann allein Segen sich bewahren. Wo du das nämlich versuchst und raffst und gierst und geizt und einschließt und festhältst. Da verwandelt sich der Segen in Fluch: Immer diese verfluchte Angst, dass der andere einem was wegnimmt. Immer dieses verfluchte „Jeder gegen jeden“. Immer diese verfluchte Ungleichheit, die dabei rauskommt. Die eine muss für ein paar Kröten putzen und kann es sich nicht leisten, dir was zu schenken. Der andere weiß nicht wohin mit seinen Scheinen und hat keine Zeit, dir ein schönes Geschenk auszusuchen.

Segen kann gedeihn, wo wir alles teilen: Das Geld, die Arbeit, das Brot, das Vertrauen, die Anerkennung, die Freude und das Leid.

Schlimmen Schaden heilen: einander in Krankheit beistehen, Schulden erlassen, Schuld vergeben, in Kummer trösten.

Lieben – solidarisch sein, mit den Freunden und auch mit den Nervensägen.

Und verzeihn. Damit keiner auf seine Fehler festgenagelt, vor die Hunde gehen muss. So könnte das Leben doch glücken, auch wenn gerade nicht die Sonne über allem scheint.

Gott segnet euch. Er will, dass euch nichts Wichtiges im Leben fehlt und ihr das bekommt, was ihr braucht:

Mareike und Tatjana, Alex, Vincent und Sören, Judith und Johanna, Johannes und Till, Lena und Lisa. Nelli und Maren, Marvin, Jessica und Sebastian, Rebecca und Nicole.

Alle. Und wenn einem von euch das genommen werden soll, oder abgestritten, dann macht euren Mund auf in Gottes Namen und sorgt, dass das anders wird. Denkt daran und glaubt das, auch noch am 25. April 2030, in 26 Jahren. Solange ihr lebt.

**die nein sagen
verteidigen das leben
auch der kinder
und kindeskinder
der jasager**

p. p. zahl

**der
götze
wackelt**

Versammlung von
Christen gegen Atom-
energie und Atomrüstung
13.-15. Juni '80
Osnabrück

TON VEERKAMP
DREI NIEDERLÄNDISCHE KARRIEREN.
EINE ÜBUNG IN NEOLIBERALISMUS
FÜR OTTO MEYER

Der wegen Mordes an dem Filmemacher Theo van Gogh verhaftete Niederländer marokkanischer Herkunft wird in den Medien als Mohammed B. bezeichnet. Einen Nachnamen hat er genauso wenig wie persönliche Merkmale. Dieser Gepflogenheit entsprechend nennen wir einige Haupttäter des niederländischen Neoliberalismus mit Vornamen und dem ersten Buchstaben des Nachnamens.

I
Wim K.

Am 23. November 1982 fand in den Niederlanden eine denkwürdige Begegnung statt. In seiner Villa in Wassenaar, dem Millionärsvorort von Den Haag, empfing der Arbeitgeberpräsident Herr *van Veen* Herrn *Wim K.*, seines Zeichens Gewerkschaftsvorsitzender. Herr *van Veen* teilte mit, dass die Arbeitslosigkeit schnell steigen, die Inflation hoch bleiben und das Wirtschaftswachstum gegen null tendieren würde, wenn nicht die Gewerkschaften einer substantiellen Lohnmäßigung zustimmen würden. Die Löhne sollten weniger schnell steigen als das Preisniveau und erst recht als die Arbeitsproduktivität, die sozialen Leistungen wiederum weniger als die Löhne, dafür würden die Arbeitgeber nach ihrer Möglichkeit neue Arbeitsplätze schaffen.

Die Konkurrenzposition der Niederlande auf den internationalen Märkten habe sich dramatisch verschlechtert, die öffentlichen Finanzen befänden sich in einer chaotischen Lage, es müsse Entschieden- des passieren, da müsse Herr K. doch zustimmen. Wim K. stimmte zu und unterzeichnete ein Papier, das *van Veen* vorlegte. Mit diesem „Accoord van Wassenaar“ – die bedingungslose Kapitulation der niederländischen Arbeiterbewegung – begann in den Niederlanden das neoliberale Zeitalter. Zwei Jahre später, November 1984, streikte der öffentliche Dienst drei Wochen lang. Die Regierung des Christdemokraten Ruud L. blieb hart, der Streik brach in sich zusammen. Spektakulärer war der Kampf Margaret Thatchers gegen die Gewerkschaften. Pilotfunktion im Abwehrkampf der britischen Arbeiterbewegung hatte die Bergarbeitergewerkschaft unter der Führung Scargills. Der Streik wurde im Frühjahr 1985 niedergeschlagen und es gab Tote und Verletzte. Die anderen Gewerkschaften schauten zu. Ende der Arbeiterbewegung als politischer Faktor in Großbritannien und Beginn der Agonie der Labour Party. Der Übergang zum neuen Zeitalter in Deutschland musste zunächst wegen der deutschen Teilung, dann wegen der hohen Kosten der deutschen Einheit verzögert werden. Erst 1999, 15 Jahre nach den angelsächsischen Ländern, würde Deutschland in die neoliberale Zielgerade einschwenken. Einstweilen fristete Wim K. sein trostloses Dasein zunächst in der Chefetage des Gewerkschaftsbundes und in der Fraktion der ohnmächtigen sozialdemokratischen Opposition. Derweil machte sich Ruud L. an die Demontage des niederländischen Sozialstaates. Er blieb von 1982 bis 1994 im Amt.

Wie man auch den Übergang der Nachkriegszeit in die Epoche des Neoliberalismus deuten will, auf alle Fälle war er der Zusammenbruch des Machtgleichgewichts zwischen denen, die die Produktionsmittel dirigieren (traditionell *Kapital*) und denen, die nur über das Vermögen Arbeitskraft verfügen (ebenso traditionell *Arbeit*). Dieses Gleichgewicht bedeutet Kompromiss. *Kapital* verzichtete auf seine betriebswirtschaftliche Borniertheit zu Gunsten volkswirtschaftlicher Vernunft, *Arbeit* auf ihr politisches Ziel einer sozialistischen Gesellschaft. Davon profitierten zunächst beide Seiten. *Kapital* willigte ein, die Reallöhne mit der Zunahme der Arbeitsproduktivität steigen zu lassen, aber nicht im gleichen Umfang; *Arbeit* konnte in steigendem

Ausmaß die Produkte kaufen, die sie mit den Produktionsmitteln des *Kapitals* herstellte. Gewinn – sowohl im betriebswirtschaftlichen als auch im volkswirtschaftlichen Sinne – errechnet man nach der Formel *Umsatz minus Kosten*. Solange der Umsatz schneller steigt als die Kosten, ist die Gewinnlage befriedigend. Wenn aber die Umsätze weniger schnell als die Kosten steigen, gar stagnieren, wird im Kapitalismus die Lage bedenklich. Und der Umsatz stieg ab 1974 nicht mehr schnell genug, um eine „angemessene“ Rendite zu gewährleisten. Die Leute haben ihre Waschmaschinen, Kühlschränke, Stereoanlagen, Farbfernseher, Autos, elektrischen Bohrmaschinen usw. Gehen sie kaputt, werden sie ersetzt. Qualitativ neue Waren gab es weniger als noch vor zehn Jahren. Das u. a. durch das 624 DM-Gesetz gerade erst gebildete „Vermögen in Arbeitnehmerhand“ und erst recht die überschüssigen, nicht für die Kapitalakkumulation verwendeten Unternehmergewinne rotierten, durch Finanzintermediäre wie Banken und Versicherungsgesellschaften vermittelt, zunehmend auf den internationalen Finanzmärkten, etwa auf dem berühmten „Eurodollarmarkt“ der siebziger Jahre in London und Luxemburg. Kurz: der fordistische Deal zwischen *Kapital* und *Arbeit* in der Nachkriegszeit – *Arbeit* bekommt mehr Lohn, kauft dafür mehr Waren und beschert *Kapital* befriedigende Gewinne – scheiterte an etwas, was im Ökonomenverstand nicht vorkommt, an der *Sättigung*. Ein Kompromiss, an dem die eine Seite nicht mehr genug verdient, ist kein Kompromiss. Dann müssen die zwei, *Herr Kapital* und *Frau Arbeit*, anders mit einander reden. Es zeigte sich, dass in dieser fordistischen Ehe immer patriarchalische Verhältnisse herrschten. *Herr Kapital* bestimmt mit Blechbläsern und *fortissimo* die Musik, *Frau Arbeit* muss nunmehr *pianissimo* singen, *sotto voce*. Und wenn die eine *Frau Arbeit* rebellisch wird, nimmt sich *Herr Kapital* eine andere *Frau Arbeit*, etwa eine, die rumänisch, besser noch chinesisches spricht. Aber soweit sind wir noch nicht.

Wir haben einen frustrierten Wim K. 1982 im Haager Parlament zurückgelassen. Wir treffen ihn 1990 immer noch in den Haag, der Kapitulant von Wassenaar wurde für seine „loyale“ Opposition (1982-1990) mit dem Posten des Sparkommissars – sprich: Finanzminister – im dritten Kabinett des Ruud L. belohnt. Die Niederlande hatten das Problem der Arbeitslosigkeit elegant gelöst. Wer arbeitslos

wurde und nebenbei über Kopf- oder Rückenschmerzen klagte, wurde von der Arbeitslosenstatistik in die Erwerbsunfähigenstatistik überführt und erhielt Arbeitsunfähigkeitsrenten aus Steuermitteln. Die neoliberale Agenda sah aber deutliche Steuersenkungen vor. Mit einer Million Arbeitsunfähigen – auf Deutschland hochgerechnet wären das fünf Millionen! – waren Steuersenkungen kaum durchführbar. Ab 1992 sorgte eine Konjunkturkrise für weiteres Ungemach. „Halb Holland ist krank“, klagte Ruud L., aber die Million Arbeitsunfähiger blieb. Bei den Wahlen 1994 wurden L. und seine christdemokratische Partei gnadenlos abgestraft und unser Wim K., der als Sparkommissar vier Jahre lang seine neoliberale Tauglichkeit unter Beweis gestellt hatte, wurde zum Ministerpräsidenten. Er sollte zum Vater des „Jobwunders“ (*dutch miracle*) und Erfinder des „Poldermodells“ werden. Neue Massenprodukte im Schlepptau der neuen Kommunikations- und Datenverarbeitungstechnologie durchbrachen vorübergehend die Hemmschwelle der Sättigung. Die Regelungen für den Arbeitsmarkt wurden gelockert, Nacht- und Schichtarbeit für Jugendliche, einfacherer Kündigungsschutz u.ä. wurden möglich. Die Errichtung von Teilarbeitsplätzen wurde fiskal gefördert, Steuern gesenkt. Die neuen Dienstleistungen schufen tatsächlich neue Vollarbeitsplätze, die Arbeitslosigkeit ging zurück, trotz Steuersenkung nahmen die Staatseinnahmen zu, das Defizit im Staatshaushalt wich 1998 einem kleinen Überschuss. Wim K. redete von Vollbeschäftigung. Rechnete man die Hälfte der alimentierten Erwerbsunfähigen hinzu, hätten die Niederlande real 700.000 Arbeitslose. Umgerechnet wären das in Westdeutschland 2.700.000, prozentual kaum mehr als in den Niederlanden. Aber sie wurden eben nicht mitgerechnet und Hollands Arbeitslosigkeit fiel schöngerechnet auf knapp 2%. Wims Jobwunder war nie eines, zumal viele neue Jobs Teilzeitjobs waren, überdurchschnittlich von Frauen besetzt. Man sprach von „1,5 Einkommen“: Er verdient, sie verdient dazu; ob man die tatsächliche Zunahme der Teilnahme von Frauen am Arbeitsprozess als Frauenemanzipation bejubeln kann, ist eher zu bezweifeln. Neue Firmen schossen hervor wie Pilze aus einem nassen Waldboden im Herbst. Wir hatten 1997 in einer niederländischen Zeitschrift Wims „*dutch miracle*“ als *Blaues Wunder* bezeichnet. Zunächst schien die neoliberale Rechnung glänzend aufzugehen: mehr Freiheit und weniger Regeln für die Unternehmen, mehr Betriebe (mehr Realkapitalakku-

mulation), mehr Arbeitsplätze, höhere Nachfrage, niedrigere Steuerquote, aber höhere Steuermasse. Die Menschen hatten mehr Geld in der Tasche. Geld aber macht blind, blind vor allem für die Tatsache, dass Wim K. seine Steuersenkungen mit dem Kahlschlag im öffentlichen Sektor bezahlte. Das Geld, das der Privatsektor mit dem gestiegenen Massenkonsum verdiente, wurde scheffelweise in die Spekulationskasse geschaufelt und stand der Realinvestition für Produktionszwecke nicht zur Verfügung; schon hier zeigte das neoliberale Konstrukt Brüche, Realkapital akkumulierte nicht in ausreichendem Maße, um das System in Gang zu halten. Das Ganze war, nicht anders als in den USA des Bill Clinton, eine Mogelpackung, man täuschte einen nunmehr krisenfreien Kapitalismus vor. Es gibt aber keinen Kapitalismus ohne Krise, und der Schwindel flog im Herbst 2000 auf.

II

Mohammed B.

Es kam das Jahr 2002. Mit ihm kam der Euro. Ihm war die höchste Inflation in der EU vorangegangen: 5%, Mitte 2001. Die realen Einkommenszugewinne zwischen 1996 und 2000 wurden größtenteils weggefressen. Die Euroumstellung ging in vielen Branchen mit einer richtigen Halsabschneideri einher. Der Inhaber eines Blumengeschäfts in Amsterdam hatte das Vorzeichen *Fₛ* durch das Vorzeichen € ersetzt, ohne an der Zahl hinter den Währungszeichen etwas zu ändern. Darauf angesprochen erklärte er, das ganzen Umrechnen sei ihm zu kompliziert gewesen. Die Inflation war schleichend gewesen. Als der Euro kam, wurde schlagartig klar, wie viel teurer alles seit 2000 geworden war. Die Arbeitslosigkeit nahm wieder zu, die realen Einkommen stagnierten oder gingen zurück. Die Menschen erinnerten sich an den Preis, den sie für Wim K.'s Job- und Einkommenswunder bezahlen mussten: Öffentliche Gesundheitsvorsorge wurde nach dem Prinzip *mehr Markt* umorganisiert, Leistungen zurückgefahren und Wartezeiten auf notwendige, aber nicht akute Operationen nahmen sprunghaft zu. Die Schulen waren in einem erbärmlichen

Zustand, die Jugend, vor allem die der Emigrantenunterschicht, verwehrte weniger durch die Eltern als durch die vernachlässigte Fürsorgepflicht des öffentlichen Sektors und reagierte darauf mit bandenähnlicher Kriminalität und mit Gewaltausbrüchen. Pim Fortuyn, ein Soziologe aus Rotterdam, nannte die Dinge beim Namen, wies auf die Probleme hin, die die Menschen mit der Politik des Wim K. hatten und erklärte „voll ist voll.“ Keine Einwanderung mehr, starker Zwang zu Integrationsleistungen der Bevölkerungsteile nicht niederländischer Herkunft („Allochtonen“), drastischer Abbau der Bürokratie und der Steuerlast, weitere Deregulierungen. Dieses Sammelsurium von Krisensymptombeschreibungen, konservativen und neoliberalen Rezepten und Politikerbeschimpfungen wurde bei der Bevölkerung zum politischen Massenschlager. Dass Fortuyn keine konsistente politische Strategie anzubieten hatte, fiel unter den Tisch der Massenbegeisterung. Die Partei, die Fortuyn gründete, kam sofort auf die dritte Stelle im bunten holländischen Parteienspektrum. Fortuyn wurde am 6. Mai 2002 von einem verwirrten Niederländer erschossen, Wim K.'s Sozialdemokraten verloren eine Woche später mehr als die Hälfte ihrer Stimmen. Die neue Regierung aus Christdemokraten, Neoliberalen und Fortuynanhängern brach nach einem halben Jahr zusammen. Die Neuwahlen Januar 2003 stellten die alte Landschaft wieder her: Christdemokraten und Sozialdemokraten als die großen Parteien, die Liberalen knapp dahinter als dritte Kraft. Die Fortuynpartei wurde zurechtgestutzt zu einer Minigruppe. Das politische Establishment der konservativen Regierung und sozialdemokratischer Opposition wertete das Frühjahr 2002 als kleinen Zwischenfall und ging ohne weiteres zur gutliberalen Tagesordnung über: Mehr Markt, Sparen, und zur Propaganda, der Sozialstaat sei nicht mehr bezahlbar. Wim K. fühlte sich ungerecht behandelt und zog sich aus der Politik zurück.

Alles schien wieder normal, als ein fanatischer Niederländer marokkanischer Herkunft mit fundamental-islamischem Sendungsbewusstsein im November 2004 den Filmemacher Theo van Gogh ermordete. Dieser van Gogh war wegen seiner Filme weniger, wegen seiner Rolle als Salonlöwe in Talkshows weit bekannt. In den letzten Jahren hatte er es als seine Aufgabe angesehen, den Islam als weit unter der Würde niederländischer Kultur darzustellen, bezeichnete in

weiten Burnussen einhergehende marokkanische Männer als „Ziegenficker“ und ihre Religion als „idiotisch“. Er machte dann einen Film mit der niederländischen Abgeordneten Ayaan Hirsch über Frauenverfolgung im Islam. Frauen in transparenten Gewändern wurden geschlagen, schrieten auf, gleichzeitig zitierte eine Stimme im *off* den Koran. Die ganze Sache war als Provokation gemeint. Sie schlug wie eine Bombe in das zunehmend fundamentalistisch werdende Milieu islamischer Menschen in den niederländischen *Slums* ein. Ein junger Mann fühlte sich berufen, die Ehre des Islams zu rächen. Er schoss van Gogh nieder. In seinen Tasche wurde eine Liste gefunden mit Namen von Menschen, die erschossen werden sollten. Der Mörder, Mohammed B., hatte sich in Amsterdam-West um marokkanische Jugendliche gekümmert. Dieser Mann mit einer für sein Milieu überdurchschnittlichen Ausbildung sah den aussichtslosen Zustand dieser Jugendlichen. Als ein Begegnungszentrum dieser Jugendlichen geschlossen und ihnen ein anderer Platz in einem multifunktionalen Zentrum zugewiesen wurde, musste Mohamed B. hinnehmen, dass er seinen Zugriff auf die Jugendlichen verlor. Aus Abneigung gegen eine Gesellschaft, die die Migranten verrotten ließ, wurde Hass, und dieser Hass fraß den Verstand in Mohammed B. weg. Nach dem Mord kam es verbreitet zu rassistischen Übergriffen; islamische Schulen und Moscheen wurden niedergebrannt, Gegengewalt brannte auf.

„Nein“, sagen sehr viele Niederländer, „schon lange ist nichts mehr normal, dieses Land ist nicht mehr unser Land.“ In der Tat, eine sprichwörtlich tolerante und großzügige Gesellschaft schien nach einem Vierteljahrhundert eines neoliberalen, mal von Konservativen, mal von Sozialdemokraten verwalteten Regimes zu einer mürrischen, aggressiven und intoleranten Gesellschaft geworden zu sein, die alles, was über ihren Horizont hinausging, zurückwies. Wenn man sich vom Bild der grölenden, gewalttätigen Mobs in den niederländischen Fußballstadien leiten lässt, dürfte das stimmen. Dort aber, wo Niederländer und Nicht-Niederländer noch in Wohnvierteln zusammenleben und in den Betrieben zusammenarbeiten, ist immer noch viel von der traditionellen Toleranz und Großzügigkeit vorhanden. Die Gesellschaft ist nicht multikulturell in dem Sinne, dass Fremdheit und entsprechende Befremdung, ja, Ablehnung, überwunden sind; multikulturell sehr wohl in dem Sinne, dass bei den Menschen *noch* Raum

für Fremdheit vorhanden ist. Die Politik und vor allem die Medien von Rechts bis in die linke Mitte schieben die Probleme der niederländischen Gesellschaft auf die *Fremdheit* angeblich integrationsunwilliger Migranten ab. Der Rassismus ist in den Niederlanden sozusagen ein öffentliches Produkt, eine „Leistung“ des Staates. Die Isolation der Migranten und die daraus entstehenden Verhaltensmuster sind nicht der kulturellen Fremdheit, sondern der neoliberalen Aussonderung ärmerer Bevölkerungsschichten geschuldet. Herumlungernde Jugendliche (neuniederländisches Wort *Hangjeugd*) verursachen Probleme, mal sind es niederländische, mal antillianische, mal marokkanische Jugendliche. Gemeinsam ist allen, dass die Gesellschaft für sie eigentlich keine Verwendung hat. Das – und *nur* das – ist das Problem. Stattdessen faselt die Politik über niederländische Identität und niederländische Werte. Es gibt keine niederländische Identität. Nach fünfundzwanzig Jahren Neoliberalismus ist niederländischer Wert nunmehr *Geld verdienen rund um die Uhr, sieben Tage in der Woche*. Von dieser Wertigkeit werden die allochtonen Bevölkerungsteile ökonomisch und sozial ausgeschlossen. Die niederländische Politik hat übersehen, dass die technologischen Entwicklungen seit den achtziger Jahren zunehmend jene Jobs überflüssig machen würden, die höchstens eine durchschnittliche Schul- und Berufsausbildung erforderten. Die Menschen aus Marokko, der Türkei, der Karibik hofften, der Armut in ihren Ländern entfliehen zu können. Sie fanden neue Armut und *Slums*. Verlust der sozio-kulturellen Zusammenhänge und Fortdauer der Armut machten die alten Arbeiterviertel zu *Slums* für Immigranten. Sie waren für die Niederlande oder besser für den niederländischen Kapitalismus überflüssig und somit buchstäblich wertlos. Sie, die kamen, um in den Niederlanden das bessere Leben zu finden, fanden eine Wertlosigkeit, die das Leben in Kurdistan, in den Bergen Marokkos nie hatte. Auf diesen Umstand reagieren sie immer deutlicher mit der Betonung ihres *Anders-seins*. Das extreme Resultat war Mohammed B. Diese Entwicklung war bereits Mitte der achtziger Jahre zu sehen. Der Niederländer Frits B. sah es.

III

Frits B.

Der niederländische Staatsbürger Frits B. war und ist Mitglied der *Volkspartei für Freiheit und Demokratie* (VVD), eine liberale Partei, die von 1982 bis 1990, von 1994 bis Mai 2002 und von Januar 2003 bis heute Teil der regierenden Koalitionen war. Die Partei ist neoliberal bis in die Knochen. Frits B. war Fraktionsvorsitzender und Regierungsmitglied. Unter Prodi war er Mitglied der Europäischen Kommission und zuständig für den Binnenmarkt. Frits B. erregte Ende der achtziger Jahre Aufsehen, indem er Fragezeichen hinter das Konzept einer multikulturellen Gesellschaft stellte: Die Niederlande hätten die Grenze ihrer Aufnahmefähigkeit für Menschen aus dem Ausland südlich des Mittelmeeres erreicht. Das war damals ein Verstoß gegen die *political correctness*. Frits B. meinte, man habe keinen Platz für Arme aus dem Rest der Welt, man brauche sie nicht, sie verursachen Kosten und Probleme, die Immigration müsse aufhören. Vom Standpunkt des geltenden Systems war dies konsequent. Inzwischen sind diese Gedanken des Frits B. in den Niederlanden Konsens in allen großen Parteien, Christdemokraten, Sozialdemokraten, Liberalen. Frits B. ließ im Januar 2004 wieder von sich hören, diesmal in ganz Europa, auch in den Niederlanden. Der Binnenmarktkommissar Frits B. ließ eine Richtlinie formulieren, die inzwischen europaweit als Bolkestein-Richtlinie bekannt wurde. Frits heißt nämlich Bolkestein. Kurz zusammengefasst heißt die Richtlinie: „Jedes Unternehmen darf in jedem Mitgliedsstaat der Europäischen Union Dienste anbieten. Die Dienstleistungen sollen nach dem Recht des Landes erbracht werden, in dem das Unternehmen seinen Sitz hat, und es darf überall alle Dienstleistungen anbieten, die als *Wirtschaftsleistung* (Leistung für Entgelt) gelten“ Das „Entgeltprinzip“ besagt, dass entgeltpflichtige Leistungen wie Kinderbetreuung in Kindergärten als „Wirtschaftsleistungen“ zu werten sind. Das Herkunftsland- und Entgeltprinzip hebt alle Kontrollmöglichkeiten des Landes aus, in dem die Dienstleistungen zur Ausführung kommen. Nicht einmal die Registrierung, geschweige denn die Überwachung darf vom Zielland durchgeführt werden. Die Liste der Dienstleistungen ist beeindruckend. Sämtliche Bauleistungen sind vorgesehen, vom Architektenentwurf bis zur

Gartengestaltung; Pflegedienstleistungen gehören ebenso dazu wie Gebäudedienste. Alle staatlichen Dienstleistungen, für die der Staat ein Entgelt nimmt, sind Wirtschaftsdienstleistungen und fallen unter die Bolkesteinrichtlinie: öffentliches Fernsehen, Verkehrsunternehmen, Bibliotheken, Freibäder, Theater, Museen, Kindergärten, ja sogar Friedhöfe! Frits B. in der Pressemitteilung über seine Richtlinie vom 13. Januar 2004: „Die nationalen Vorschriften sind z. B. archaisch, übertrieben aufwendig und sie verstoßen gegen das EU-Recht. Diese Vorschriften müssen schlichtweg verschwinden.“ Schon jetzt, ohne die Bolkesteinrichtlinie, ist es unmöglich, jenen Kompromiss abzuschließen, die VERDI Juni 2005 mit dem Senat von Berlin abgeschlossen hatte. Der Senat gibt eine Bestandsgarantie bis 2011, die Angestellten und Arbeiter verzichten auf Lohnzuwachs und willigen in längere Arbeitszeiten ein. Der Senat ist nach EU-Recht verpflichtet, öffentliche Verkehrsdienstleistungen ab 1. Januar 2008 offen auszuschreiben. Das Unternehmen, das Teile des Nahverkehrsnetzes Berlins erhält, ist an Bestandsgarantien nicht gebunden. Kommt die Bolkesteinrichtlinie hinzu, kann das Unternehmen seinen Sitz nach Rumänien verlegen und in Berlin rumänische Löhne zahlen.

Den Vertragsstaaten der Europäischen Union sind, wenn die Richtlinie durchkommt, die Hände gebunden. Es wird aber auch aussichtsreicher Widerstand geleistet. Wir zeigen das an einem Beispiel. Nordöstlich von Stockholm wurde auf einer Schereninsel ein großes Hotelprojekt geplant. Ein Bauunternehmen in Riga reichte ein Gebot ein, mit dem kein schwedisches Unternehmen mithalten konnte. Der lettische Bauunternehmer erschien mit eigenen Bauarbeitern. Die schwedischen Kollegen bekamen Wind von der Sache und besetzten im Mai 2005 die Baustelle. Sie ließen wissen, dass sie nur der Gewalt weichen würden, es sei denn, der Bauunternehmer würden seinen Menschen schwedische Löhne zahlen. Der Bauunternehmer müsste aber mit schwedischen Löhnen innerhalb von einem Monat Konkurs anmelden, weil er mit schwedischen Löhnen seine Kalkulation nicht würde aufrechterhalten können. Er weigerte sich, musste unverrichteter Dinge nach Riga zurückkehren und mahnte seine Regierung, beim Europäischen Gerichtshof Beschwerde gegen das schwedische Vorgehen einzulegen. Der schwedische Staat hatte sich nämlich geweigert, seine Polizei auf die Baustelle zu schicken

(FAZ 26.5.2005). Wäre die Bolkesteinrichtlinie schon damals in Kraft gewesen, hätte Schweden keine andere Wahl gehabt, als die Baustelle mit Gewalt räumen zu lassen.

Das ist die Europäische Union nach dem Geschmack des Frits B. Das neoliberale Dogma muss zu jedem Preis, auch zum Preis von Mord und Totschlag, durchgesetzt werden. Man kann natürlich sagen, so eine Richtlinie könne nur in einem kranken Hirn aufkommen. Aber seit fünfundzwanzig Jahren sind in Politik und Wirtschaft nahezu alle Hirne krank. Die Autoren der Bolkesteinrichtlinie rechtfertigen das zunächst formal. Die schon erfolgte Gleichschaltung auf den europäischen Märkten für materielle Güter muss durch die Vereinheitlichung der Dienstleistungsmärkte nach dem Prinzip: „Das niedrigste Angebot bekommt den Zuschlag“ ergänzt werden. Die inhaltliche Begründung lautet: Die Verbilligung aller Dienstleistungen würde die Nachfrage beleben und so mehr Arbeitsplätze schaffen. Die jetzt schon vollzogene Deregulierung auf den Märkten hat aber keine generelle Nachfragebelebung zur Folge gehabt und konnte die Lage auf dem europäischen Arbeitsmarkt nicht entschärfen. Im Gegenteil: die neoliberale Deregulierung hat die Arbeitslosigkeit stimuliert. Wenn die Bolkesteinrichtlinie, sei es unverwässert, sei es in abgeschwächter Form, zur Geltung kommt, passiert dagegen folgendes. Die Reallöhne fallen auf der ganzen Linie noch stärker, als sie es ohne Bolkestein schon tun. Die volkswirtschaftliche Nachfrage geht noch weiter zurück. Es entsteht eine abwärts gerichtete Spirale, nicht unähnlich der Abwärtsspirale der dreißiger Jahre. Zwar ist die Situation heute wegen der Sättigung bei den Konsumenten auf den Märkten für langlebige Konsumgüter völlig anders als in jenen dreißiger Jahren und ist die Anwendung vieler keynesianischer Rezepte wegen der volkswirtschaftlich gefassten Sättigung¹ heute wirkungslos, dennoch

¹ Dieser etwas gewundene Ausdruck meint nicht, dass es in manchen Schichten keine unbefriedigten Konsumbedürfnisse gäbe; er meint aber, dass die Befriedigung solcher Bedürfnisse durch die immens gestiegene Arbeitsproduktivität mit den vorhandenen Produktionskapazitäten und mit den aktuellen Belegschaften schnell – also ohne nennenswerte Beschäftigungseffekte – befriedigt werden kann. Unbefriedigte Bedürfnisse gibt es in großem Umfang bei den Dienstleistungen, die traditionell im öffentlichen Sektor erbracht werden, Bildung, Gesundheit, Verkehr, materielle Infrastruktur. Vermehrte öffentliche Aktivität würde einen ins Gewicht fallenden Effekt

bleibt die Schlussfolgerung: Niemand kann eine Volkswirtschaft aus der Depression holen, wenn man die Menschen ärmer macht. Die Bolkesteinrichtlinie lässt die Menschen in den Niedriglohnländern arm, macht die Menschen in den *Nochnicht*niedriglohnländern ärmer und Europa zu einer volkswirtschaftlich stagnierenden Region. Das neoliberale Europa hat nur eine Armutsstrategie zu bieten.

Nun ist Frits B. inzwischen in den Niederlanden auf seinem Anteil angekommen. Die Bolkesteinrichtlinie ist sozusagen das Vermächtnis des Frits B. nach einem langen liberalen Leben. Mit diesem Vermächtnis müssen die Niederländer – und nicht nur sie – leben. In den Niederlanden ist daher das Problem nicht Mohammed B., sondern Frits B. Einen Mörder wie Mohammed B. kann und muss man wegsperrn. Gegen den Wahnsinn des Frits B. scheint vorerst kein Kraut gewachsen. Vielmehr erzeugt die Politik à la Frits B. Mörder wie Mohammed B. Diese Politik ist die Politik des gesellschaftlichen Zerfalls. Neoliberale Politik verursacht notwendigerweise die Entstehung von breiten, „deprimierten und nicht-motivierten Unterschichten, die am politischen Leben nicht teilnehmen“, wie der nordamerikanische Philosoph und Politologe John Rawls sagte. Diese Unterschichten bestehen in unseren Ländern nicht selten aus ethnischen Minderheiten, mit allen Folgen, die die Ausgrenzung von Menschen mit sich bringt. Aus dem Grund glaube ich sagen zu können, nicht der fanatische Mörder Mohammed B. und sein fundamentalistisches Umfeld seien das Problem der Niederlande, sondern Frits B. und das politisch-soziale System, das er vertritt. Regelmäßig wurde dieses System auf dem falschen Fuß erwischt, 2002 durch Pim Fortuyn, 2005 durch das unvorhergesehene und in seiner Massivität völlig unerwartete „Nein“ zum neoliberalen Europa. Es ist nicht fähig, die Ablehnung der Politik durch die Bevölkerung wirklich zur Kenntnis zu nehmen. Das Votum vom 1. Juni 2005 ist kein anderes Votum als das vom 15. Mai 2002. Die Bevölkerung spürt, dass die neoliberale Politik das Recht der Bevölkerung auf ein menschenwürdiges Leben

für mehr Beschäftigung und Gesundung der öffentlichen Finanzen bedeuten. Das wiederum setzt voraus: mehr Staat und höhere, soziale ausgewogenere Steuer. Genau das Gegenteil machen die Charaktermasken des Neoliberalismus mit ihrer gesellschaftsverwüstenden neoliberalen Politik: Mehr Markt, weniger Staat und weniger Steuer.

beschneidet. „*Leefbaar Nederland*, lebenswerte Niederlande“, nannten sich die Gruppen, die im Frühjahr 2002 aus Protest gegen diese Politik aufstanden. Die Menschen spüren, dass sie zwar vorerst wohl nicht verhungern werden, aber dass alles, was das Leben lebenswert macht, durch die Politik weggeschliffen wird. Am 1. Juni 2005 wünschten sie massiv die ganze Europäische Union und zugleich ihre eigene Regierung zum Teufel. Die Menschen glauben tatsächlich, was man ihnen vorgelogen hat, der Sozialstaat sei nicht mehr bezahlbar. Ihre verzweifelte Reaktion ist: „Schickt diese „Ziegenficker“ weg, schickt kein Geld nach Brüssel, dann ist er vielleicht bezahlbar.“ Es entsteht ein teuflisches Gemisch aus berechtigtem Unmut, Aggression, Abneigung gegen alles, was anders ist, und einem alles durchsetzenden Gefühl der Unsicherheit. *Begreifen* tun die Niederländer es schon längst nicht mehr. Die Niederlande sind zwar ein dummes Land, aber nicht dümmer als Deutschland, Frankreich, England usw. Nur in einer kleinen Linkspartei, „Sozialistische Partij“, gibt es ein politisches Denken, das radikalere Alternativen zulässt. Sie vertritt 5-10% der Wählerinnen und Wähler, meistens mit einer überdurchschnittlichen Schulbildung. Aber die meisten Niederländer aus den unteren Schichten zeigen sich, soweit sie sich nicht aus der politischen Willensbildung durch Wahlabstinenz verabschiedet haben, als höchst anfällig für konfuse und rechtslastige Demagogie. Das neoliberale Gesellschaftsmodell kippt, und es kippt nach rechts.

IV *Pharao*

Die innere Verfassung der Politik in den Niederlanden und in ganz Europa kann man nur mit einer biblischen Kategorie kennzeichnen: *Verstockung*. *Verstockt* nannte die Bibel den ägyptischen Pharao. Dieser konnte nur durch zehn, in Heftigkeit zunehmende Schläge zum Einlenken gezwungen werden. Wir lernen daraus, dass sich die Vernunft selten ohne Gewaltanwendung durchsetzt. Nur wissen wir nicht, was und wer dabei auf der Strecke bleibt. Bleibt die Politik noch zehn,

fünfzehn weitere Jahre bei der faulen Ausrede, es gebe zu ihr keine Alternative, werden unsere Demokratien die Mitte dieses Jahrhunderts nicht mehr sehen – und das ist eine optimistische Schätzung.

Wir können wenig anderes tun als *aufklären, aufklären, aufklären*. Otto Meyer, der Siebzigjährige, hat das ein Leben lang getan. Es mögen ihm noch viele Jahre und viele Schülerinnen und Schüler der Hoffnung, die er mit seiner Aufklärung stiftet, vergönnt sein.

KATJA STROBEL
„STANDORTVORTEIL FRAU“
GLOBALISIERUNGSKRITIK
AUS FEMINISTISCHER PERSPEKTIVE

Dieser Text wurde als Vortrag bei der feministischen Basisfakultät des 30. Evangelischen deutschen Kirchentag 2005 gehalten, als Kommentar zu Ina Prätorius: „Seid gute Haushälterinnen der mancherlei Gnade Gottes (1 Petrus 4,10). Wirtinschaft als Ökonomieprinzip“.

„Wirtinschaft“ – das hört sich gut an in feministischen Ohren. Da nehmen wir doch endlich mal wahr, dass es in Wirklichkeit die Frauen sind, die die Welt ernähren! Im Gegensatz dazu, was uns das sogenannte „Ernährermodell“ vorgaukeln wollte.

Leider sind wir noch sehr weit entfernt von so einer Ökonomie, die den Bedürfnissen aller gerecht wird.

Um einen Schritt in Richtung menschlichere Ökonomie gehen zu können, müssen wir das System, wie es jetzt ist, zu verstehen versuchen. Ein klarer Blick auf die herrschenden Verhältnisse ist nötig, um Wege zu Alternativen finden zu können. Denn Wirtschaft hat eben nichts mit seelenlosen Zahlenreihen, sondern mit konkreten Arbeits- und Ausbeutungsverhältnissen zu tun.

Wie auch das Konzept „Wirtinschaft“ betont: Die wirklichen Bedürfnisse der Menschen müssen im Mittelpunkt stehen. Und für uns Christinnen und Christen müssen die Menschen im Mittelpunkt stehen, deren elementarste Bedürfnisse nicht befriedigt werden, die zu Tausenden vor der Zeit sterben. Denn sonst könnten wir nicht die Rettung, Befreiung oder Erlösung aller Menschen verkünden.

Was ist Globalisierung?

Das wichtigste Phänomen, das im Moment die Weltwirtschaft und – politik prägt, ist die „Globalisierung“. Die Globalisierungsprozesse, die von Regierungen und Wirtschaftsakteuren faktisch vorangetrieben werden, bedeuten, ökonomisch gesehen, vor allem die sogenannte „Liberalisierung“ des Welthandels: Durch internationale Welthandelsabkommen und Strukturanpassungsprogramme wurden Verarmungsprozesse und die Zerstörung einheimischer Wirtschaftszweige in Ländern des Südens in Gang gesetzt. Durch Folgen von Maßnahmen wie Privatisierungen und Sozialabbau wird aber auch in den Ländern des Nordens die Kluft zwischen Arm und Reich immer größer, während sich in den ärmeren Ländern oft eine Wirtschaftselite herausbildet. Es entsteht ein Norden im Süden und ein Süden im Norden.

Frauen als Verliererinnen der Globalisierung

Die Sprache der Wirtschaft ist geschlechtsblind, und globalisierungs- oder kapitalismuskritische Texte setzen dies oft fort.

Die Liberalisierungen, Deregulierungen, Strukturanpassungsprogramme – also die sogenannten makroökonomischen Prozesse – haben eine „geschlechtsneutrale“ Sprache, beinhalten aber Ungleichheiten, z. B. zwischen Männern und Frauen, unsichtbar als Voraussetzung. Sie machen auch die Ungleichverteilung, die sie bewirken, unsichtbar, ebenso wie alles, was außerhalb des Marktes stattfindet, nämlich die Reproduktion der Gesellschaft, auf die die Marktökonomie aufbaut – der Kernpunkt der ökonomischen Geschlechterordnung: Unsichtbar gemacht wird die unbezahlte Versorgungsarbeit, die weltweit zu zwei Dritteln von Frauen geleistet wird.

Die unterschiedliche Bewertung der Wertschöpfung und Arbeitsleistung von Frauen und Männern zeigt auch das Lohnniveau, das für Frauen überall unter dem der Männer liegt; im Durchschnitt bei 75%.

Auswirkungen auf Frauen im Lohnarbeitsbereich

Durch die genannten Globalisierungsprozesse gibt es eine Tendenz zu Privatisierungen, zu Flexibilisierung und Informalisierung der Lohnarbeit in allen Ländern, wodurch – wenn auch natürlich auf sehr unterschiedlichem Niveau – immer mehr prekäre Arbeitsplätze entstehen, das heißt ungesicherte, auf individuellem Risiko beruhende Beschäftigungsverhältnisse, die nicht mehr existenzsichernd sind. Dies trifft besonders die Frauen.

In den ärmeren Ländern sind für die Arbeitsverhältnisse von Frauen folgende Entwicklungen zu beobachten:

Die Frauen waren lange Zeit eher für die Subsistenzproduktion, also für den unmittelbaren Bedarf, zuständig, während die Männer die exportorientierte Produktion der „cash-crops“, also der exportgeeigneten Feldfrüchte, für den Weltmarkt in der Hand hatten. Dies beginnt sich aber zu ändern: Die globalisierte, arbeitsteilige Produktion im Agrar-, aber auch im Textil- und Leichtindustriebereich setzt überall auf flexible und billige Arbeitskraft – und hat den „Standortvorteil Frau“ entdeckt, die informelle, saisonale, schlecht abgesicherte und unterbezahlte Arbeit übernimmt – aus der existentiellen Notwendigkeit heraus, sich und die Familie zu ernähren, aber auch, um sich wenigstens etwas Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zu verschaffen. Diese emanzipatorischen Begriffe werden allerdings in diesem Zusammenhang pervertiert, wenn man sich die typischen Frauenarbeitsplätze in der Exportproduktion ansieht: afrikanische Exportplantagen, asiatische Freihandelszonen oder Maquilas, wie die verarbeitenden Betriebe in Lateinamerika im Grenzbereich zu den USA genannt werden.

Diese Arbeitsplätze sind geprägt von langen Arbeitszeiten, Löhnen unter dem Mindestlohn, der Missachtung von Arbeits- und Umweltschutzgesetzen und Gesundheitsrisiken am Arbeitsplatz. Praktiken wie Schwangerschaftstests, Verhütungszwang, reglementierte Toilettenbenutzung, Lohnabzüge bei Fehlern oder Nichterfüllung des Tagesproduktionssolls und auch sexualisierte Gewalt sind oft an der Tagesordnung.

Eine neue Entwicklung geht dahin, dass die Fabriken aufgelöst und die Frauen dazu gedrängt werden, in Heimarbeit zu produzieren,

was für die Firmen noch billiger ist, da die Frauen die Arbeitsgeräte selber kaufen und oft die ganze Familie mitbeschäftigen müssen, um ihr Plansoll zu erfüllen. Absurderweise kam diese Tendenz anfangs den Forderungen mancher Frauenorganisation entgegen, die sich allerdings unter „Kleinunternehmerintennentum“ etwas anderes vorgestellt haben dürften.

Zeit zum Organisieren bleibt in beiden Fällen nicht – und wird im Fall der Heimarbeiterin noch schwieriger. Die feministische Forderung nach entlohnnten Arbeitsplätzen für Frauen im Namen der Selbstbestimmung wird so ad absurdum geführt: In dieser Form trägt die Erwerbsarbeit nicht dazu bei, Geschlechterrollen und -verhältnisse in Frage zu stellen, sondern zementiert sie. Zwar gibt es individuell gesehen auch in diesen prekärsten Arbeitsbedingungen etwas wie neu gewonnene Unabhängigkeit, aber das Problem der ungleichen Verfügung über Machtmittel wird nicht behoben. Frauen erkämpfen sich damit keinen Zugang zu produktiven Ressourcen, zur Entscheidungsmacht über das eigene und gesellschaftliche Leben.

Die Frauen haben es zwar geschafft, sich in globale und unfaire Arbeitsteilungsprozesse zu integrieren und dabei auch Männer aus manchen Beschäftigungssegmenten zu verdrängen – aber nicht gelungen ist eben, diese Männer in gleichem Maße in die Reproduktions-, Pflege- und Sorgearbeit zu integrieren. Reproduktive und soziale Tätigkeiten sind immer noch hauptsächlich Frauensache.

Arbeit und Frauen im „Norden“

Und dies gilt natürlich auch für unsere Breitengrade, wo es solche extremen Arbeitsbedingungen seltener und nur sehr versteckt, hauptsächlich für Migrantinnen und Migranten, und vor allem für illegalisierte MigrantInnen, gibt. Diese dienen oft dazu, das Dilemma der nicht-verteilten Sorge- und Hausarbeit für die emanzipierten Frauen zu lösen: Migrantinnen werden, meist zu ungesicherten, ausbeuterischen Bedingungen, für die Pflege- und Hausarbeit angestellt, damit Frauen ihrer Selbstverwirklichung und Karriere nachgehen können. Hier bekäme der Begriff „Wirtinschaft“ allerdings eine seltsame Assoziation. Diese neuen Hierarchien zwischen Frauen spielen eine

immer größere Rolle, auch innerhalb der Länder des Südens. Es sind eben längst nicht alle Frauen in gleicher Weise ausgebeutet und abgewertet.

Auch hier, und nicht nur für die ganz Entrechteten wie die Illegalisierten, sind die weltweiten Prozesse der Polarisierung, der Umverteilung zugunsten der Reichen, zu spüren. „Armut ist weiblich“, das gilt nicht nur für die Länder des Südens, sondern auch hier vor unserer Haustür. Und die im letzten Jahr durchgesetzten Arbeitsmarktreformen haben das Armutsrisiko für Frauen hierzulande noch einmal verschärft.

Besonders betroffen von Einkommensarmut sind Alleinerziehende, kinderreiche Familien, Erwerbslose und eben Migrantinnen und Migranten. Frauen sind in diesen Gruppen überproportional vertreten und der gegenwärtige Abbau von sozialen Leistungen trifft Frauen besonders hart. Das sogenannte „Ernährer-Modell“ – und damit die Abhängigkeit der Frauen – wird in den neuen Gesetzen über das Modell „Bedarfsgemeinschaft“ immer noch bzw. wieder forciert, auch wenn die Löhne lang schon nicht mehr am Familieneinkommen orientiert sind. Dadurch haben Frauen sog. „Zuverdienerin-Jobs“ – teilweise, weil sie diese mit Pflege- und Erziehungsarbeit vereinbaren müssen, teilweise werden sie aber auch aus dem regulären Arbeitsmarkt in prekäre Beschäftigungsverhältnisse verdrängt.

Die Entwicklung geht dadurch auch bei uns hin zu einer Klasse der „working poor“: Menschen – und vor allem Frauen, die zwei und mehr Jobs haben, und auch damit ihre Familie nur knapp ernähren können.

Neoliberale Strategien der Gesellschaftstransformation

Wenn ich mir diese Verhältnisse ansehe, frage ich mich: Wie kann das sein, dass es nicht mehr Widerstand gegen diese Ungerechtigkeit gibt, dass die Mehrzahl der Menschen – und eben leider auch der Frauen – dieses System mitträgt? Denn offensichtlich wird die Ausbeutung heute größtenteils nicht mit Repression und Gewalt durchgesetzt.

Hier greift ein politisch-ökonomischer Prozess, der mit den ökonomischen Verschärfungsprozessen einher geht, eine neoliberale Strategie, die viel in den Köpfen der Menschen verändert hat.

Neoliberalismus ist zum einen charakterisiert durch Ökonomisierung aller Lebensbereiche, wie wir sie z. B. im Bereich der Bildung, der Gesundheit und Pflege im Moment massiv erleben.

Ein anderes Charakteristikum des Neoliberalismus ist die Strategie, soziale Aufgaben nicht mehr als staatliche Aufgabe bzw. als den Staat überfordernd anzusehen und auf die Bürger und Bürgerinnen selbst, beziehungsweise auf Selbsthilfegruppen, Vereine und Nichtregierungsorganisationen zu übertragen. Zusätzlich gesellt sich zu diesem neoliberalen Konzept allerdings auch ein neues, neokonservatives Muster des Appellierens an Pflicht und Verantwortung in der Form, niemandem zur Last fallen zu dürfen.

Individualisierung und Entsolidarisierung konnten sich auf diese Weise umfassend durchsetzen, da es allgemein plausibel wird, jeder und jedem die alleinige Verantwortung für das eigene Schicksal zuzusprechen.

Auch eigentlich emanzipatorische Projekte haben diesem Denken Vorschub geleistet und sind dafür vereinnahmt worden. Als Beispiel sei noch einmal auf die Frauenorganisationen verwiesen, die z. B. in Chile mit ihrer Förderung des Kleinunternehmerintums die Ausbeutungsstrategie der transnationalen Konzerne modernisieren halfen. Auch für Deutschland gäbe es Beispiele dazu.

Damit möchte ich nicht die Errungenschaften der feministischen Bewegungen in Frage stellen. Ich denke aber, es ist wichtig, sich immer wieder die realen Machtverhältnisse anzusehen und unsere sozialen Bewegungen einer kritischen Prüfung zu unterziehen, inwiefern und in welche Richtungen sie Veränderungen herbeigeführt oder unterstützt haben.

Dabei geht es in der Frauenbewegung als einer Form von Identitätspolitik immer um widersprüchliche Anliegen, die in Balance gehalten werden wollen. Einerseits um eine politische Interessenvertretung und den Kampf gegen konkrete Diskriminierung auf Grund der Identität. Andererseits kann der Weg in Richtung einer gerechteren Gesellschaft meines Erachtens nicht darüber gehen, Differenzen in den Mittelpunkt zu stellen, sondern sie müssen in Frage gestellt

und dekonstruiert werden. Erst so kämen wir weg von einem dualistischen Weltbild. Unterschiede wurden, wie wir aus der Geschichte sehen können, erst erfunden, um Herrschaft und Hierarchien zu etablieren. Das gilt für Differenzen zwischen Völkern, zwischen verschiedenen Hautfarben und zwischen Geschlechtern. Das heißt dann einerseits, zu sehen, wo Differenzen wirklich um der rassistischen oder sexistischen Diskriminierung willen konstruiert werden, und andererseits, wo sie aus denselben Gründen negiert werden – wo Differenzen zwischen Frauen, zwischen Männern oder zwischen Menschen derselben Hautfarbe ignoriert werden oder auch die Tatsache, dass es viel mehr biologische Geschlechter gibt als zwei und mehr als eine Form von Sexualität.

Gegen die Hierarchisierungen zu kämpfen und Utopien zu entwickeln hieße dann, sich auf Kategorien zu beziehen, die eben nicht mehr dieser Dualität anhängen, wie es ja letztlich auch der Begriff „Wirtinschaft“ tut.

Wichtig wäre mir also, wie die Zapatistas aus Mexiko das formulieren, eine Welt, in der alle Platz haben. Eine Gesellschaft, die nicht mehr geschlechtsspezifisch zweigeteilt ist und damit Männer und Frauen immer wieder festschreibt und die sich vor allem nicht an den SiegerInnen und Davongekommenen, sondern an den Leidenden orientiert.

Auch wenn Sie und ich vielleicht nicht oder noch nicht zu den Opfern der Globalisierungsprozesse gehören, sehen wir doch in der jüdisch-christlichen Tradition die Welt aus ihrer Perspektive und uns auf ihrer Seite. Parteipolitische Machtpositionen, wie sie zur Zeit existieren, korrumpieren. Veränderungen finden, wenn überhaupt, von unten ihren Anfang. Solche Anfänge gibt es ja in den letzten Jahren: die Entwicklung der Anti-Globalisierungs-Bewegung, der lokalen und der Weltsozialforen oder auch neuer nationaler Befreiungsbewegungen.

Im letzten Jahr gab es hier in Deutschland einen Aufbruch mit den Protesten gegen den Sozialabbau, an denen die Gewerkschaften über den Tellerrand der Tariflohnpolitik hinaus schauten und mit Erwerbsloseninitiativen und anderen sozialen Bewegungen zusammenarbeiteten. Die Montagsdemos gegen Hartz IV sind wieder verebbt, aber auch sie haben eine neue Dynamik zum Ausdruck gebracht, die

sich in Bündnissen und Sozialforen vor Ort fortsetzt. Auch feministische Gruppen beteiligen sich daran, wenn auch kaum vernehmbar. Aber ich denke, wenn wir das Rad der Geschichte ein wenig in Richtung „Wirtinschaft“ oder einer solidarischen Ökonomie drehen wollen, müssen wir als Feministinnen oder postpatriarchale Denkerinnen uns einbringen in die lokalen Initiativen, und zwar aus der Perspektive globaler Gerechtigkeit, die unsere hiesigen Verhältnisse auch immer wieder relativiert und uns über unsere wirklichen Bedürfnisse nachdenken lässt. Wir müssen unsere Wut äußern, Protest gegen Ausbeutung organisieren und neue, unangepasste Wege finden, die Isolierung zu überwinden und Netze zu spinnen, die Solidarität und ein anderes Denken und Leben erst ermöglichen.

Literatur:

- „Kommentar: Ist Hunger männlich?“ in: FIAN: „Wirtschaft global – Hunger egal? Für das Menschenrecht auf Nahrung“, AttacBasisTexte 16, Hamburg 2005.
- Gisela Notz: „Warum Armut (oft) weiblich ist“, in: Arno Klönne / Daniel Kreutz / Otto Meyer: „Es geht anders! Alternativen zur Sozialdemontage“, Köln 2005.
- Veronica Schild: „Globalisierung und Frauen – Gewinnerinnen und Verliererinnen“, Vortrag auf dem Seminar „Globalisierung und Frauen. Politische und feministisch-theologische Herausforderungen“, 2.-5. Dezember 2004, Münster
- Christa Wichterich: „Femme global. Globalisierung ist nicht geschlechtsneutral“, AttacBasisTexte 7, Hamburg 2003.

SABINE PLONZ

DEN GÖTZEN NICHT GLAUBEN,
SONDERN INS GESICHT LACHEN

EIN „NEUER“ BRIEF UND EIN „ALTER“ AUFSATZ
ZUM 70. GEBURTSTAG VON OTTO MEYER

Der Brief

Lieber Otto,

besser ein guter Alter (!) als ein hingehunzter Neuer, dachte ich mir beim Suchen nach einem schriftlichen Geschenk für dich und wählte diesen kleinen Aufsatz für deine Festschrift aus. Dieser Artikel hat sehr viel mit deiner Arbeit zu tun, aber auch mit unserer langjährigen Beziehung, die einst zwischen dem neuen ESG Pfarrer und der jungen Theologiestudentin begann.

Du hast uns Gemeinderäte seinerzeit in die Vorbereitung des Kongresses zu 50 Jahren „Theologische Erklärung von Barmen“ 1984 hineingenommen, bei dem die Beziehung zwischen Theologie und Ökonomie, konkret: „Christusbekenntnis und Götzendienst einer Kirche im Kapitalismus“ ganz oben auf der Tagesordnung stand. Auf dieser Thematik baute dann meine wichtigste studentische Hausarbeit auf, sie lieferte das Motiv für meinen späteren Studienort in Mittelamerika und für mein Promotionsthema.

Nach Jahren lockerer Kontakte hast du mich irgendwie überredet, die Helmut Gollwitzer Tage im Jahr 1998 mitzugestalten. Zwischen beiden Kongressen bestand personell und inhaltlich einige Kontinui-

tät. Das ist gut so, auch wenn diese Szenekultur an ihre Grenzen gekommen ist.

Wegweisend am Erbe Gollwitzers ist – neben vielem anderen – sein Grundgedanke über die kapitalistische Revolution, um den es seinerzeit bei dem Berliner Kongress ging. Ich habe diesen Gedanken hilfreich gefunden, um mir die Veränderungen in der evangelischen Kirche in den neunziger Jahren begreiflich zu machen und eine Zwischenbilanz zu ziehen aus den leidvollen, manchmal depressiv stimmenden Erfahrungen in den funktionalen Diensten unserer kirchlichen Provinz.

Eine zuspitzende, polemische und radikale Analyse hatte für mich immer etwas Befreiendes und ich glaube, das geht dir ähnlich (auch wenn ich die dagegen erhobene Forderung nach anfeuernden Visionen verstehen kann). Daher war ich zufrieden mit dem Text und freute mich, dass er in einem angesehenen protestantischen Magazin veröffentlicht wurde. Leider (?) wurde er später zumindest von einer protestantischen Führungskraft gelesen, die mich mit dieser Quelle in einem kirchlichen Bewerbungsverfahren als Ideologin enttarnen konnte, welche in der seinerzeit angebotenen Funktion den richtungsweisenden Theologen unserer Zeit wie den Herrn Prof. em. T. Rendtorff oder Prof. em. E. Jüngel nicht zuzumuten sei.

Ja, Otto, da denkst du wieder mal: Geschieht ihr recht, was will sie auch dort, und du freust dich, dass es eine „intellektuelle Linke“ gibt, in deren Schoß du mehr Gedankenfreiheit hast und Gehör findest. Es sei im Moment dahin gestellt, wo es sich am freiesten oder nachhaltigsten wirken lässt. Wir haben öfter über die richtigen beruflichen Weichenstellungen gesprochen, weil das Pastorendasein auch für uns „Religionskritische Christenmenschen“ mit Berufung zu tun hat.

Bei solchen und anderen Gelegenheiten sind wir in den fast fünf- undzwanzig Jahren unserer Freundschaft auf drei Fragen gestoßen, die uns nach meiner Einschätzung auch heute verbinden und die nach meiner Beobachtung ein Leitstern in deinem Leben sind:

1. Wo kann ich offen und radikal benennen, was ich sehe und was ich befürchte?
2. Wie kann ich dementsprechend laut und deutlich Einspruch erheben?
3. Mit wem zusammen kann ich widerständig wirken?

Danke für viele Anregungen, für die wohlwollende pastorale Begleitung bis zu meiner Ordination und nicht zuletzt für die keineswegs billigen Rotweine in deiner Küche, die wir als „echte Salonsozialistinnen“ und als „wahre Toskanersektion“ natürlich nicht entbehren konnten. Nicht nur damit hast du immer glaubhaft vorgelebt, dass Habgier und Geiz Todsünden sind und dass die Absage an den Götzen Mammon ein köstlich Ding ist.

Auf dein Wohl, hasta la victoria siempre,

Deine Sabine

Der Aufsatz

Wider die kapitalistische Revolution Ein Plädoyer für eine Unterscheidung der Geister

Der Artikel erschien leicht gekürzt in: „Zeichen der Zeit“, Heft 8/August 1999, 12-14

Werbetransparente an Kirchtürmen bringen ordentlich was ein, Bungee-Springen von Domtürmen hilft, letzte Fragen aufzuwerfen, Freeclimbing an den Mauern des Gemeindehauses bindet die Jugend an und läßt die Kirche weniger „alt aussehen“. Nur eines dieser drei Beispiele ist erfunden – raten Sie ruhig mal, welches – aber es wird nicht lange dauern, dann wird auch das Wirklichkeit werden.

Kirche versucht sich als Anbieter auf dem Markt zu behaupten. Dabei geht es nicht nur um religiöse Produkte und Dienstleistungen im engeren Sinn, sondern auch um Freizeitgestaltung, Konsum – und Kulturangebote (Kristian Hungar hat vor ein paar Jahren Kirche und Diakonie ökonomisch mit den Branchen Kultur/Kunst und Sport verglichen, was nicht nur Aufschluß über ihre volkswirtschaftliche Größenordnung gibt, sondern auch das Terrain beschreibt, auf dem Kirche um Marktsegmente werben muß. (in: Armut und Eigentum. Memorandum zur Wirtschaftsdenkschrift der EKD, ÖIFD, Nr. 2/1995, S. XXVIII-XXIX).

Konsum ist Religion im umfassenden Sinn, so haben die Marketingexperten festgestellt. Konsum und Werbung brauchen Erlebnis, wenn sie fesseln sollen. Daher ist es folgerichtig, wenn Kirche auf diesem Markt mit einer Mischung von religiösen, unterhaltenden und freizeitgestaltenden Aktivitäten mitzubieten sucht (Norbert Bolz/David Bossard, Kult-Marketing, die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf, 2. Aufl. 1995). Das will sie gut machen. Dafür braucht sie Experten, die sich auf Marktanalyse, Werbestrategien und Investitionspolitik verstehen. Kirche braucht wie die anderen Anbieter auch Verkäufer, Animateure und Unterhaltungskünstler. Sie braucht eine effiziente und flexible Unternehmensstruktur. Daher läßt sie ihr Personal in Management und Organisationsentwicklung (für den Non Profit- Bereich) ausbilden. Sie kann auf dem Markt nicht ohne eine zupackende, zielorientierte Unternehmensstrategie bestehen. Daher versucht sie auf allen Ebenen Leitbilder zu formulieren. Sie muß das im Wettbewerb mit anderen Anbietern bei knappen Mitteln tun. Daher läßt sie sich betriebswirtschaftlich beraten und sucht nach Rationalisierungsstrategien, die ihr vorhandenes Humankapital mobilisieren und optimal nutzen helfen.

Diese Trends sprechen dafür, Kirche als Unternehmen am Markt zu verstehen. Eine meinungsbildende Bewegung von Presseleuten, Praktischen Theologen und kirchlichen Funktionsträgern vertritt diese Sicht offensiv und setzt sich für deren Anpassung an diese Herausforderung ein. Gleichzeitig ist es in den neunziger Jahren aus verschiedenen Gründen, die selten näher analysiert und auf ihre Stichhaltigkeit überprüft werden, zu finanziellen Engpässen gekommen, die in einigen Fällen existenzbedrohend, das heißt in erster Linie arbeitsplatzvernichtend wirken, in anderen schlicht das Ende der fetten Jahre bis 1992 signalisieren. Die Modernisierung muß also, so die herrschende Meinung, begleitet werden von Strukturanpassungsmaßnahmen. Daher werden Planungsgruppen eingerichtet und „schmerzliche Einschnitte“ in Personalstruktur, Lohn- und Gehaltspolitik verordnet. Diese spalten nunmehr nicht nur Theologen und Angestellte, sondern auch die Pfarrerschaft selbst in mindestens zwei Klassen.

Neben der markt- und betriebswirtschaftlich agierenden Strömung der Modernisierer finden sich auch die finanz- und strukturpolitischen Akteure für eine verantwortliche Zukunftsgestaltung. Verwal-

tungsleute und Juristen beherrschen mit ihrem Expertenwissen die kirchliche Szene. Die funktionalen Dienste, diakonische Arbeitsfelder und sozial engagierte Gemeindearbeit stehen unter dem Druck der Rentabilität. Jeder Gemeindebezirk, jedes kreiskirchliche Referat sieht sich zu betriebswirtschaftlichem Verhalten gegenüber Anderen aufgerufen. Die neue Geschäftstüchtigkeit verbreitet eine Atmosphäre der Entsolidarisierung. Die ökumenisch-konziliaren Themen und Bewegungen in Gruppen, Pfarrämtern, Netzwerken usw. sind in der Defensive.

Kirche spiegelt also getreulich die gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen ein Kampf zwischen der Modernisierung um der Standortattraktivität willen und um das Soziale in der Marktwirtschaft ausgefochten wird. Wieder zeigt sich: Alle Werte, die im "richtigen Leben" eine dominierende Rolle spielen, sind auch in der Kirche virulent. Effizienz, Flexibilität, Dienstleistungsorientierung, Modernisierung, Einsparung in den öffentlichen Haushalten und Herunterfahren der Kaufkraft der breiten Konsumentenschicht.

Mit der Rede von der Kirche am Markt und als Unternehmen versuchen die Modernisierer ein neues dominantes Paradigma zu etablieren. Sie setzen mit dieser Begrifflichkeit auf wohltdosierte Provokation, die dazu führen soll, daß sich die Mitgliedschaft und noch zögerliche Multiplikatoren und Entscheidungsträger daran gewöhnen, ohne die eigentliche Provokation zu bemerken. Denn die gängige Rede vom Markt verdeckt das Andere: Ein Unternehmen muß im Kapitalismus bei Strafe des Untergangs expandieren und Gewinn erwirtschaften, so Max Webers Analyse. Die kapitalistische Marktwirtschaft verträgt sich seiner Auffassung nach nicht mit der „Ethik der Brüderlichkeit“; sie ist als solche keinem ethischen Argument zugänglich, sondern anethisch und kann nur als ganzes System auf seine ethische Legitimität befragt werden. Stimmt man Webers Analyse zu, so muß sie folgerichtig auf das Unternehmen Kirche übertragen werden. Das aber müßte Erschrecken und Kritik befördern. Spricht deshalb heutzutage kein Mensch mehr von einer Kirche im Kapitalismus, wenn es um eine gesellschaftliche Standort- und Funktionsbestimmung geht?

Vom Widerspruch gegen eine kapitalistisch gewendete Kirche spürt man zur Zeit wenig. Im Gegensatz zu den achtziger Jahren. Rund um das fünfzigste Jubiläum der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 wurde im Kontakt mit Kirchen und Menschen aus anderen Kontexten (im Osten: DDR, im Süden: Südafrika, Mittelamerika usw.) gefragt, wo totalitäre Ordnungen und deren Gefährdung der lebendigen menschlichen Subjekte zu Bekenntnis und Widerstand herausfordern. Die kapitalistische Entwicklung, an der Menschen und Mitwelt sterben, Hochrüstung, Rassismus, Sexismus wurden als solche benannt. In der Verabsolutierung des Marktes durch die neoliberale Politik und Rhetorik wurde eine totale Ordnung erkannt, der das Christusbekenntnis widerspreche (dazu die 2. Barmer These).

Nach 1989 ist Kirche mehr denn je eine im Kapitalismus, denn eine andere gibt es nicht, und keiner spricht mehr davon. Ja, man sollte es schärfer formulieren. In der Kirche vollzieht sich heute eine kapitalistische Revolution, die sie grundlegend verwandeln wird. Ich greife Helmut Gollwitzers Analyse auf, die er in der Heidelberger Marxismuskommission 1973 kurz nach dem blutigen Putsch der Generäle und der neoliberalen Revolution in Chile vorgetragen hat (Helmut Gollwitzer, *Die kapitalistische Revolution*, Neuausgabe Tübingen 1998, mit einem Vorwort von Andreas Pangritz). Gollwitzer hob hervor, daß die kapitalistische Entwicklung Umwälzungen der Lebens- und Arbeitsverhältnisse bewirkt, die sozialen Gefüge zerschlägt und dabei wo nötig auf Gewalt zurückgreift. Er räumt mit dem idealistischen Vorurteil der revolutionär gesinnten Studenten- und Protestbewegung nach 1968 auf, die in den unterdrückten Klassen die Subjekte der kommenden Revolution sahen. Dadurch verändert sich die Blickrichtung. Er fragt sich, inwiefern Christen *verhindern* können, daß Kirche solche Kapitalistischen Revolutionen auch noch fördert. Gollwitzer setzt auf den jesuanischen Bruch mit der Herrschaft tödlicher Strukturen und auf Umkehr zur „Jüngerschaft“.

Die gegenwärtige kapitalistische Revolution in der Kirche geht ebenfalls von oben nach unten. Sie löst die Reste der patriarchal-feudalistischen Herrschaftsform des kirchlichen Beamtenapparates und im kirchenleitenden Handeln der Theologen ab zugunsten einer von keiner kritischen Tradition gehemmten Modernisierungsstrategie. Diese Strategie zeichnet sich paradoxerweise dadurch aus, daß sie sich

mit dem Klerikalismus der „Propriumskirche“ gut verträglich, die vornehmlich in Amtshandlungen, individualistischer Seelsorgepraxis und agendarischen Gottesdiensten lebt. Diese Kirche ist parochial organisiert und gibt auch nach 50 Jahren Weltkirchenratsarbeit provinziellen Denkmustern den Vorzug gegenüber gelebter Ökumene.

Konrad Raiser hat angefragt, ob Kirche hierzulande ihre traditionelle Staatsanalogie hinter sich lasse – ob freiwillig oder vom Säkularisierungsschub getrieben, sei dahin gestellt – und nun Gefahr laufe, eine wirtschaftsanaloge Institution zu werden. Und wenn ja, so frage ich: Geht es dabei nur um den Abbau von Bürokratie, eine transparentere und kompetentere Arbeitsorganisation sowie eine bessere Einstellung auf die jeweiligen Zielgruppen? Oder mischt sich in diesem Wandel eine Art protestantisches *aggiornamento* (unbewußt?) mit der Ideologie der Konsumentensouveränität der neoklassischen Wirtschaftstheorie? Kristian Hungar betont in dem schon erwähnten Memorandum, daß sich Kirche damit aber sowohl Illusionen über die Menschen mache, um die es geht, als auch über die Machtverhältnisse, die durch die Rede von der Kundenorientierung verschleiert werden (Armut und Eigentum, S. XXVI-XXVIII).

Wenn die bis weit in die sozialreformerischen Reihen stumm gewordenen kritischen Kräfte in der evangelischen Kirche künftig Nachfolge Jesu in der Hoffnung auf die biblischen Verheißungen leben und weiterreichen wollen, müssen sie sich diese Herausforderung klar machen. Bei aller Langeweile, die im kirchlichen Leben heute herrscht – es ist eine Zeit der Entscheidung, in der es um alles oder nichts geht. Das haben die Kulturprotestanten, die sich an dem Eintopf aufwärmen wollen, der aus der Säkularisierung christlicher Inhalte in die Gesellschaft hinein gekocht wird, und die Managementchristen, die das Betriebsklima effizient und preiswert erhitzen, erkannt. Die Altachtundsechziger in den Superintendenturen nur zum Teil, die draußen in den Gruppen und Netzwerken scheinen es kaum zu bemerken oder haben zum vermeintlichen „Ende der Geschichte“ resigniert und ihren Frieden mit der Allmacht der göltigen Weltordnung gemacht.

Unkritisch wird über Krise geredet, Krise in der Mitgliedschaft, in der Mitarbeiterschaft, in der gesellschaftlichen Akzeptanz. Differenzierungen vermißt man hier weithin. Wer oder was ist denn in der Krise? Und seit wann sind Krisen für Christen nicht die Entschei-

dungszeiten, in denen sich das göttliche Befreiungsprojekt der Heilsgeschichte in der eigenen Praxis bewahrheitet oder eben Lügen gestraft wird? Es gilt also zu unterscheiden zwischen einer Sinnkrise hinsichtlich der Reich-Gottes-Hoffnung und einer Hegemoniekrise des verbürgerlichten Christentums, auf die man doch nur hoffen kann. Aber anstatt die schwindende Selbstverständlichkeit der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen als Chance aufzufassen, versuchen weite Teile ehemals kritischer Menschen auf den klerikal-hegemonial orientierten Zug aufzuspringen.

Dabei wäre es wichtig zu fragen: Woher resultieren die Niederlagen? Den Relevanzverlust der Kirchen haben unter Umständen gerade die kritischen linkschristlichen Kräfte mitbefördert, weil sie denkfaule Anpassung an Realpolitik betreiben. Auch hier spiegelt Kirche die gesellschaftlichen Trends. Der FDP-Generalsekretär hat Recht, wenn er den Bündnis-Grünen in Bonn vorhält, in neun Monaten mehr zentrale Programmpunkte aufzugeben zu haben als die Liberalen in dreißig Jahren Regierungszeit. Realpolitik braucht eben radikales Denken und Beharrungsvermögen, gerade das hat die marktradikale FDP überzeugend praktiziert. Totale Anpassung an die vermeintlich stärkere Umwelt führt zwangsläufig in Sinn- und Legitimationskrisen und macht schließlich unterscheidungs- und handlungsunfähig. „Christliche Identität“ wahrt man inmitten einer zum kapitalistischen Unternehmen gewordenen Kirche bestimmt nicht.

Aber es ist noch mehr vonnöten. Es braucht gewachsene und spontane Beziehungen zwischen heterogenen Akteuren, die tragfähig sind, wenn die kapitalistische Revolution durchschlägt. Auch auf diesem Sektor gibt es noch eine Menge Denkarbeit für die kirchliche Linke. Hier kann sie sich nicht unkritisch an Gollwitzer und andere anschließen, deren Ekklesiologien den Widerspruch zwischen Volkskirche und Evangelium auflösen, indem sie einzig auf entschiedene Minderheiten als einen „Vortrupp des Lebens“ hofften und Kirche als ein kontingentes Ereignis von Zeit zu Zeit (in Kongressen) zu inszenieren suchten.

Das Nachdenken über Kirche in kritischer Zeitgenossenschaft muß weiterentwickelt werden. Dazu braucht es Theologie. Es braucht Freiräume, wo Denken erlaubt ist und nicht von Prognosen über Finanzentwicklungen vorzensiert ist. Dazu braucht es Pfarrerinnen

und Pfarrer, die sich von den blendenden Folien mit Statistiken, die sie nicht selbst gefälscht haben, nichts vormachen lassen. Es braucht Synodale, die nicht mit ihren Hirten ängstlich auf die klugen Wölfe aus der kapitalistischen Wildnis starren. Es braucht eine Kirche, die nicht nur mit sich selbst beschäftigt ist, sondern sich als Instrument der „Missio Dei“ versteht. Ziel muß die Wiedergewinnung der Politikfähigkeit gegenüber der Ökonomisierung und der Sprachfähigkeit gegenüber dem Verstummen sein.

Die begeisterte Zustimmung, die eine „Bürgergesellschaft“ als Alternative zu Staatsgläubigkeit und Wirtschaftsförmigkeit der Kirche erfährt, bedürfte jedoch ebenfalls einer kritischen Prüfung. Der Diskurs ist häufig nicht trennscharf genug. Man(n) redet von Bürgergesellschaft und geht dem marktkapitalistischen Modernisierungsschub auf den Leim, wenn man nicht zugleich über Machtfragen reflektiert. Beispielsweise wäre zu prüfen: Kann Kirche als Akteurin der Bürgergesellschaft eine politische Gegenöffentlichkeit bieten, ohne über die gleichzeitige Fragmentierung und Vermachtung von öffentlicher Kommunikation durch Medienkonzerne zu reden? Können intermediäre Organisationen Alternativen zur Arbeitsgesellschaft und zu den Zerstörungen durch den westlichen Lebensstil bieten, ohne auf gesellschaftliche Verantwortung von Konzernen und sozialpolitischen Grundsätzen des Staates zu beharren? Kann sich im zivilgesellschaftlichen Engagement etwas Wegweisendes ereignen, wenn nicht das Geschlechterverhältnis demokratisiert wird? Solche und weitere Fragen werden im neuen Glauben an die Zivilgesellschaft zu wenig gestellt.

Bevor also neue Begrifflichkeiten die alten Machtverhältnisse verschleiern helfen, sollte man versuchen, die vorhandenen, aber tabuisierten Analyseinstrumente einzusetzen, um die Wirklichkeit zu beleuchten und beim Namen zu nennen, was sich abspielt. Der erste Schritt aus christlicher Perspektive zur Entmythologisierung der Zahlengläubigkeit an Börsen und in kirchenleitenden Gremien ist ein kräftiges, ungläubiges Osterlachen, das auch noch in der Trinitatiszeit ansteckend wirkt.

ALEXANDRA HIPPCHEN

NEIN, ABER DOCH NICHT EINWANDERUNG!
ZUR PROGRAMMATIK EINES GESETZES

Meinem langjährigen Kollegen Otto Meyer, Freund und Lehrer, der mein Vorgänger in der Evangelischen Studierenden Gemeinde Münster (ESG) als deren Pfarrer war und in besonderem Maße mein Vorgänger in der Arbeit mit ausländischen Studierenden, zugeeignet.

Für die ESG Münster hat er mit seiner Interpretation dieser Aufgabe eine im höchsten Maße humane, von Menschenliebe getragene, kluge und verantwortliche Vorlage gegeben, die mein Verständnis dieser Arbeit stark beeinflusst hat und die immer wieder zu großem Widerspruch in der westfälischen Kirche angeregt hat.

Otto hat es nie darauf angelegt, „auf Augenhöhe“ mit den Studierenden zu sprechen, zu arbeiten, zu unterstützen. Diese moderne und widerliche klerikal-paternalistische Paraphrase eines Machtverhältnisses ist für ihn niemals auch nur eine Denkmöglichkeit gewesen.

Die Grenzen ausländerrechtlicher Bestimmungen abtastend, überschreitend, hat er sich nie damit begnügt, sozialer Flickschuster zu sein. Er hat Gerechtigkeit gepredigt und Solidarität praktiziert. Und er hat die Abhängigkeitsverhältnisse aufgezeigt, die Menschen immer wieder in Konkurrenz, Vereinzelung und Korruption zwingen.

Von ihm habe ich gelernt, dass Sozialarbeit ohne Analyse der Machtverhältnisse zynisch ist und politische Aktion ohne Sozialarbeit blöder Aktionismus.

Von ihm habe ich gelernt, dass Solidarität zuerst bedeutet, sich selbst ernst zu nehmen als bedürftiges und abhängiges Wesen. Diese Erkenntnis brems den Paternalismus aus. Solidarität wird zur menschlichen Notwendigkeit.

Von ihm habe ich gelernt, dass der politische Kampf Spaß machen kann.

Aus all diesen Gründen würdige ich an dieser Stelle das neue Zuwanderungsgesetz, weil es die Menschen trifft, mit denen Otto Meyer lange Jahre gearbeitet hat, und weil es unsere Gesellschaft im Ganzen zu einer anderen, gnadenloseren macht, gegen die Otto mindestens ebenso lange kämpft in der Freiheit der Kinder Gottes.

„Puzzle des Grauens“ – ein Jahr Zuwanderungsgesetz¹

Der Zivilisationsgrad einer Gesellschaft bemisst sich an ihrem Umgang mit den Schwächsten.

Seit über einem Jahr, genauer seit dem 30.07. bzw. 5.08.2004 (Veröffentlichung im BGBl.), gibt es nun ein neues Gesetz in Deutschland für Menschen ohne deutschen Pass – das Zuwanderungsgesetz (ZuwG); ein Gesetz, das das alte Ausländergesetz ablösen und auf moderne Grundlagen stellen sollte, die den Bedingungen des heutigen Lebens Rechnung tragen sollten.

Alles in allem ist das „geglückt“, wenn man die Ökonomisierung und (Neo)Liberalisierung unserer Gesellschaft als Bedingungen heutigen Lebens fraglos akzeptiert.

Angestoßen durch vielerlei Initiativen aus der Wirtschaft, den Parteien, den Flüchtlingsorganisationen und Initiativen wurde im Jahr 2000 die sog. Süßmuth-Kommission einberufen, die unter dem Vorsitz von Frau Prof. Rita Süßmuth im Auftrag der neuen Rot-Grünen Regierung ein modernes Ausländerrecht formulieren sollte, das der Entwicklung Deutschlands zu einem Einwanderungsland Rechnung tragen sollte. Die Einwanderung sollte geregelt werden, sprich nicht mehr dem Zufall – „Gastarbeiter“, die mehr oder weniger überraschend hier hängen bleiben – überlassen bleiben oder als Notmaßnahme von Menschen auf der Flucht in Anspruch genommen werden, sondern es sollte nun ähnlich anderen Einwanderungsländern

¹ Der offizielle Name des Zuwanderungsgesetzes lautet: Gesetz zur Steuerung und Begrenzung der Zuwanderung und zur Regelung des Aufenthalts und der Integration von Unionsbürgern und Ausländern – kurz: ZuwG.

eine planvolle Migration organisiert werden. Ziel dieser für Deutschland neuen Entwicklung war im Großen und Ganzen die optimale Ausbeutung von MigrantInnen, ihrem intellektuellen oder technischen Know How. Doch man darf getrost damit rechnen, dass eine solche Öffnung auch die ganze Gesellschaft beeinflussen sollte.

Recht bald wurde deutlich, dass es große Meinungsverschiedenheiten zwischen den Parteien, auch innerhalb der Parteien, und den Flüchtlingsorganisationen über die Frage des alten Asylrechts (Artikel 16a GG), seine Geltung in einem neuen Gesetz, und über die Frage geplanten Zuzugs gab. Immer wieder wurde eine Kontroverse besonders laut: „Wir (Wer ist hier das Subjekt? A. H.) brauchen planvollen Zuzug von MigrantInnen“² versus „Deutschland ist kein Einwanderungsland!“

Zunehmende Sicherheitsbestrebungen, die allgemein mühsam erkämpfte Bürgerrechte abbauen, und die nach dem 11.09.2001³ so perfekt aus der Schublade des Bundesinnenministers, Otto Schily, herauskamen, also vermutlich längst vor dieser menschenverachtenden Attacke auf die Machtsymbole des Westens vorbereitet waren, haben am neuen Zuwanderungsgesetz mitgestrickt und besondere Härten für Familien und Menschen etabliert, die aufgrund ihres Aufenthaltsstatus besonders ungeschützt sind.

Ein gutes (ein schlechtes) Jahr Zuwanderungsgesetz bietet eine gute Gelegenheit, die Bedeutung dieses Gesetzes für die betroffenen Personengruppen ebenso aufzuzeigen wie seine Bedeutung für die gesamte Gesellschaft.

Darüber hinaus muss die Frage gestellt werden, inwieweit die Ausländergesetzgebung anderer Länder über die Harmonisierung von Gesetzen EU-weit mit betroffen ist. Immerhin hat es Spanien in diesem Jahr geschafft, Passlose Menschen im Land zu legalisieren⁴;

² Aus der Wirtschaft –Henkel, Hundt u. a. – war immer wieder zu hören: Jedes Jahr 300.000 MigrantInnen wären nötig, um Überalterung etc. hier auszugleichen.

³ 11.09.2001 was das Datum, an dem Al-Kaida-Selbstmordkommandos das World-Trade-Center in New York zerstörten und das Pentagon attackierten.

⁴ Die Umgehensweise mit den afrikanischen Flüchtlingen, die sich Anfang Oktober 2005 nach Melilla, der spanischen Exklave in Marokko, durchgeschlagen hatten und gegen völkerrechtliche Bestimmungen ebenso wie gegen bislang bekannte spanische

Frankreich lebt nicht schlecht mit seinen sans papiers und es fliehen immer mehr MigrantInnen, die Deutschland zunächst als bevorzugtes Zielland ausgewählt hatten, nach Frankreich.

Zunächst möchte ich darstellen, was sich im neuen ZuwG gegenüber dem alten Ausländergesetz geändert bzw. nicht geändert hat und welche Konsequenzen das für die betroffenen Menschen hat.

Daran anschließend erhebt sich die Frage, warum das ZuwG seine jetzige Form hat und welche Bedeutung dies für die gesamte Gesellschaft hat.

Schließen möchte ich mit Überlegungen darüber, welche Art von Gesetz zum Schutz und zur Förderung von Deutschen und MigrantInnen in ihrem Zusammenleben nötig wäre.

Einen vierten Schritt zur Frage der Umsetzung muss ich schuldig bleiben.

Solange die Migrationsfrage auch in linken politischen Zusammenhängen populistisch ausgebeutet wird und nicht begriffen wird, dass die rechtliche und ökonomische Behandlung von Menschen ohne deutschen Pass wie in einem Versuchslabor der jeweils herrschenden Politik angeordnet und experimentiert wird, um zu erfahren, was man morgen der gesamten Gesellschaft antun kann, solange sind Überlegungen zur Änderung eines Gesetzes für (gegen) AusländerInnen müßig.

Die Flüchtlingsorganisationen arbeiten hart an einem Wandel. Aber sie alleine sind machtlos. Über eine starke Opposition im Par-

Gepflogenheiten und Rechtssprechung unverzüglich wieder abgeschoben wurden – nicht einmal in ein sog. sicheres Drittland – und das ebenso völkerrechtswidrige Bezahlen der marokkanischen Regierung, sich unliebsame afrikanische Flüchtlinge vom Hals zu halten, unter Inkaufnahme von deren gewaltsamem Tod, lässt schlimmste Befürchtungen wach werden, dass die „Festung Europa“ jetzt Ernst macht. Spaniens Grenze nach Afrika, die Meerenge von Gibraltar, ist schon seit längerer Zeit mit Natodraht, Nachtsichtgeräten und Soldaten bewehrt. Und jedes Jahr sterben hunderte von Flüchtlingen vor den Küsten. Doch bislang waren die, die es geschafft hatten, relativ sicher. Sie wurden von den Flüchtlingsorganisationen sprachlich und mit Jobs gefördert und sie konnten hoffen, nach einigen Jahren der Illegalität in eine Amnestie zu fallen, die sie mit Papieren ausstattete. Die spanische Reaktion auf Melilla ist ein absolutes Novum. Um dieses Novum richtig einschätzen und ggf. intervenieren zu können, brauchen wir dringend bessere internationale Vernetzungen der Flüchtlingsorganisationen.

lament wäre vielleicht etwas in Bewegung zu bringen. Vor allem aber sollte dieser Schritt Thema vieler Diskussionen unter uns und Anregung für gute Aktionen sein.

Warum ein neues Gesetz?

Das neue ZuwG kennt keine Aufenthaltsgenehmigungen mehr, sondern statt dessen Aufenthaltstitel. Das ist zum einen das Visum, das sich differenziert in unterschiedliche Visa: Schengen A-C, sowie das Nationale Visum.

Zum anderen gibt es nun zwei Arten des langfristigen Aufenthaltes: die Aufenthaltserlaubnis (AE) und die Niederlassenerlaubnis (NE). Während die AE immer zeitlich befristet und zweckgebunden ist und damit die alten Aufenthaltsgenehmigungen, befristete Erlaubnis, Bewilligung und Befugnis, zusammenfasst, ersetzt die NE die unbefristeten Aufenthalte: Erlaubnis und Berechtigung.

Die neuen Aufenthaltstitel sollten Licht in den ausländerrechtlichen Titel- und Auflagendschubel bringen, sollten die alten Gesetze vereinfachen und eindeutiger machen.

- Menschen, die nicht aufgrund politischer Verfolgung in den Definitionen der Väter und Mütter des Grundgesetzes von 1949 nach Deutschland geflohen waren, sondern aus Erwägungen besserer Zukunftsperspektiven für sich und ihre Familien, sollten eine geregelte Chance auf Migration erhalten, die so genannte Zuwanderung im Auswahlverfahren, wie sie in den USA und in Kanada üblich ist.
- Die Integration dauerhaft hier lebender AusländerInnen sollte verbessert werden.
- Weltpolitische Phänomene, wie Verfolgung durch nicht-staatliche Organisationen, Verfolgung aufgrund des Geschlechts etc., die im alten Ausländergesetz noch keine Würdigung erfahren hatten, sollten als Probleme wahrgenommen werden. Ziel war, die Gesetze so zu ändern, dass die davon betroffenen Menschen den ihnen angemessenen Schutz erhalten könnten.

- Die Duldung⁵, wie oben schon angesprochen, kein eigentlicher Aufenthaltsstatus, sondern lediglich die zeitliche Aussetzung der Abschiebung, sollte als Kettenduldung zugunsten einer humaneren Lösung (legaler Aufenthalt) abgeschafft werden.
- Asylverfahren sollten gestrafft und dem „Missbrauch“ entgegen gewirkt werden.
- Ausländische Studierende, deren Aufenthalt immer befristet und nicht umwandelbar war, sollten die Chance erhalten, nach erfolgreichem Hochschulabschluss einen umwandelbaren Aufenthaltstitel zu erwerben.

Einige der hier aufgelisteten Änderungen haben in der Tat Verbesserungen für die betroffenen Menschen gebracht.

Dass z. B. zur Herrschaftszeit der Taliban – die niemals die Regierung in Afghanistan stellten! – aus Afghanistan geflüchtete Frauen in Deutschland keinen aufenthaltsrechtlichen Status, sondern eine Duldung erhielten, war eine nervliche Belastungsprobe für diese Menschen, die den Aufbau eines normalen Lebens hier schier unmöglich machte.

Jetzt haben diese Frauen bei Anerkennung der Verfolgung aufgrund ihres Geschlechts (ZuwG §60, 1, Satz 3 b und c) einen Anspruch auf die Erteilung einer Aufenthaltserlaubnis.

- Dagegen ist die geplante „Zuwanderung im Auswahlverfahren“ ersatzlos gestrichen worden. Sie wäre wohl zu nahe an das Zugeständnis, ein Einwanderungsland zu sein, herangekommen.

⁵ Die Duldung ist kein Aufenthaltstitel, sondern lediglich die Aussetzung der Abschiebung. Das bedeutet, dass Menschen, die mittels einer Duldung in Deutschland leben, keine Chance haben, diese Lebenszeit auf einen möglicherweise legalen Aufenthalt anzurechnen. Sie schweben, manche 10 Jahre und länger, in einer Art Ausnahmezustand. Sie sollen annehmen und ihren Kindern – auch den hier geborenen und aufwachsenden – vermitteln, dass sie eigentlich gar nicht hier sind, sondern woanders: „zu Hause“ eben. Von Duldung betroffen sind sehr viele Roma, aber auch andere Menschen. Beispiele sind: Menschen, deren Aufenthaltserlaubnis abgelaufen ist, ohne dass sie fristgerecht eine Verlängerung beantragt hätten; Menschen, deren Pass in der Zeit ihres legalen Aufenthalts ungültig wurde und aus welchen Gründen auch immer nicht verlängert wurde, Menschen, deren Asylantrag abschlägig beschieden wurde, die aber aus verschiedenen Gründen nicht ausreisen können (Passverlust oder andere, unüberwindliche Hindernisse bei der Ausreise).

- Die Möglichkeiten für ausländische Studierende, nach erfolgreich abgeschlossenem Studium weiter in Deutschland bleiben zu können, sind nicht wesentlich gewachsen. Auch nach dem alten Ausländergesetz war es möglich, bei Interesse der großen Konzerne, eines größeren Fußballclubs oder dergleichen, eine Ausnahmeregelung zu erwirken. Auch im ZuwG bleibt die Umwandlung des Aufenthaltstitels an das Interesse der Wirtschaft oder der Bundesrepublik Deutschland gebunden.
- Die „Straffung“ von Asylverfahren und die Vermeidung möglichen „Missbrauchs“ kann nur mit Einschränkungen der grundgesetzlich festgeschriebenen Rechtswegegarantie erfolgen. Dies passiert schon seit Längerem und es sollte uns grundsätzlich beschäftigen, da wir im Asylrechtsbereich wie im gesamten ausländerrechtlichen Bereich den Abbau von Bürgerrechten als Versuchsballon für die gesamte Gesellschaft wahrnehmen müssen.
- Die Abschaffung der Kettenduldung⁶ hat nicht funktioniert. Oder anders formuliert: Es ist keine Erleichterung / Verbesserung für die betroffenen Menschen dabei herausgekommen, sondern eine deutliche Verschlechterung; und nicht nur für die betroffenen Menschen, sondern auch für die betroffenen Ausländerbehörden.

Die Kettenduldung abzuschaffen, war ein höchst humanes Ziel des entstehenden Gesetzes. Wer nicht abgeschoben werden konnte, sollte dann wenigstens einen akzeptablen Status bekommen, eine Aufenthaltserlaubnis. Doch es kam alles ganz anders.

Da die Zumutbarkeit einer Abschiebung nicht geprüft wird⁷, gibt es keine Abschiebehindernisse mehr, außer der reinen technischen Unmöglichkeit. Das Gesetz hat sich also gegen die betroffenen Menschen gewendet.
- Der Preis für die Abschaffung der Kettenduldung, die Menschen perspektivlos machte, ist die sog. „freiwillige Ausreise“. Nur die unverschuldete Unmöglichkeit, dieses Land zu verlassen, gilt als akzeptables Ausreisehindernis. Alle anderen Gründe: Traumati-

⁶ Kettenduldung bedeutet die ständige Verlängerung der Duldung, wenn die Abschiebung langfristig nicht möglich war (AuslG § 55).

⁷ Laut Erlass des Innenministers von NRW, Fritz Behrens, vom 28.02.2005.

sierung⁸, unsichere politische Lage im Herkunftsland, im Herkunftsland unbehandelbare Krankheiten etc., gelten nicht! Eine Überprüfung findet nicht statt. Einspruch ist demzufolge nicht mehr möglich.

- Ein Beispiel für ein selbstverschuldetes Ausreisehindernis ist die Passlosigkeit: auch wenn der Pass auf der Flucht verloren ging oder die Botschaft einfach keinen ausstellt.
- Aber selbst wenn ein Pass vorliegt, selbst wenn die betroffene Person nicht droht, den Steuerzahler mittels Stütze zu belasten, selbst wenn dieser Mensch deutlich macht, dass er nicht ins Herkunftsland zurück kann, weil dort seine Sicherheit nicht gewährleistet ist, kann die Ausreise vollzogen werden. Sie ist dank Pass ja möglich. Und weil die Zumutbarkeit nicht geprüft wird, kann auch keine definitive Aussage gemacht werden über die Situation im Land, in das abgeschoben wird. So einfach ist das heute!

*„Sagen Sie Ihren Kindern, dass sie hier nicht zu Hause sind“⁹ –
Sinn und Zweck des ZuwG*

Das Zuwanderungsgesetz – vielleicht stimmiger als Zuwanderungsbegrenzungs-gesetz zu bezeichnen – berührt all die Menschen unter uns, die über keinen deutschen Pass verfügen: Also Menschen aus der Europäischen Union und den USA ebenso wie Kriegsflüchtlinge aus Ex-Jugoslawien, Irak, Afghanistan oder Sudan oder Roma aus Rumänien und Mazedonien.

Es sind natürlich nicht alle Personengruppen gleichermaßen getroffen von der neuen Gesetzgebung. SpanierInnen und FranzösinInnen werden weder einen Unterschied zum alten Ausländerrecht, noch überhaupt besondere Schwierigkeiten wahrnehmen. Ähnliche Erfah-

⁸ Nach einer Untersuchung der Universität Konstanz, die sie im Auftrag des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) erstellte und die nach bekannt Werden der Ergebnisse vom Ministerium gestoppt wurde, sind 40% aller Asylsuchenden traumatisiert!

⁹ Zitat aus einem Gespräch zwischen einer Mitarbeiterin der Münsteraner Ausländerbehörde und einer Roma-frau, deren Kinder in Deutschland geboren sind.

rungen, wenn auch nicht ganz so komplikationslos, werden die meisten Menschen aus den reichen Ländern des Nordens und Westens machen.

Die, auf die das neue Zuwanderungsgesetz mit Härte abzielt, sind die „Looser“ dieser Welt; die Flüchtlinge aus politischer Verfolgung, Kriegs- und Bürgerkriegsdrohung; die, die aufgrund ihrer „ethnischen“ Zugehörigkeit unter dem Generalverdacht des Schaden Anrichtens stehen; Menschen mit Duldung; Familienangehörige von Menschen ohne anerkannten Aufenthalt; Familienangehörige, deren familiäre Zugehörigkeit nicht anerkannt wird.¹⁰

Sie sollen nicht hier sein und wenn sie es sind, dann sollen sie so schnell wie möglich wieder verschwinden. Und da bietet das ZuwG noch einmal ganz andere Möglichkeiten als das alte Ausländergesetz:

Abstiebehindernisse aufzuheben, weil die Zumutbarkeit der Ausreise für einen Menschen, eine Familie nicht mehr überprüft wird; die Transportfähigkeit eines kranken Menschen nicht mehr in Zweifel ziehen zu müssen, solange man ihn nur lebend bis zur Grenze schaffen kann, die Ausländerbehörde zum reinen Erfüllungsgehilfen zu degradieren, weil es keinen Ermessensspielraum mehr gibt, das alles war mit dem alten Ausländergesetz nicht möglich.

Aber warum jetzt? Warum in dieser Zeit ein Gesetz, das einen Paradigmenwechsel vornimmt oder das durch einen Paradigmenwechsel der politischen Organe und Institutionen nicht mehr den Schutz von Menschen, die kreative Entwicklung der Demokratie zum Ziel hat, sondern die ökonomische Verwertbarkeit und den Abbau von bürgerlichen Rechten?

Warum jetzt, in einer Zeit, in der durch „geschicktes“ politisches Taktieren und Verhandeln Deutschland für Flüchtlinge nicht mehr erreichbar ist (Osterweiterung der EU, Visums- und Passzwang, Schengen-Abkommen, sichere Drittstaaten)?

¹⁰ Als berechnigte Familienangehörige gelten nur Ehepartner, Eltern und Kinder. Die Kinder dürfen das 18. Lebensjahr nicht überschritten haben. Das bedeutet in der Praxis, dass Geschwister, Eltern, Großeltern keine Chance auf Einreise haben. Die so gefasste, sehr enge Auslegung von dem, was Familie sei, ignoriert völlig andere Familienvorstellungen als die, die in Deutschland gesetzt sind und reißt Familien, m.E. grundgesetzwidrig, auseinander. Das bedeutet in der Praxis auch, dass das 19-jährige Kind einer Familie nicht mehr zur schützenswerten Kernfamilie gehört.

Warum eine so aufwendige Vertreibung von immer weniger Flüchtlingen?

Letztlich ist die Antwort auf diese Frage nur auf die Formel „Rassismus“ zu bringen. Muslime und Schwarze sollen in diesem Land nicht sesshaft werden. Die Schwarzen sind eben nicht weiß – und die Muslime bedrohen die innere Sicherheit.

Diese Menschen sollen vertrieben werden. Ja, das neue ZuWG muss als ein Teilchen eines Vertreibungspuzzles begriffen werden. Die Festung Europa soll von unerwünschten Elementen „gesäubert“ werden.

Die, die bleiben, die sich nicht vertreiben lassen, weil sie aus politischen, religiösen, ökonomischen Gründen bleiben müssen, die irren als Illegale durch den Transit, stets bereit, sich um jeden Preis zu verkaufen. Das freie Spiel der Kräfte macht sie zu billigsten und willigsten Arbeitskräften – für jede Arbeit.

Innere Sicherheit – ein Gesetz tastet sich vor

Als Otto Schily im Jahr 2004 „aus humanitären Gründen“ eine Anlaufstelle für Flüchtlinge aus Afrika bereits *in* Afrika (Tunesien oder Libyen) anvisierte, war die Empörung zunächst groß, aber nicht von Dauer. Die EU war diesbezüglich sehr interessiert an Libyen. Libyen besticht nicht nur durch sehr viel Wüste und weites Land, sondern auch dadurch, dass es die OAU und die GFK¹¹ nicht ratifiziert hat.

Flüchtlinge, die nach Europa einreisen wollen, werden nicht als Menschen mit dem legitimen Anspruch auf körperliche und geistige Unversehrtheit betrachtet¹², sondern als nutzlose und die Volkswirtschaft belästigende Elemente, die fremde Früchte genießen wollen,

¹¹ Die OAU (Organisation Afrikanischer Einheit) schützt auch Umweltflüchtlinge, also Menschen, die aus verwüsteten Gebieten fliehen, in denen das Leben unmöglich geworden ist. Die GFK (Genfer Flüchtlingskonvention) schützt Menschen, die aufgrund ihrer Rasse, Religion oder politischen Überzeugung politische Verfolgung fürchten. Damit verfügt die GFK nicht über ausreichende Schutzmechanismen für aktuelle Fluchtgründe.

¹² Diese Annahme galt in Westeuropa nur zu Zeiten des Kalten Krieges und nur für Flüchtlinge aus der UDSSR und dem Warschauer Pakt.

oder sie werden als Sicherheitsrisiko für die gesamte „freie Welt“ eingestuft, das entschärft werden muss.

Darum ist es sicherer, Flüchtlinge aus Afrika gleich vor Ort auf ihre „wahren“ Beweggründe hin zu befragen. Wenn sie die Prüfung nicht bestehen (ohne Rechtsbeistand und ohne Rechtsweegegarantie, versteht sich), können sie sogleich wieder in ihre Länder, oder in welche sie auch immer wollen oder verkauft werden, Hauptsache nicht Europa, zurückkehren.

Für Menschen mit der Logik eines Otto Schily ist das in der Tat die optimale Lösung. Denn auf diese Weise werden deutsche Gesetze gar nicht tangiert, deutsche Seelen gar nicht beunruhigt.

Flüchtlinge aus Islamischen Staaten, die in Deutschland nur eine Duldung, aber keinen „anständigen“ Status besitzen, stehen denn auch hier unter Generalverdacht.

Gewiss sind sie Passfälscher, Identitätsfälscher oder sog. Schläfer.

Dass 90% derjenigen, die bedauerlicher Weise nicht über einen sicheren und perspektivischen ausländerrechtlichen Status verfügen, diesen mangelnden Status schlampigen Asylverfahren trotz eigentlich guter Gründe zu „verdanken“ haben oder ihre Krankheiten einfach nicht erkannt oder anerkannt werden (z. B. Traumatisierung als Abschiebehindernis), oder die deutschen Vorstellungen einer Kernfamilie den Vorstellungen und der Praxis der meisten Menschen dieser Erde einfach widersprechen, bleibt dabei unberücksichtigt.

Aus letztlich sicherheitspolitischen Erwägungen misstraut man den Menschen mit Duldung und entzieht ihnen die Arbeitserlaubnis. Verlieren sie aber ihre Arbeit, droht ihnen unverzüglich die Abschiebung. Verlieren sie die Arbeit, sind sie verpflichtet, in die zentralen Unterbringungslager zurückzukehren. Sie unterliegen dem Asylbewerberleistungsgesetz, das als eine Art Strafe wegen Nicht-Ausreise verstanden werden muss. Verlieren sie ihre Arbeit, verlieren sie jede Chance auf eine Aufenthaltserlaubnis oder deren Verlängerung. Ihre aufenthaltsrechtliche Perspektive ist katastrophal. Das zerstört Menschen, zerstört menschliche Beziehungen und zwingt Menschen in die Illegalität, die Flucht ins Nachbarland, in dem sie ebenso perspektivlos und ungesichert ihr Leben fristen. Sie werden neu abhän-

gig, untätig, frustriert. Wo ist ihre Zukunft? Die Zukunft ihrer Kinder? Die Chance auf ein Zusammenleben in einer interkulturell geprägten Gesellschaft?

Offensichtlich ist ihre Zukunft nicht eingeplant, die Zukunft ihrer Kinder interessiert nicht, ein Zusammenleben in einer offenen Gesellschaft ist nicht erwünscht.

Aus sicherheitspolitischen Erwägungen werden Telefone angezapft, Bewegungs- und Meinungsfreiheit eingeschränkt und Menschen mittels besonderer Gesetzgebung am freien Umgang gehindert und in ständiger Unsicherheit und Sorge um ihre Zukunft gelassen.

Allein zum „Schutz“, zur „Sicherheit“, der einheimischen Bevölkerung – und der Guten unter den MigrantInnen – werden Gesetze erlassen, die geschützte Rechte beschränken oder beseitigen.

Aufgrund der Inneren Sicherheit wird es auch in NRW ein Verhüllungsverbot muslimischer Lehrerinnen an öffentlichen Schulen geben.

Aufgrund der Inneren Sicherheit ist letztlich jede Abweichung von der hegemonial definierten Ordnung Zeichen von Gewaltbereitschaft und Terrorismus. Zur Unordnung gehören die Armut, der ungeklärte Aufenthaltstitel und der Versuch, nach dem eigenen Lebensentwurf zu leben.

Eine Sicherheit, die nicht zu haben ist, außer auf Friedhöfen, und die auch überhaupt nicht wünschenswert ist, weil sie Lebendigkeit, Kreativität und politische Aktion, Bewegung und Entwicklung grotesk einschränkt und verhindert, eine Sicherheit, die Verantwortung, Partizipation und gesellschaftliche Kontrolle verunmöglicht, muss abgelehnt und bekämpft werden, auch in Bezug auf Menschen, die neu in dieses Land kommen, auch in Bezug auf ihre Kinder und Enkel.

Eine nicht rassistische Gesetzgebung – und der Weg dahin

Der Zivilisationsgrad einer Gesellschaft bemisst sich an ihrem Umgang mit den Schwächsten. Daran gemessen steht es nicht gut um die Zivilisation in Deutschland – und man muss befürchten auch nicht um die in Europa.

Denn eindeutig zu den schwächsten und verletzbarsten gesellschaftlichen Gruppen gehören die MigrantInnen und unter ihnen nochmals deutlicher die Menschen mit schlechtem Aufenthaltsstatus. Dem unwürdigen Umgang mit ihnen kommt die momentane medial bestens aufbereitete Hysterie der Angst vor islamischem Fundamentalismus entgegen, aber auch die Furcht vor Verarmung, die wegen der Arbeitsmarktpolitik fast aller politischen Kräfte durchaus realistisch ist. Letztlich blockiert die Solidarisierung mit den MigrantInnen eine unfassbare Abwehr gegen Fremde, die wir ruhig rassistisch nennen können.

Doch beißt sich hier die Katze auch in den Schwanz. Gesetze, die aus MigrantInnen keine Monster machten, sondern ihnen ihre Würde sicherten, wären auch dazu angetan, in der bundesrepublikanischen Gesellschaft ein neues Verhältnis zwischen Einheimischen und Hinzukommenden zu bewirken.

Wie könnten nun Schritte zu einer Gesellschaft von Einheimischen und MigrantInnen aussehen, welche Gesetze wären dazu nötig?

Ein allererster Schritt wäre die Abschaffung des Asylbewerberleistungsgesetzes, das Flüchtlingen zumutet, sich 30% unter Sozialhilfeniveau am Leben zu erhalten.

Eine ebenso wichtige Änderung wäre die rechtliche Verankerung freier Beratungsstellen, deren Ziel die den Betroffenen angemessene Beratung und Betreuung wäre und nicht etwa eine reine Rückkehrberatung beinhaltete, wie es heute staatlicherseits erwartet wird.

Die Abschiebehaft erfolgloser Asylbewerber müsste ersatzlos abgeschafft werden.

Die dezentrale Unterbringung von ankommenden Flüchtlingen müsste bundesweit durchgesetzt werden mit dem Ziel, die Menschen schnellstmöglich in normalen Wohngebieten unterzubringen.

Die Förderung schulischer und beruflicher Abschlüsse für Jugendliche mit Migrationshintergrund müsste gesetzlich festgeschrieben werden. Schule und Ausbildung müssten Abschiebehindernisse darstellen.

Fortbildungen, um den angestrebten Beruf in Deutschland ausüben zu können, müssten an den Ausbildungen/ Abschlüssen im Herkunftsland orientiert werden.

Integrationskurse, die Sprache, Kommunikation und Lebensfähigkeit in Deutschland ermöglichen – das Vertrautwerden mit gesellschaftskontrollierenden Elementen wie Gewerkschaften, Bürgerinitiativen etc. – müssten die jetzigen Integrationskurse, die quasi nur Sprachkurse auf nicht einmal vergleichbaren Niveaus sind, ersetzen.

Das ZuWG müsste in Bezug auf Familiennachzug und legale Aufenthalte nachgebessert werden. Eine den Bedürfnissen der Betroffenen angemessene Offenheit für verschiedene Familienbilder / Lebensentwürfe müsste in die Gesetzgebung aufgenommen werden. – Kriminellen Delikten wie Zwangsverheiratungen kann nicht dadurch begegnet werden, dass potentielle Eheleute das 21. Lebensjahr vollendet haben müssen, um ihre Ehe in Deutschland gemeinsam führen zu können¹³.

Es darf keine Abschiebung wegen Armut geben. Arbeitslos Gewordene brauchen Unterstützung, keinen Druck.

Straffällig gewordene Jugendliche mit Migrationshintergrund dürften nicht abgeschoben werden.

Deutsche PolitikerInnen und die deutsche Gesellschaft müssen endlich begreifen, dass dieses Land ein Einwanderungsland ist, und die Gesetze entsprechend ausrichten.

Die eben genannten Bedingungen sind die Grundvoraussetzungen für ein solidarisches Zusammenleben der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen.

Darüber hinaus braucht es aber auch Orte, Gelegenheiten, Institutionen, die Kommunikation ermöglichen, die Streitgespräche und klärende Diskussionen ebenso sichern, wie selbstvergewissernde Momente. Ich meine die interkulturellen oder interreligiösen Dialoge, so schwierig und anfänglich sie auch immer sein mögen; ich meine auch die Feste und Kundgebungen, Solidaritätsgrußbotschaften und Zusammenkünfte in Trauerzeiten; ich meine die privaten Schulinitiativen bi-nationaler Familien.

Es braucht auch die Kirchen, die immer auf Unzumutbarkeiten in der (Ausländer)Gesetzgebung aufmerksam machen müssten und sich eindeutig positionieren müssten für die Schwächsten und gegen den

¹³ Geplanter Ehegattennachzug.

alltäglichen Rassismus unserer Gesellschaft, auch wenn die Mehrheitsgesellschaft dies mit Unwohlsein quittiert.

Und damit bin ich wieder am Anfang meiner Ausführungen angekommen.

Die ESG ist lange Jahre ein Ort solchen Unwohlseins der gesellschaftlichen Mehrheit gewesen. Daran war Otto Meyer nicht ganz unschuldig. Nun treibt er sein Wesen in anderen Gefilden. Dafür viel Energie und Muße! Und ein gutes Glas Wein!

ANDREAS PANGRITZ:
DIETRICH BONHOEFFERS ÖKUMENISCHE
FRIEDENSETHIK DAMALS – UND HEUTE?
(„ZUR THEOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG
DER WELTBUNDARBEIT“, 1932)

In den Diskussionen der letzten Wochen und Monate um den Krieg im Irak wurde auf kirchlicher Seite wiederholt das Wort der Gründungsversammlung des Weltkirchenrats von Amsterdam zitiert: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ Verantwortliche Stimmen der Evangelischen Kirche in Deutschland argumentierten, die Kirche habe in einem langwierigen Prozeß gelernt, daß es „gerechte Kriege“ nicht geben könne. Der amerikanische Präsident George W. Bush hingegen berief sich in seiner Rede vor dem Bundestag zur Begründung seiner Kriegspolitik nicht zuletzt auf Dietrich Bonhoeffer. Demgegenüber hatte wiederum die Friedensbewegung der achtziger Jahre Bonhoeffers Forderung eines ökumenischen Friedenskonzils gerne zitiert.

Wenn Bonhoeffer derart für gegensätzliche Positionen in der Friedensethik vereinnahmt werden kann, lohnt es sich vielleicht, aus aktuellem Anlaß einmal genauer hinzusehen. Ich will dies anhand einer Analyse von Bonhoeffers Vortrag „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ aus dem Jahre 1932 versuchen.

Die wichtigste Veröffentlichung Bonhoeffers am Vorabend der deutschen Wende zum Nationalsozialismus war der Aufsatz „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“, der 1932 in der Zeitschrift *Die Eiche* erschien. Es handelte sich um die schriftliche Ausarbeitung eines Vortrags, den Bonhoeffer am 26. Juli 1932 auf einer ökumenischen Jugendfriedenskonferenz des „Weltbundes für Freundschaftsarbeit“ im slowakischen Kurort Cernohorské Kúpele (Bad Schwarzenberg) am Fuß der hohen Tatra gehalten hatte.

Der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen“ (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches) war eine ökumenische Friedensbewegung, die – hervorgegangen „aus spontanen Friedensbemühungen amerikanischer, deutscher, englischer und Schweizer Christen“ – am 1. August 1914 in Konstanz von „Männern aus über dreißig Kirchen“ gegründet worden war. Als Zielsetzung war beschlossen worden, „daß die Kirchen in allen Ländern ihren Einfluß auf die Völker, Volksvertretungen und Regierungen benutzen, um gute und freundliche Beziehungen zwischen den Nationen herzustellen“.¹ Der 1928 in Prag abgehaltene „Weltkongreß für Friede und Freundschaft“ wurde bekannt durch eine von 500 Kirchenvertretern einstimmig angenommene Abrüstungsresolution.²

Dietrich Bonhoeffer war nach der Rückkehr von seinem Studienaufenthalt am New Yorker Union Theological Seminary auf einer Konferenz des Weltbundes in Cambridge (September 1931) zum Jugendsekretär gewählt worden. Auf der gleichen Konferenz hatte er auch die Delegierten der jungen (erst um die Jahreswende 1919/20 durch Ablösung von der Römisch-Katholischen Kirche entstandenen) Tschechoslowakischen (heute: Hussitischen) Kirche kennengelernt.³ Die Initiative für die Einladung Bonhoeffers zu der Jugendkonferenz, die vom 20.-30. Juli 1932 in Cernohorské Kúpele durchgeführt wurde, hatte der Patriarch dieser Kirche, Prochazka,

¹ Während des Krieges hatte die Arbeit des Weltbundes in erster Linie der „Hilfe für die Opfer des Krieges“, insbesondere für „in Not geratene Ausländer und Gefangene gegolten“. Nach dem Krieg war der Weltbund, der bereits 1919 wieder in Holland zu einer internationalen Tagung zusammentrat, „an der ökumenischen Arbeit entscheidend beteiligt“.

² Friedrich Siegmund-Schultze, Art. „Weltbund für Freundschaftsarbeit“ in: RGG²

³ Vgl. Adolf Mádr, „Dietrich Bonhoeffer in Cernohorské Kúpele“, in: *Die Zeichen der Zeit*, 1967, 106.

ergriffen. Während in Berlin der Wahlkampf für die Reichstagswahlen am 31. Juli 1932 tobte, bei denen die NSDAP mit 230 Sitzen die stärkste Partei werden sollte, war Bonhoeffer in die Tschechoslowakei gereist.

1.

Neben den aktuellen und konkreten Themen, die auf der Konferenz diskutiert werden sollten, wie „Die jungen Leute der Gegenwart und ihre Beziehung zu den geistigen Idealen“ oder „Die öffentliche Meinung und der Weltfrieden“ nahm sich Bonhoeffers Vortragsthema – „Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit“ – eher langweilig, theoretisch und abstrakt an. Doch Bonhoeffer wollte auf theologisch Grundsätzliche hinaus. Denn im Mangel an theologischer Reflexion sah er für die ökumenische Friedensarbeit die Gefahr der Abhängigkeit von der jeweiligen politischen Konjunktur. Ihm schwebte nichts geringeres als eine „Theologie der ökumenischen Bewegung“ vor.

So setzt der Vortrag gleich mit einer provozierenden Feststellung ein:

„Es gibt noch keine Theologie der ökumenischen Bewegung. So oft die Kirche in ihrer Geschichte zu einem neuen Verständnis ihres Wesens kam, hat sie eine neue, diesem ihrem Selbstverständnis angemessene Theologie hervorgebracht. Eine Wendung des kirchlichen Selbstverständnisses erweist sich als echt dadurch, daß sie eine Theologie hervorbringt... Entspringt die ökumenische Bewegung einem neuen Selbstverständnis der Kirche Christi, so muß und wird sie eine Theologie hervorbringen“ (DBW 11, 327f.).

„Bonhoeffers Angriff“ erfolgte in drei Richtungen, „gegen die alten Praktiker der Ökumene, die sich einer theologischen Begründung ihres Handelns entziehen“, gegen „das angelsächsische Reich-Gottes- und Friedens-Ideal, das sich in vorschneller Resolutionsfreudigkeit der Konferenzen bekundet“, und gegen die Theologie der „Schöpfungsordnungen“ des konservativen deutschen Luthertums (E. Bethge, DB 296).

1.1.

Den „alten Praktikern der Ökumene“ hält Bonhoeffer vor, daß ihr Desinteresse an einer theologischen Begründung der Weltbundarbeit „die ökumenischen Gremien zu Zweckorganisationen“ verkommen lasse und sie so „der Abhängigkeit von politischen Konjunkturschwankungen“ ausliefere (DB 296). Er sagt:

„Weil es keine Theologie der ökumenischen Bewegung gibt, darum ist der ökumenische Gedanke z. B. gegenwärtig in Deutschland durch die politische Welle des Nationalismus in der Jugend kraftlos und bedeutungslos geworden. Und es steht in anderen Ländern nicht anders. Es fehlt theologische Verankerung, gegen die die Wellen von rechts und links vergebens anstürmen. Nun ist die Hilflosigkeit groß, und die Verwirrung der Begriffe ist grenzenlos. Der in der ökumenischen Arbeit Stehende muß sich – wie die Kommunisten und Sozialdemokraten – „vaterlandslos und unwahrhaftig schelten lassen, und jeder Versuch einer Entgegnung wird leicht überschrien“ (DBW 11, 328f.).

1.2.

Gegenüber dem angelsächsischen Reich-Gottes-Pazifismus betont er, die ökumenische Bewegung solle zunächst einmal „die Erkenntnis der tiefen Ratlosigkeit gerade in den Fragen, die unser Zusammensein *begründen* sollen,“ einräumen:

„Was ist das Christentum, von dem wir da immer reden hören? Ist es im wesentlichen der Inhalt der Bergpredigt oder ist es die Botschaft von der Versöhnung in Kreuz und Auferstehung unseres Herrn? Was für eine Bedeutung hat die Bergpredigt für unser Handeln? und was für eine Bedeutung die Botschaft vom Kreuz? Wie verhalten sich die Gestalten unseres neuzeitlichen Lebens zu der christlichen Verkündigung? Was hat der Staat, was hat die Wirtschaft, was hat unser soziales Leben mit dem Christentum zu tun? Es ist unleugbar, daß wir hier alle noch unser Nichtwissen bekennen müssen; aber es ist ebenso unleugbar, daß wir dies unser Nichtwissen als unsere Schuld erkennen sollen. Wir *sollten* hier wirklich mehr wissen“ (DBW 11, 329).⁴

⁴ Es könne „nichts Gutes dabei herauskommen, vor der Welt und sich selbst so zu tun, als wüßte man die Wahrheit, während man sie im Grunde nicht weiß. Dafür ist diese Wahrheit zu ernst, und es wäre ein Verrat an der Wahrheit, wenn die Kirche

Das Eingeständnis der Schuld des Nichtwissens in gesellschaftspolitischer Hinsicht nennt Bonhoeffer dann in Wiederaufnahme einer Formel aus seiner Dissertation „qualifiziertes Schweigen“. „Qualifiziertes Schweigen könnte der Kirche heute vielleicht angemessener sein als ein Reden, das möglicherweise sehr unqualifiziert ist.“

Zur Überwindung der Schuld des Nichtwissens fordert Bonhoeffer zunächst ein „streng theologisches Neuarbeiten der biblischen und reformatorischen Grundlagen unseres ökumenischen Kirchenverständnisses“, „eine verantwortliche Theologie der ökumenischen Bewegung“ (DBW 11, 330). Er geht dabei davon aus, daß der Weltbundarbeit „eine ganz bestimmte Auffassung von der Kirche“ zugrunde liege, wonach „das Revier der einen Kirche Christi die ganze Welt ist“. Da Jesus Christus „der Herr der Welt“ und nicht nur der Kirche ist, hat seine Gemeinde „den Auftrag, sein Wort der ganzen Welt zu sagen“. Um „diesem Anspruch ihres Herrn auf die ganze Welt Ausdruck zu geben, haben sich die Weltbundkirchen zusammengeschlossen“ (DBW 11, 331).

Wenn Christus aber die Herrschaft über die ganze Welt beansprucht, dann ist damit auch gesagt, daß es in der Verkündigung der Kirche nicht nur um einen begrenzten „heiligen, sakralen Bezirk“ des Lebens gehen kann, sondern um das ganze Leben: Der gerade im deutschen Luthertum verbreitete Gedanke, „daß es gottgewollte Eigengesetzlichkeiten des Lebens gebe, die der Herrschaft Jesu Christi entzogen wären“, ist abzulehnen. „Das Wort der Kirche ist das Wort des gegenwärtigen Christus, es ist Evangelium und Gebot“, und zwar nicht in abgehobener Allgemeinheit, sondern als „heute und hier gültiges, bindendes Wort“ (ebd.).

„Das Wort der Kirche an die Welt muß darum aus der tiefsten Kenntnis der Welt dieselbe in ihrer ganzen gegenwärtigen Wirklichkeit betreffen, wenn es vollmächtig sein will. Die Kirche muß hier und jetzt aus der Kenntnis der Sache heraus in konkretester Weise das Wort Gottes sagen können ... Die Kirche darf also keine Prinzipien verkündigen, die immer wahr sind, sondern nur Gebote, die heute wahr sind. Denn“ – wie Bon-

sich hinter Resolutionen und frommen Prinzipien versteckt, wo sie aufgerufen ist, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen und zu allererst einmal ihre Schuld und ihr Nichtwissen einzugestehen“.

hoeffer in gewagter Paradoxie diese Zumutung aktualistisch zuspitzt – „was ‚immer‘ wahr ist, ist gerade ‚heute‘ nicht wahr: Gott ist uns ‚immer‘ gerade ‚heute‘ Gott“ (DBW 11, 332).

„Das Gebot: Du sollst den Nächsten lieben,“ etwa ist nach Bonhoeffers Meinung „als solches so allgemein, daß es der stärksten Konkretion bedarf, um daraus zu hören, was das heute und hier für mich bedeutet“. Doch „nur als solches konkretes Wort zu mir, ist es Gottes Wort“ (DBW 11, 332f.).

Das Problem ist jedoch: „Kann die Kirche mit derselben Sicherheit das Gebot Gottes verkündigen, wie sie das Evangelium verkündigt?“ Die Beispiele für konkrete Gebotsverkündigung, die Bonhoeffer wählt, sind vielsagend:

„Kann die Kirche mit derselben Sicherheit sagen: Wir brauchen eine sozialistische Wirtschaftsordnung, oder: Geht nicht in den Krieg, wie sie sagen kann: Dir sind deine Sünden vergeben?“ (DBW 11, 332).

Offensichtlich sollte sie es jedenfalls können:

„Die Kirche muß im Entscheidungsfall eines Krieges ... nicht nur sagen können: es sollte eigentlich kein Krieg sein; aber es gibt auch notwendige Kriege, und nun jedem Einzelnen die Anwendung dieses Prinzips überlassen, sondern sie sollte konkret sagen können: geh in diesen Krieg oder geh nicht in diesen Krieg.“⁵

„Wenn die Kirche wirklich ein Gebot hat, so muß sie es in konkretester Form aus der vollsten Kenntnis der Sache heraus verkündigen und zum Gehorsam aufrufen. Ein Gebot muß konkret sein oder es ist kein Gebot“ (DBW 11, 333).

Wie aber kommt die Kirche zu der „detaillierten Sachkenntnis“, aus der heraus sie das „konkrete Gebot“ verkündigen kann? Bonhoeffer sieht das Problem; aber er weicht nicht zurück, er mutet der Kirche zu, sich in genauester Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit sachkundig zu machen, statt „auf die Etappe der Prinzipien“ auszuweichen (DBW 11, 333). Auch auf die Gefahr hin, sich zu irren, schlägt er der Kirche einen anderen Weg vor:

⁵ Entsprechendes gilt „in der sozialen Frage; es sollte nicht das letzte Wort der Kirche sein zu sagen: es ist Unrecht, daß der eine Überfluß hat, wenn der andere hungert; aber das Eigentum ist gottgewollt und darf nicht angetastet werden, und nun die Anwendung wiederum dem Einzelnen überlassen“.

„Die Schwierigkeit wird klar ins Auge gefaßt, und es wird nun allen Gefahren zum Trotz etwas gewagt, nämlich *entweder* ein bewußtes und qualifiziertes Schweigen des Nichtwissens *oder* aber es wird das Gebot gewagt, in aller denkbaren Konkretion, Ausschließlichkeit, Radikalität. Die Kirche wagt also etwa zu sagen: geht nicht in diesen Krieg; seid heute Sozialisten, dieses Gebot als *Gottes Gebot*...“ (DBW 11, 334).⁶

Woher aber weiß die Kirche, „was Gottes Gebot für die Stunde ist?“ Woher weiß sie etwa, daß Christen heute Sozialisten sein müssen und nicht in den kommenden Krieg ziehen dürfen? Leben wir nicht in einer Situation, wie sie 2. Chron 20,12 ausdrückt: „Wir wissen nicht, was wir tun sollen“? Müssen wir nicht mit Psalm 119,19 Gott immer wieder bitten: „Verbirg Dein Gebot nicht vor mir“? Bonhoeffer argumentiert hier ganz offenbarungstheologisch: Das Wissen um das „Gebot für die Stunde“ ist jedenfalls „keine Selbstverständlichkeit... Die Erkenntnis des Gebotes Gottes ist ein Akt der Offenbarung Gottes“ (DBW 11, 335).

1.3.

Doch „wo vernimmt die Kirche diese Offenbarung?“ Die traditionellen Antworten können Bonhoeffer nicht befriedigen. Eine dieser Antworten, die gerade im angelsächsischen Bereich unter dem Einfluß der historischen Friedenskirchen verbreitet ist, lautet: „das *biblische Gesetz*, die *Bergpredigt* ist die absolute Norm für unser Handeln. Wir haben einfach die Bergpredigt ernst zu nehmen und zu realisieren.“ Wenige Jahre später wird Bonhoeffer in seinem Buch *Nachfolge* dieser Antwort sehr nahe kommen. Jetzt aber, im Sommer 1932, macht er dagegen noch den lutherischen Einwand geltend: „Die

⁶ „Qualifiziertes Schweigen“ unterscheidet sich von einem möglicherweise ganz unqualifizierten Stillhalten dadurch, daß es das Eingeständnis einer Schuld beinhaltet, der Schuld des Nichtwissens um die gesellschaftliche Wirklichkeit. Insofern stellt es eine Verlegenheit der Kirche dar, der diese durch genaue Analyse der Sachlage zu entkommen versuchen soll, so daß sie das konkrete Gebot verkündigen kann. Umgekehrt unterscheidet sich die konkrete Gebotsverkündigung von der Aufstellung allgemeiner Prinzipien durch den Mut der Radikalität bei gleichzeitigem Wissen um die Möglichkeit des Irrtums. Die Kirche darf dies aber wagen „im Glauben an das Wort von der Sündenvergebung, das auch ihr gilt. So ... ist die Verkündigung des Gebotes begründet in der Verkündigung der Sündenvergebung“ (DBW 11, 334).

Bergpredigt darf nicht zum gesetzlichen Buchstaben werden.“ Ein gesetzliches Verständnis der Bergpredigt liefe wieder auf ein Ausweichen in allgemeine Prinzipien hinaus, die die aktuelle Lage doch nicht konkret treffen. Für Bonhoeffer ist die Bergpredigt daher „in ihren Geboten“ nur „die Veranschaulichung dessen, was Gottes Gebot sein kann, aber nicht, was es gerade heute und gerade für uns ist“ (DBW 11, 335).

Die andere traditionelle Antwort, die vor allem im konservativen deutschen Luthertum verbreitet ist, „will das Gebot Gottes in der *Schöpfungsordnung* finden. Weil schöpfungsmäßig gewisse Ordnungen gegeben seien, darum soll man sich dagegen auch nicht auflehnen, sondern diese demütig hinnehmen“ (DBW 11, 335). Mit der Zurückweisung dieser neu-lutherischen Argumentation eröffnet Bonhoeffer eine dritte Front in seinem Vortrag, die Front gegen den lutherischen Konfessionalismus.

Diese Variante des prinzipiellen Argumentierens ist darum noch gefährlicher als die angelsächsisch-pazifistische, da sie unmittelbar in die Rechtfertigung von Nationalismus und Militarismus hineinführt:

„So kann man dann argumentieren: weil die Völker nun einmal verschiedenen geschaffen seien, so sei jeder verpflichtet, seine Eigenart zu erhalten und zu entfalten. Das sei Gehorsam gegen den Schöpfer. Und wenn dieser Gehorsam einen in Kampf und Krieg führt, so sei eben auch dieses als schöpfungsmäßig geordnet aufzufassen“ (DBW 11, 335).

Die Hauptgefahr dieses Arguments sieht Bonhoeffer darin,

„daß sich von hier aus grundsätzlich alles rechtfertigen läßt. Man braucht etwas Daseiendes nur als Gottgewolltes, Gottgeschaffenes auszugeben, und jedes Daseiende ist für Ewigkeit gerechtfertigt, die Zerrissenheit der Menschheit in Völker, nationaler Kampf, der Krieg, die Klassegegensätze, die Ausbeutung der Schwachen durch die Starken, die wirtschaftliche Konkurrenz auf Tod und Leben.“

Bonhoeffers Haupteinwand lautet, daß in dieser Rede von Schöpfungsordnungen der Sündenfall übersehen ist: „Jede menschliche Ordnung“ ist „Ordnung der gefallenen Welt ... und nicht der Schöpfung“ (DBW 11, 336).

Bonhoeffer verweist anstatt auf sog. „Schöpfungsordnungen“ auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus: „*Das Gebot kann nirgends anders herkommen, als wo die Verheißung und Erfüllung herkommt, von*

Christus. Von Christus allein her müssen wir wissen, was wir tun sollen“ (DBW 11, 336). Wie das? Bonhoeffer führt hier den Begriff der „Erhaltungsordnung“ ein:

„Wir wissen, daß *alle* Ordnungen der Welt nur dadurch Bestand haben, daß sie auf Christus ausgerichtet sind; sie *alle* stehen allein unter der Erhaltung Gottes, solange sie noch offen sind für Christus, sie sind *Erhaltungsordnungen*, nicht Schöpfungsordnungen. Sie bekommen ihren Wert ganz von außen her, von Christus her, von der neuen Schöpfung her... Die Erhaltung ist das Tun Gottes mit der gefallenen Welt, durch das er die Möglichkeit der Neuschöpfung gewährleistet“ (DBW 11, 337).⁷

Im Unterschied zur Rede von den „Schöpfungsordnungen“ schließt Bonhoeffers Rede von den „Erhaltungsordnungen“ auch die Möglichkeit der Zerstörung ein:

„*Jede Ordnung* – und sei es die älteste und heiligste – *kann zerbrochen werden* und muß es, wenn sie sich in sich selbst verschließt, verhärtet und die Verkündigung der Offenbarung nicht mehr zuläßt“ (DBW 11, 337).

2.

Was heißt die Rede von „Erhaltungsordnungen“ nun konkret für „die im Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen“, die ja meinen, in der „Ordnung des *internationalen Friedens* ... heute Gottes Gebot für uns“ erkannt zu haben? Bonhoeffer kommt hier wieder auf seine Kritik des angelsächsischen Pazifismus zurück:

„Unter dem übermächtigen Einfluß des angelsächsischen theologischen Denkens im Weltbund hat man bisher den hier gemeinten Frieden als Wirklichkeit des Evangeliums, sagen wir ruhig, als ein Stück Reich Gottes auf Erden verstanden. Von hier aus wird das Ideal des Friedens verabsolutiert, d. h. nun nicht mehr als Zweckgestaltung und Erhaltungsordnung verstanden, sondern als endgültige, in sich wertige Ordnung der Vollendung, als ein Hereinbrechen einer jenseitigen Ordnung in die gefallene Welt“ (DBW 11, 338).

⁷ Bonhoeffer hat später die Rede von den „Erhaltungsordnungen“ wieder fallen lassen, als diese nämlich von konservativ-lutherischer Seite aufgegriffen und wiederum zur Rechtfertigung des jeweils Bestehenden mißbraucht wurde.

Demgegenüber betont Bonhoeffer:

„Der internationale Friede ist nicht eine Wirklichkeit des Evangeliums, nicht ein Stück des Reiches Gottes, sondern ein Gebot des zornigen Gottes, eine Ordnung der Erhaltung der Welt auf Christus hin. Der internationale Friede ist darum auch kein absoluter Idealzustand, sondern eine Ordnung, die auf etwas anderes hin ausgerichtet ist und nicht in sich selbst wertig ist.“

Aber, um nicht mißverstanden zu werden, als solle diese theologische Relativierung des internationalen Friedens ihn zugleich politisch désavouieren, setzt Bonhoeffer sofort hinzu: „Die Aufrichtung einer derartigen Erhaltungsordnung kann freilich absolute Dringlichkeit bekommen“, zwar nicht „um ihrer selbst willen“, aber doch „um des Hörens der Offenbarung willen“ (DBW 11, 339).

Bonhoeffers theologische Begründung des internationalen Friedens als „Erhaltungsordnung“ gibt der Friedensordnung zwar einen „gebrochenen Charakter“, demzufolge der Friede eine doppelte Begrenzung“ durch „die Wahrheit“ und „das Recht“ erfährt: „Dort, wo eine Gemeinschaft des Friedens Wahrheit und Recht gefährdet oder erstickt, muß die Friedensgemeinschaft zerbrochen und der Kampf angesagt werden“ (DBW 11, 339).⁸ Der „evangelische Friedensgedanke in seiner bewegten Beziehung zum Wahrheits- und Gerechtigkeitsbegriff“ schließt also den Kampf nicht aus, sondern ein:

„Ist die Ordnung des äußeren Friedens nicht zeitlos gültig, sondern jeweils durchbrechbar..., so ist damit der *Kampf*“ – nämlich der Kampf um Wahrheit und Gerechtigkeit – „grundsätzlich als Möglichkeit des Handelns im Blick auf Christus verständlich gemacht... Kampf kann gegebenenfalls die Offenbarung für die Offenbarung in Christus besser gewährleisten als äußerer Friede...“ (DBW 11, 340).

Mit dieser grundsätzlichen Erwägung will Bonhoeffer aber keineswegs das konkrete Friedensgebot abschwächen. Vielmehr bezeichnet er es als einen

„heute sehr weitverbreiteten, äußerst gefährlichen Irrtum, zu meinen, in der *Rechtfertigung des Kampfes* sei bereits die Rechtfertigung des Krieges, sei das *grundsätzliche Ja zum Kriege* enthalten“ (DBW 11, 340).

⁸ Vgl. ebd.: „Wird der Kampf dann von beiden Seiten wirklich um die Wahrheit und das Recht geführt, so ist die Friedensgemeinschaft, wenn auch äußerlich zerbrochen, so doch in dem Kampf um dieselbe Sache um so tiefer und stärker verwickelt.“

Konnte Luther die Frage „ob Kriegersleute im seligen Stande sein können“, noch bejahen, so sei nunmehr festzustellen:

„Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil er die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist. Er ist darum auch heute schlechterdings nicht mehr als Ordnung der Erhaltung auf die Offenbarung hin zu bezeichnen, eben weil er schlechthin vernichtend ist... Weil wir aber den Krieg keinesfalls als Erhaltungsordnung Gottes und somit als Gebot Gottes verstehen können..., darum muß der heutige Krieg, also der nächste Krieg, der Ächtung der Kirche verfallen... Wir sollen uns hier auch nicht vor dem Wort Pazifismus scheuen“ (DBW 11, 341).

Im Hintergrund dieser Verurteilung des „heutigen Krieges“ steht die technische Entwicklung von Massenvernichtungsmitteln, die der Menschheit im 1. Weltkrieg die Erfahrung des Gaseinsatzes beschert hat.⁹ Lange vor Auschwitz, lange aber auch vor der Entwicklung der Atombombe hat Bonhoeffer damit einen qualitativen Umschlag erkannt, der durch die Verwendung desselben Wortes für den traditionellen Krieg und den modernen Völkermord verdeckt wird. Der Krieg „ist als *Mittel* des Kampfes ein uns heute von Gott verbotenes Tun, weil er die äußere und innere Vernichtung der Menschen bedeutet und so den Blick auf Christus raubt“ (These 5, DBW 11, 346).¹⁰ Hier hätte eine aktuelle Lehre vom „gerechten Krieg“ anzuknüpfen.¹¹

⁹ Man kann darüber einiges in dem Kriegsroman „Im Westen nichts Neues“ von Erich Maria Remarque nachlesen.

¹⁰ Schließlich problematisiert Bonhoeffer die angelsächsische Konzeption des „Weltbundes“, wonach die Friedensarbeit primär in internationaler „Verständigung durch persönliches Kennenlernen“ bestehen sollte. Diese auf der zwischenmenschlichen Ebene angesiedelte Friedensarbeit erscheint ihm noch zu oberflächlich, zu sehr abhängig von Sympathien und Antipathien oder auch politischer Konjunktur, solange ihr die gemeinsame Basis einer ökumenischen Theologie fehlt. Bezeichnenderweise nennt er hier den Sozialismus der Arbeiterbewegung als Modell für die ökumenische Bewegung: „Dem Sozialismus ist es gelungen, sich auf eine internationale Basis zu stellen, nicht weil der deutsche Arbeiter den englischen und französischen kannte, sondern weil sie ein großes gemeinsames Ideal haben. Dem entspricht es, daß auch die Christen erst übernational denken lernen, wenn sie eine große, gemeinsame Verkündigung haben. Mehr als alles andere brauchen wir gegenwärtig in der ökumenischen Bewegung die eine große zusammenführende Verkündigung“ (DBW 11, 342).

¹¹ Vgl. H. Gollwitzer, Die Christen und die Atomwaffen (1957).

3.

So anspruchsvoll wie Bonhoeffer sah damals kaum einer die ökumenische Bewegung. „Nur wenige folgten ihm darin.“ Der pazifistische Berliner Theologe Friedrich Siegmund-Schultze bildete eine der seltenen Ausnahmen. Als Sprecher der deutschen Sektion des Weltbundes merkte er selbst, „wie die humanistisch-liberale Grundhaltung des Weltbundes abbröckelte“. Im letzten Leitartikel der Zeitschrift „Die Eiche“, die Bonhoeffers Vortrag abdruckte, nannte er „die Diskreditierung des Internationalismus den ‚hervorstechendsten Aspekt‘ der ökumenischen Krise“. Er gab Bonhoeffers Einschätzung recht, „daß der Weltbund an seiner Abhängigkeit von der politischen Konjunktur zugrunde gehen müsse, wenn ihn die fällige Arbeit an einer ökumenischen Theologie nicht auf gewissere Bahnen lenke“ (DB 297).

„Für den überwiegend an liberaler Theologie und dem *social gospel* orientierten tschechoslowakischen Weg“ jedoch „bedeutete das Auftreten eines Deutschen mit dieser Theologie, mit seiner zu diesem Zeitpunkt überraschend deutlichen Warnung vor dem Nationalsozialismus und ... seinem Insistieren darauf, wegen der Wahlen in Deutschland vorzeitig von der Tagung abreisen zu müssen, einen stärker fortwirkenden Einfluß, als Bonhoeffer damals bewußt gewesen“ sein dürfte, – bis hin zur Ermutigung tschechoslowakischer Theologen für ihren „späteren politischen Widerstand“ (DB 295, Anm. 199).¹²

¹² Vgl. Bonhoeffers Warnung vor der politischen Entwicklung in Deutschland in seinem Grußwort auf der Konferenz vom 27.7.1932: „Die hiternationalistische Partei mißbraucht die demokratischen Möglichkeiten und strebt nach Errichtung einer Diktatur. Gerade die nächsten Tage werden entscheidend sein, wieweit die antihitlerischen Parteien imstande sein werden, die Übernahme der Regierung durch die Nazisten zu verhindern. Der Nazismus drängt auch in die Kirche hinein... Der Sieg der Hitlerpartei hätte unabsehbare Folgen nicht nur für die Entwicklung des deutschen Volkes, sondern auch für die Entwicklung der ganzen Welt. Die Christen müssen sich im Kampfe gegen die Kräfte vereinen, welche die Völker zu einem falschen Nationalismus verführen, welche den Militarismus fördern und die Welt mit einer Unruhe bedrohen, aus welcher ein Krieg entstehen könnte“ (Rekonstruktion von Adolf Mádr; DBW 11, 349).

Fazit

Bonhoeffer argumentiert 1932 pazifistisch. Seine Position ist aber deutlich zu unterscheiden von einem prinzipiellen Pazifismus, der die Lehre vom „gerechten Krieg“ für überholt erklärt und allgemein formuliert: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ Bonhoeffers Pazifismus ist demgegenüber konkret, er setzt die Lehre vom „gerechten Krieg“ voraus und wendet sie auf eine konkrete historische Konstellation an. Nur aufgrund dieser Lehre und angesichts der modernen Massenvernichtungsmittel kommt Bonhoeffer zum konkreten Gebot: „Zieht nicht in diesen Krieg! Seid heute Pazifisten!“ Mein Lehrer Helmut Gollwitzer etwa hat – ähnlich wie Bonhoeffer – immer an der Lehre vom „gerechten Krieg“ festgehalten, weil er sie für ein Instrument der Begrenzung und „Humanisierung“ des Krieges hielt. Er hat darüberhinaus den Versuch unternommen, die Kriterien des „gerechten Krieges“ auch auf die Fragestellung nach einer „gerechten Revolution“ anzuwenden.

Im Falle des Irak-Krieges hat auch der Papst – anders als die Evangelische Kirche – mit der traditionellen kirchlichen Lehre vom „gerechten Krieg“ operiert, die Kriterien entwickelt hat, anhand derer zu prüfen ist, was im Falle des Krieges das Gute und was das Böse ist. Angriffskriege beispielsweise können niemals „gerecht“ sein; und mag auch im Sport Angriff die beste Verteidigung sein, so gilt im Völkerrecht doch: Auch ein Präventivkrieg ist – von seltenen Ausnahmefällen einmal abgesehen – ein Angriffskrieg, der nicht gerechtfertigt werden kann. Gerade aufgrund der Lehre vom „gerechten Krieg“ also ist der Papst zu seiner Ablehnung des Irak-Krieges gekommen. Die Evangelische Kirche hat sich von dieser Lehre, die eigentlich keine Lehre, sondern ein Prüfauftrag ist, leider weitgehend verabschiedet. Kriege könnten niemals „gerecht“ sein, heißt es im pazifistischen Überschwang vieler Protestanten.

Der prinzipielle Pazifismus der Parole „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!“ dürfte für die meisten Christen heute wenig hilfreich sein, weil er zu allgemein spricht. Die Folge davon ist, daß man etwa aus Anlaß des Kriegseinsatzes der Bundeswehr in Afghanistan hören mußte, auch dies sei kein gerechter, wohl aber ein notwendiger Krieg. Ich halte diese Argumentation für verheerend, da sie der Gemeinde jegliche Kriterien aus der Hand schlägt, zu prüfen, was der

Wille Gottes ist, – ganz abgesehen von der seelsorgerlichen Katastrophe, die das gegenüber den eingesetzten Soldaten bedeutet: Sollen sie denn aus reiner Notwendigkeit an einem ungerechten Krieg teilnehmen? Demgegenüber war die traditionelle Lehre vom „gerechten Krieg“, die noch von Luther in Übereinstimmung mit der katholischen Tradition vertreten worden war, ein Beispiel ethischer Nüchternheit, das uns auch heute gut täte. In diesem Sinne meine ich auch Dietrich Bonhoeffers Friedensethik verstehen zu müssen.



chile

zerstörung einer hoffnung

**POLITISCHES NACHTGEBET IN
OSNABRÜCK**

8. okt. '73 jakobus-gemeinde ölweg 21

9. " " melanchthon-kirche bergerskamp

1. " " michaelis-kirche eversburg

nov. " paul gerhardt-kirche haste

veranstaltet von den gruppen:

Beginn jeweils um 20 Uhr



amnesty international

**christen für den
sozialismus**

Evangelische Studiengemeinschaft



HANS-GERHARD KLATT
AMBIVALENZ UND BEHARRLICHKEIT –
(K)EIN GEGENSATZ?
NACH-GEDANKEN ZU EINEM PREDIGTVERSUCH
ÜBER „DAS GROBE SPIEL MIT DEM GELD“

Was heißt es, in unseren Zeiten „beharrlich gegen die Macht“ zu sein? Wieviel Distanz zu den aktuellen Diskursen ist in den eigenen Gedanken und der eigenen Sprache zu bewahren, um nicht zum Mitspieler in den herrschenden Konzerten zu werden? Wieviel Einlassung auf eine veränderte Wirklichkeit und ihre neuen subjektiven Wahrnehmungen aber ist gleichfalls nötig, um den aktuell berührenden Gegenten treffen zu können und nicht eine alte Melodie zu spielen, die die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr zum Tanzen zu bringen vermag?

Über diese Fragen ist 1999 eine Kontroverse zwischen Otto Meyer und mir unausdiskutiert im Raum stehen geblieben. Otto hatte die 25-Jahr-Feier unseres Evangelischen Bildungswerks in Bremen besucht und dabei meinen Jubiläumsvortrag „Die Kinder der Freiheit und die Möglichkeiten eines evangelischen Bildungswerks“ gehört¹. Im Anschluss an Lageeinschätzungen der Soziologen Ulrich Beck, Reimer Gronemeyer und Richard Sennett² hatte ich darin für eine Neu-

¹ Veröffentlicht in: DEAE (Hg.), forum EB. Beiträge und Berichte aus der evangelischen Erwachsenenbildung Nr. 4/1999, S. 31-36.

² Vgl. vor allem den von Ulrich Beck in der „Edition Zweite Moderne“ herausgegebenen Sammelband Kinder der Freiheit, Frankfurt a. M. 1977; Reimer Gronemeyer, Die 10 Gebote des 21. Jahrhunderts. Moral und Ethik für ein neues Zeitalter, München 1999; Richard Sennett, Der flexible Mensch, Die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin 1998.

ausrichtung der Erwachsenenbildung plädiert. Otto schrieb mir damals im Nachgang zur Veranstaltung:

„Deinen Impuls, auf die veränderten Milieus, Befindlichkeiten und Selbstverständnisse Eurer Klientel zu achten, teile ich. Auch Dein Bildungsziel: Auszeiten, Langsamkeit, Rubepausen für Eigenreflexion, Vergewisserungen etc. kann ich teilen. Und ich verstehe auch, daß Dir die alten Geschichten derer, die angeblich vor 10-20 Jahren den aufrechten Gang der Unterdrückten, Geknechteten und Entrechteten so schön geübt haben und meinen, da müßtet Ihr nach wie vor anknüpfen, auf den Wecker gehen! Aber m. E. läßt Du dich vorschnell und zu sehr auf die augenblicklichen Modedenker wie Beck, Giddens, Sennett etc. ein, die ja nichts anderes tun als ursprünglich linke und gesellschaftskritische Erkenntnisse der neoliberalen Hegemonie zu affirmieren. ... Na ja, wir müssen weiter diskutieren.“ (Brief vom 16.11.99)

Ich möchte nun den Jubiläumsanlass nutzen, diese Kontroverse noch einmal aufzunehmen, und neues Diskussionsmaterial liefern. Ich wähle dazu einen Bereich, in dem Otto neben seiner sozialreformkritischen Vortragstätigkeit und Veröffentlichungspraxis am meisten zu Hause ist: die Predigtpraxis und Predigtkritik.

Balanceakte – eine zeitgenössische Predigtreihe

„Balanceakte“ war eine Predigtreihe überschrieben, mit der im November 2000 Birgit Neveling, Ulrich Leube und ich in unserer kleinen Bremer Jona-Gemeinde einen besonderen Akzent in die Gottesdienstpraxis der Gemeinde bringen wollten.

Im Einführungstext zur Reihe formulierten wir:

„Mehr als zu früheren Zeiten gleicht unser Leben einem Balanceakt, haben wir im Gemeindebrief über unsere Predigtreihe geschrieben. Soziologen reden von den Bastelbiographien, die unser Leben bestimmen – kein klarer Lebensplan mit festen Ablaufschritten kann mehr in die Tat umgesetzt werden, sondern wir basteln uns unsere Existenz aus vielen, z. T. einander widersprechenden Versatzstücken zusammen: heute der Job, morgen jener, mehrere Ausbildungen ohne klare Ziele, ständig neu auszuhandelnde Rollen als Hausmann/Hausfrau, Frau, Mann, Vater/Mutter, Erwerbstätiger oder Erwerbsloser, junger Alter oder alter Junger. Das Leben als Balanceakt zwischen den unterschiedlichsten Rollenerwartungen mit ständiger Absturzgefahr. Und dann die Frage: Was

sollen wir denken, woran sollen wir uns halten? Wer ist rechts, wer ist links? Friedensbewegte befürworten den Krieg, Generäle warnen davor. Im Internet wie im Fernseh-Talk sind alle Meinungen gleichermaßen möglich, Sinnangebote mehr denn je auf dem Markt. Im Gewirr der Stimmen zu einer eigenen Meinung zu finden und zu ihr zu stehen: auch ein Balanceakt – voller Gefahren, sich zwischen alle Stühle zu setzen.“

Im Hintergrund standen wieder die soziologischen Wahrnehmungen der Gegenwart, insbesondere ein schon etwas älterer Gedanken-gang Ulrich Becks, der – ein Kandinsky-Zitat aus dem Jahr 1927 aufnehmend – den Wechsel von der „einfachen, industriellen“ in die „reflexive Moderne“ als Umbruch des „Zeitalters des *entweder-oder*“ (19. Jahrhundert) zum „Zeitalter des *und*“ (die von Kandinsky dem 20. Jahrhundert zugeordnete Charakteristik und nun in das 21. Jahrhundert mitzunehmende Aufgabe) kennzeichnete³: „Dort: Trennung, Spezialisierung, das Bemühen um Eindeutigkeit, Berechenbarkeit der Welt – hier: Nebeneinander, Vielheit, Ungewißheit, die Frage nach dem Zusammenhang, Zusammenhalt, das Experiment des Austausches, des ausgeschlossenen Dritten, Synthese, Ambivalenz“⁴. Das *und* als produktive Kategorie, als zu gestaltende Aufgabe zu begreifen, um weder kritiklos mitzuschwimmen im herrschenden Strom noch auszusteigen in einen gegenmodernen Fundamentalismus, war der aufklärerische Impuls unseres Versuchs einer zeitgenössischen politischen Predigt. Entsprechend bildete eine „Meditation über das *und*“ in Verbindung mit dem neueren Gesangbuchlied Kurt Martis „Manchmal kennen wir Gottes Willen, manchmal kennen wir nichts. Erleuchte uns Herr, wenn die Fragen kommen“ eine alle drei Gottesdienste verbindende liturgische Konstante:

„Meditation über das *und*

Entweder – oder –
 So hat sich früher unser Leben sortiert.
 Heute leben wir im Zeitalter des *und*.
 Scheinbar Widersprüchliches muß zusammengedacht,
 muß zusammengebracht werden.

³ Ulrich Beck, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a. M. 1993.

⁴ Ebd., S. 9.

Wir müssen vereinen:
Beruf und Familie
Genuß und Verzicht
Erinnern und Vergessen
Fordern und Fördern
Freiheit geben und Grenzen setzen
Eigenliebe und Verantwortung.
Das *und* gibt uns Freiheit –
Freiheit für beide Seiten –
aber es beschwert uns auch.
Wie können wir unterscheiden
zwischen dem hilfreichen *und*
und einem falschen *und*,
das uns blind macht für die Situationen,
in denen wir uns entscheiden müssen
für das eine und gegen das andere?
Erleuchte uns Herr, wenn die Fragen kommen!“

In unseren einleitenden gemeinsamen Überlegungen hieß es dann weiter:

„Hinter jedem ‚und‘ steht der Balanceakt – wie soll das ‚und‘ gelebt werden können? Und wo ist das ‚und‘ ein ideologisches ‚und‘, das uns den klaren Blick vernebelt, und wo ist es ein zum Leben hilfreiches ‚und‘?

Wir möchten uns mit der Predigtreihe drei zentralen Konfliktfeldern unseres Lebens annehmen, in denen wir uns schwertun, das produktive ‚und‘ zu finden, und sie mit der Weisheit beleuchten, die aus den biblischen Texten zu uns kommt.

Heute soll es um das ‚große Spiel um das Geld‘ gehen und unseren Versuch, zur Balance zwischen ökonomischer Vernunft und sozialer Einstellung zu finden. In 14 Tagen betrachten wir das Konfliktfeld zwischen Glaube und Wissenschaft und suchen die Balance zwischen Vertrauen und Verstehen (Lukas 7,24-35: Das Gleichnis von den spielenden Kindern). Und am Bußtag geht es um unsere Einstellung zur Widersprüchlichkeit unseres Lebens und die Balance zwischen positivem Denken und notwendiger Kritik (Matthäus 6,25-34: Von Vögeln, Lilien und der Sorge).“

Mein Part war der erste Gottesdienst der Reihe zum Thema „Das große Spiel um das Geld“. Heute wirkt die Themenformulierung fast schon anachronistisch, weil der große Börsenrausch schon wieder vorbei ist und nicht mehr wie noch vor fünf Jahren zum überraschend weit in die Mittelschichten hineinragenden Alltagsdiskurs gehört. Gleichwohl beherrschen uns in den Medien nach wie vor mit einer alltäglichen Bedeutungsevidenz die Börsennachrichten, die von den hinter ihnen stehenden Wirklichkeiten völlig abgetrennte Zahlen-Botschaften verbreiten. Der Macht, mit der „ökonomische Vernunft“ neoliberal ausgedeutet und damit in einem Gegensatz zu einer auf solidarische Strukturen setzenden Sozialpolitik stehend gesehen wurde, galt der damalige Versuch um das *und*, das die Einheit von ökonomischer Vernunft und sozialer Einstellung behauptet. Heute, da alles so aus der Balance gebracht ist, dass der gesellschaftliche Zerfall bewußt angesteuert wird, würde ich einen solchen Versuch kaum noch unter die Überschrift „Balanceakte“ stellen. Uneindeutigkeiten aber bestimmen uns nach wie vor, wie die widersprüchlichen Verhaltensweisen und Stellungnahmen beispielsweise zu den Ein-Euro-Jobs zeigen. Insofern halte ich den damaligen Versuch nach wie vor für aktuell, auf dem Gebiet der Auseinandersetzung mit der Ökonomie durch die Uneindeutigkeiten hindurch, biblisch belehrt, zu einer Einstellungs- und Verhaltensklärung zu kommen.

Bei der Predigtarbeit zu Lukas 19 hatte ich mich leiten lassen von Dietrich Schirmers Textauslegung in Kuno Füssels und Franz Segbers „Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie“⁵.

⁵ Dietrich Schirmer, „Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast“ (Lk 19,21). Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis; in: K. Füssel/F. Segbers (Hg), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern/Salzburg 1995, S. 179-186.

Das große Spiel um das Geld
Ein Balanceakt zwischen ökonomischer Vernunft
und sozialer Einstellung
(Predigt über Lukas 19,11-27)

Erinnern Sie sich an Montag, den 13. März? Ich mußte an diesem Tag von früh morgens bis in den späten Nachmittag mit dem Auto unterwegs sein. Die Zeit vertrieb ich mir, indem ich im Autoradio den Nachrichtenkanal NDR 4 hörte. Ein einziges Ereignis beherrschte diesen Tag, stündlich gab es neue Nachrichten über dieses Ereignis, veränderte sich der Stand der Dinge. Eine Nation im Info-Fieber.

Worum ging es? Eine große Katastrophe – war da nicht das Bahnunglück von Köln? – mit der Hoffnung von Stunde zu Stunde, daß doch noch mehr Menschen überlebt haben und gerettet werden können? Die Live-Berichterstattung von einer politischen Konferenz, die die Welt dem Frieden näher bringen kann? Ein hoher Staatsbesuch? Ein Sportskandal? Weit gefehlt. Das Ereignis, das die Nachrichten-Welt so total in seinen Bann geschlagen hat, war der Börsengang der Siemens-Tochter Infineon. Wer kriegt den Zuschlag unter den zigtausend Bewerbern um die ersten Aktien? Und wohin steigt die Infineon-Aktie an diesem Tag? Wie hoch wird der Gewinn sein, wenn einen das Losglück ereilt hat?

Mir selbst war diese Aufgeregtheit um Infineon – was produzieren die eigentlich? – fremd. Und ich wunderte mich zutiefst über diese Prioritätensetzung des Nachrichtenkanals. Doch dann erfuhr ich, daß selbst im eigenen Bekanntenkreis Leute waren, die gewillt waren, einen Kredit aufzunehmen, um am Infineon-Spiel beteiligt zu sein. Und die mit einer solchen Selbstverständlichkeit mitspielten, daß man selbst das Gefühl bekam, man handelt unverantwortlich im Umgang mit dem Geld, wenn man nichts Richtiges daraus macht.

Man wird zum weltfremden Ignoranten, wenn man bei der Tageschau unaufmerksam wird, wenn die steigenden und fallenden Zahlen von DAX und NEMAX, DOW JONES und NASDAQ verkündet werden. Keine Nachrichtensendung vergeht mehr ohne die Live-

Schaltung zur Börse; keine Zeitung verzichtet mehr auf die Geldanlagenspalte, selbst die einst alternative TAZ nicht. Die Welt im Spielrausch, obwohl alle wissen, daß es ein gefährliches Spiel ist, wenn der zirkulierende Reichtum immer weniger mit dem realen Wirtschaftsprozeß zu tun hat und die hinter den Börsenzahlen stehenden Lebensschicksale immer mehr verblassen. Dabei kann man den einzelnen Spielern nicht einmal ihre Spielleidenschaft vorwerfen. Denn zwingt nicht die allgemeine Umgestaltung unserer Welt geradezu zur Beteiligung am Spiel um das große Geld? Wenn immer mehr soziale Kosten auf die privaten Leistungen umgewälzt werden, die privaten Einkommenschancen aber zu gering sind, um allen neuen Zumutungen gerecht werden zu können? Ist der neue Zugang zum Geld für die vielen Kleinaktionäre nicht eine begrüßenswerte demokratische Chance? So muß es nicht wundern, daß die kritischen Töne zum großen Spiel um das Geld nicht gerade sehr zahlreich und eher leise sind.

Es kann uns nicht wohl bei der ganzen Sache sein, aber haben wir ein Recht zur Kritik, wenn alle Welt mit zum Teil guten Gründen von der Richtigkeit des Börsenspiels überzeugt ist? Ein Balanceakt. Was heißt es heute, verantwortlich mit dem Geld umzugehen? Was heißt es, verantwortlich zu wirtschaften, für uns als Privatmenschen, als Gemeinde und als Kirche? Ist die Beteiligung am großen Spiel insgesamt unverantwortlich? Oder kann es unverantwortlich sein, Gewinnchancen auszuschlagen, wenn mit dem gewonnenen Geld Gutes weiterfinanziert werden kann, das sonst am Geldmangel sterben würde? Gibt es ethische Grenzen im Spiel um das Geld? Ist schon der Zins eine Überschreitung der Grenze oder erst der Erwerb bestimmter Aktien?

Viele offene Fragen, in denen wir stehen und in denen wir zu Handlungsentscheidungen kommen müssen. Hilft uns die Bibel in diesen Fragen?

Mir fällt sofort ein biblischer Text ein, in dem es um den verantwortlichen Umgang mit dem Geld geht: das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden. Wir finden es zweimal im Neuen Testament: im Matthäus- und im Lukasevangelium. Da Lukas dafür bekannt ist, daß in seinem Evangelium mehr als in den anderen das Spannungsver-

hältnis von Reichen und Armen, also die ökonomisch-soziale Dimension, im Vordergrund steht, halte ich mich an Lukas. Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden steht hier im 19. Kapitel, 11-27. Zuvor erzählt Lukas die Geschichte vom Oberzöllner Zachäus, der in der Begegnung mit Jesus beschließt, die Hälfte seines Besitzes den Armen zu geben und das am Zoll erpreßte Geld vierfach zurückzuzahlen. Ihm sagt Jesus: „Heute ist diesem Haus Heil widerfahren, wie denn auch er ein Sohn Abrahams ist. Denn der Sohn des Menschen ist gekommen, um das Verlorene zu suchen und zu retten.“ V. 11 schließt hier an und fährt fort:

„Als sie aber dies hörten, fuhr er fort und sagte ein Gleichnis, weil er nahe bei Jerusalem war und sie meinten, das Reich Gottes werde sofort sichtbar werden. Er sagte also: Ein Mann von vornehmer Art begab sich in ein fernes Land, um sich ein Reich zu erwerben und (dann) zurückzukehren. Er rief aber zehn seiner Knechte, gab ihnen zehn Pfunde und sagte zu ihnen: Treibet Handel, während ich fort bin! Seine Mitbürger jedoch hassten ihn, schickten eine Gesandtschaft hinter ihm her und ließen sagen: Wir wollen nicht, dass dieser über uns König werde.

Und es begab sich, als er wiederkam, nachdem er sich das Reich erworben hatte, da ließ er die Knechte, denen er das Geld gegeben hatte, zu sich rufen, um zu erfahren, was jeder bei seinen Geschäften gewonnen habe. Da kam der erste und sagte: Herr, dein Pfund hat zehn Pfunde hinzu erworben. Und er sprach zu ihm: Recht so, du guter Knecht! Weil du in etwas ganz Geringem treu gewesen bist, sollst du über zehn Städte Macht haben. Und der zweite kam und sagte: Dein Pfund, Herr, hat fünf Pfunde eingebracht. Er sprach aber auch zu diesem: Und du sei über fünf Städte eingesetzt! Und der andre kam und sagte: Herr, siehe, da ist dein Pfund, das ich in einem Schweiß Tuch verwahrt hielt. Denn ich fürchtete dich, weil du ein harter Mensch bist; du nimmst, was du nicht hingelegt hast, und erntest, was du nicht gesät hast. Er sprach zu ihm: Aus deinem Munde will ich dir das Urteil sprechen, du böser Knecht! Du wusstest, dass ich ein harter Mensch bin, dass ich nehme, was ich nicht hingelegt habe, und ernte, was ich nicht gesät habe? Und warum hast du mein Geld nicht auf die Bank gegeben? Dann hätte ich es bei meiner Rückkehr mit Zinsen eingefordert. Und zu den Dabeistehenden sprach er: Nehmet ihm das Pfund weg und gebet es dem, der die zehn Pfunde hat! Und sie sagten zu ihm: Herr, er hat (schon) zehn Pfunde. – Ich sage euch: Jedem, der hat, wird gegeben werden; dem aber, der nicht

hat, wird auch das genommen werden, was er hat. Doch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich über sie König würde, führet hierher und machet sie vor meinen Augen nieder!“

Ein hartes Gleichnis. Ein Gleichnis mit einer klaren Botschaft: Der Rubel muß rollen. Geld ist dazu da, um Geschäfte zu machen. Wer das Geld einsetzt, um Gewinn zu erzielen, wird im Verhältnis zur Höhe des Gewinns belohnt. Wer das Geld nur verwahrt, wird bestraft.

Das Gleichnis bekräftigt eine Alltagsweisheit: Wer reich ist, wird immer reicher, wer arm ist, immer ärmer. Wer hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird auch das noch genommen werden, was er hat. Kann Jesus das wirklich gemeint haben? Kann es wirklich die Botschaft des Gleichnisses sein, uns nicht nur beim Gang in die Aktienspekulation moralisch zu entlasten, sondern uns geradezu in das Aktienspiel zu treiben? Es fällt schwer, in dem machtbesessenen, seine politischen Gegner aus dem Weg räumenden Herrn, diesem Inbegriff eines tyrannischen Finanzkapitalisten, der nimmt, was er nicht hingelegt hat, und erntet, was er nicht gesät hat, ein Bild für Gott zu sehen. Doch es gibt an einem nichts zu rütteln: Die Negativgestalt in dieser Gleichnisgeschichte ist der Knecht, der nichts mit dem anvertrauten Geld macht, der es nicht einmal konservativ zur Bank bringt, sondern es einfach bei sich verwahrt.

Eine Lösung für dieses Problem ist, die Bildseite des Gleichnisses nicht ernst zu nehmen, sondern seine Botschaft auf ganz andere Bereiche unseres Lebens zu beziehen. Wenn wir mit unseren Pfunden, unseren starken Seiten nicht wuchern, wenn wir aus unseren Talenten, aus den uns geschenkten Fähigkeiten und Gaben, aus dem uns anvertrauten Evangelium nichts machen, dann veruntreuen wir unseren Auftrag. Aber die Bildseite des Gleichnisses mit diesem harten Herrn ist so massiv, daß ein solcher Übertragungsversuch auf zu leichten Füßen daherkommt. So ist das Gleichnis in der Auslegungsgeschichte denn auch immer wieder in seiner Bildseite ernst genommen worden – mit verheerenden Folgen: Vom guten Gewissen für bedingungslose Reichumsvermehrung bis zur Rechtfertigung für Verfolgungen von Juden, den angeblichen Feinden aus dem letzten Satz, die sich der Königsherrschaft Christi verschließen.

Noch einmal: Wer ist der harte Herr, der Herr Hochwohlgeboren, der seine Untergebenen antreibt, Gewinn einzufahren und der sich über das Zinsverbot der Thora für fromme Juden so anstößig hinwegsetzt? Den Zeitgenossen des Lukas war möglicherweise ein solcher Herr noch bekannt. Beim jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus findet sich die Geschichte von Archelaus aus der Zeit um Jesu Geburt. Archelaus, der älteste Sohn von Herodes I., war von diesem testamentarisch zu seinem Nachfolger bestimmt worden, doch er mußte sich dazu das Placet von Kaiser Augustus in Rom einholen. Kurz vor seiner Abreise nach Rom gab es in Jerusalem beim Passahfest einen Aufstand gegen Archelaus. Brutal ließ er den Aufstand niedermetzeln, 3000 Pilger fanden im Tempelbezirk den Tod. Er fuhr dann nach Rom, ebenso aber auch eine Delegation von Stadträten aus Judäa, die bei Augustus gegen Archelaus vorsprachen. Der Einspruch war vergeblich; Archelaus wurde König und drangsalierte und beutete sein Volk neun Jahre lang aus, wie es nur ging. Josephus nennt ihn einen rohen und tyrannischen Herrscher. Und solch eine Archelaus-Geschichte soll uns als Bild für Gottes Handeln dienen?

Es macht mehr Sinn, das Gleichnis in einen Zusammenhang mit der vorausgehenden Zachäus-Geschichte und der bei Lukas folgenden Erzählung von Jesu Einzug in Jerusalem auf einem Eselsfüllen zu stellen. Der harte Herr ist dann eindeutig ein Gegenbild zu Zachäus, der sein Vermögen teilen und unlauteren Geschäften abschwören will. Und er ist auch ein Gegenbild zu dem so ganz anderen König Jesus von Nazareth mit den Herrschaftszeichen der Armut. Wenn der Tyrann aber das bewußte Gegenbild ist, und zwar ohne Brechung im gesamten Gleichnis, dann ist der kritisierte Knecht die Person im Gleichnis, dessen Bewertung sich gleichfalls umkehren muß, diesmal vom Negativen ins Positive. In dieser Betrachtungsweise können wir über ihn sagen: Er ist der einzige, der offen ausspricht, was gespielt wird: Der Herr ist hart und nimmt, was er nicht hingelegt hat, und erntet, was er nicht gesät hat. Er ist der einzige, der zugibt, daß er das hat, was man vor einem solchen harten Herrn haben muß: Angst. Ihn treibt aber überraschenderweise seine Angst nicht dazu, beim bösen Spiel mitzuspielen, sondern er hat den Mut, öffentlich zu seiner Angst zu stehen und zu seiner Verweigerung.

Eine Rechtfertigungsgeschichte für eine bedingungslose Reichtumspolitik ist das Gleichnis mit Sicherheit nicht. Trotzdem bleibt es rätselhaft, warum am Ende kein anderes „ich sage euch“ steht, warum wir keine klarere Interpretation bekommen, wie wir das Gleichnis verstehen können, denn das erzählte „ich sage euch“ ist nicht die Stimme Jesu, sondern noch die des tyrannischen Herrn. Ich möchte den Sinn in dieser harten Erzählweise darin sehen, daß Lukas uns vor Illusionen bewahren will. Es klingt zu schön, die Geschichte von der Umkehr des Zachäus und dem Jubel des Volkes beim Einzug in Jerusalem, bei dem noch keine dunkle Wolke am Horizont zu sehen ist. Beides darf nicht kleingeredet werden, aber wir dürfen darüber den Blick nicht für die Wirklichkeit verlieren, in der wir immer noch leben. Das Gleichnis führt uns in aller Härte diese Wirklichkeit vor Augen. Es gilt trotz aller Hoffnungszeichen für die Armen: Wer hat, dem wird gegeben, und wer nicht hat, dem wird auch das noch genommen, was er hat. Unsere Hoffnung wird dann wirkliche Hoffnung, wenn wir nicht abheben, sondern wenn sie der illusionslosen Wahrnehmung der Wirklichkeit standhält.

Eine klare Antwort auf die Ausgangsfragen nach einer verantwortlichen Geldpolitik haben wir damit, glaube ich, noch nicht. Solche Antworten müssen wir wohl eher in der Spur der Zachäus-Geschichte suchen. Und doch hat das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden einen ökonomisch erhellenden Charakter. Ich möchte es so verstehen: Das Gleichnis sagt uns: Wir können nicht mehr ohne Argwohn auf ein Geschäft blicken, bei dem es, wie der erste, erfolgreiche Knecht sagt, so scheint, daß das Geld ganz harmlos von selbst mehr Geld erarbeitet. Es ist eine harte, tyrannische Wirklichkeit, in der die Geldverteilungskämpfe ablaufen. Eine Balance im Umgang mit dieser Wirklichkeit finden wir dann, wenn wir uns unsere mit der gegenwärtigen Ökonomie verbundenen Ängste eingestehen und unsere Ängste nicht in Anpassung an die herrschenden Spiele umsetzen, sondern in hartnäckiges Nachfragen, welche Wirklichkeit hinter dem schönen Schein des leichten und schnellen Geldes steht. Und für diese Wirklichkeit haben wir ein Beurteilungskriterium: „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor deinem Gott“, der Wochenspruch (Micha 6,8).

Soweit die Predigt aus dem Jahr 2000. Der entscheidende Differenzpunkt in der Auslegung dieses Gleichnisses ist die Frage, wessen Stimme man das „ich sage euch“ zuordnet. Darin gleicht es einem gleichermaßen auf den ersten Blick ambivalenten biblischen Text, mit dessen Auslegung sich Otto Meyer intensiv beschäftigt hat⁶: Genesis 22, die Geschichte von Abrahams Versuchung. Wie in der Abraham-Geschichte zu fragen ist, wessen Stimme Abraham den Auftrag gibt, seinen Sohn zu opfern, und die schwierige Aufgabe zu bewältigen ist, durch die Ambivalenzen des Textes hindurch Gott eindeutig als den zu identifizieren, der das Ende aller Opfer will, so ist das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden bei Lukas gegen den Strich seiner Parallelstruktur zu sonstigen Gleichniserzählungen zu lesen und an der Negativfigur der Erzähllogik (der „böse Knecht“) die Position der Ökonomie- und Herrschaftskritik zu gewinnen.

Auf diese Weise schult das kurz vor dem Einzug in Jerusalem erzählte Gleichnis für die Ambivalenz der Königsrolle und öffnet die Augen für die Andersartigkeit des Königs auf dem Eselsfüllen. Die Beschäftigung mit dieser Art biblischer Erzählung übt ein in den Umgang mit Ambivalenzen und läßt eine widersprüchliche Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang betrachten. Gemäß der Maxime, dass nur wer sich ändert, sich treu bleibt, kommt der Wunsch nach Beharrlichkeit nicht an den soziologisch reflektierten heutigen Zerfallsprozessen von Eindeutigkeiten vorbei, sondern hat sich ihnen zu stellen, wenn er die Gegenwart treffen will. Ambivalenz und Beharrlichkeit sind kein Gegensatz.

⁶ Nachzulesen in: Die Kreuzigung des Messias oder Der Gott, der keine Opfer will. Bibelarbeit zu Genesis 22; in: Institut für Theologie und Politik (Hg.), Der gekreuzigte Messias und die Erwartung vom Lad der Freiheit. Christologie im Kontext der Globalisierung, Münster 2004, S. 175-189.

SUSANNE VON IMHOFF¹

BEHARRLICH FÜR DAS LEBEN!

EIN GEBURTSTAGSBRIEF AN DICH, OTTO,
ZU DEINEM 70. GEBURTSTAG.

„Beharrlich gegen die Macht“, dieser Titel kennzeichnet Deine Zeit in der ESG Münster. Es beschreibt bis heute Dein Engagement in Politik und Theologie.

„Beharrlich für das Leben“, so erlebe ich Dich, wenn sich unsere Wege kreuzen. Es gibt viel Verbindendes durch meine Arbeit damals in der ESG Heidelberg, durch den politischen und persönlichen Veränderungsprozess, der damals begann und sich bis heute fortsetzt. Ich will davon erzählen.

Es war eine spannende Zeit des Aufbruches, der politischen Neuorientierung in Folge der Studentenbewegung. Es gab Auf- und Umbrüche in Köpfen und Herzen, in der politischen, gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und theologischen Welt. Widerstand und Proteste gegen verkrustete Strukturen prägten unseren Alltag und den vieler Studentinnen und Studenten.

Unter dem Stichwort „Keine Macht den Mächtigen“ wurden Vorlesungen bestreikt, Studieninhalte kritisiert. Die politische und staatliche Orientierung in Deutschland führte zu Protesten und Kontroversen.

Neuaufbrüche in den sozialen Bewegungen zogen viele Menschen an. Sie engagierten sich z. B. in alternativen Kinderläden. Durch Ver-

¹ Ehemals ESG Heidelberg und nach vielen Zwischenstationen heute Vietze / Gorleben

änderung der Pädagogik, aber auch der eigenen, gelernten autoritären Haltungen sollte größere Freiheit geschaffen werden für die Kinder, um so Zukunft zu verändern. Das Konzept der „antiautoritären Erziehung“ gab viele neue Anstöße, führte aber auch zu massiven Konflikten um Inhalte und ihre praktische Umsetzung.

Das Verhältnis von Männern und Frauen wurde durch die Frauen einer kritischen Bestandsaufnahme unterzogen. Frauen kämpften um mehr Freiheit und Selbstbestimmung.

Protestveranstaltungen gegen Fahrpreiserhöhungen in Heidelberg und anderswo brachten viele tausend Menschen auf die Straße und führten zu massiven Polizeieinsätzen. Ich erlebte die ersten Einkesselungen Protestierender durch die Polizei und die Schlagstockeinsätze – und – mein Entsetzen, dass dies Unrecht in meinem Land geschah. Bis heute höre ich noch die Hubschrauber über dem engen Neckartal kreisen. Tagelang geschah dies, um die protestierende Menge einzuschüchtern – Tag und Nacht.

Aufbruch und Widerstand gegen autoritäre Handlungs- und Denkstrukturen, das war nicht nur Theorie. Es führte zu starken Veränderungen unseres politischen Denkens und Handelns, unseres privaten Lebens.

Während der Studentenbewegung waren viele der früheren Gemeinderäte in linke politische Gruppen gewechselt. „ESG-Gemeinde“ musste neu aufgebaut werden.

Heidelberg ist in Baden-Württemberg die Universität mit den meisten ausländischen Studierenden. Begleitung und Hilfe für diese Menschen war ein Teil der Aufgaben in der ESG. Welchen Reichtum, aber auch welche Konfrontationen mit anderer kultureller und politischer Realität brachten die ausländischen Studierenden mit, die in unserem Haus lebten oder sich trafen, Menschen aus Südafrika, Palästina, Israel, aus Iran, Syrien, Indien, aus Vietnam, der Türkei, und vielen anderen Ländern. Wir feierten die schönsten Feste, erlebten gemeinsam den Reichtum der unterschiedlichen Kulturen.

Andererseits wurden wir Deutschen mit neuen, fremden politischen, theologischen und gesellschaftlichen Auffassungen und Erwartungen konfrontiert. Die „Theologie der Befreiung“ spielte eine große Rolle. Viele der ausländischen Studierenden waren Flüchtlinge, geflohen vor autoritären Regimes, wie z. B. dem Pinochet-Regime in Chile, dem rassistischen Apartheid-Regime in Südafrika, aus Vietnam

oder dem damals schon so gefährlichen „Nahen Osten“ mit den Konflikten zwischen Israel und den Palästinensern. Viele waren vor der Repression in ihren Heimatländern geflohen, suchten Schutz und Hilfe.

Endlose Verhandlungen mit der Ausländerbehörde um Asylfragen mussten geführt, Stipendien vermittelt werden. Wir versuchten Hilfe zu leisten für die, die in der Fremde keine Wurzeln schlagen konnten, denen das Exil die Lebenskraft raubte, die sich mit ihren Lebensgewohnheiten in diesem – unserem – fremden Land nur schwer zurecht fanden. Multikulturelles Zusammenleben war auch uns Deutschen eher fremd. Es brauchte viel Offenheit und Bereitschaft, sich auf Fremde einzulassen. Oft erlebten wir die eigene Begrenztheit und die Grenzen der Anderen.

Diese Begegnungen brachten für uns die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit Gewalt, Krieg und Verfolgung. Wir erfuhren von der Beteiligung deutscher, westlicher Politik an solchen Verhältnissen. Imperialismus und Faschismus und deren Auswirkungen erlebten wir direkt durch das Zusammenleben mit Menschen aus diesen Ländern.

Diese Erfahrungen forderten eigene, politische Positionierungen, praktische Solidarität und politisches Handeln im eigenen Land, das häufig aus eigenem, ökonomischem Interesse zu Repressionen mit beigetragen hat.

Die Zeit des Faschismus in Deutschland und das Verschweigen / Verdrängen des begangenen Grauens und der entstandenen Schuld hat sich für mich und viele andere mit diesen Ereignissen verbunden. „Nie wieder Krieg, nie wieder Faschismus“, das war – und ist – für viele kein Schlagwort, sondern führte zu der Praxis „der Beharrlichkeit gegen die Macht“. Es ging um politische, geschichtliche und theologische Fragen, um das Bemühen, die eigene Praxis zu erneuern, Kirche zu verändern, dem Unrecht entgegen zu treten, Verfolgte zu schützen und dem Recht Gehör zu verschaffen. Die schrecklichen Verbrechen des Gift- und Bombenkriegs der USA und der südvietnamesischen Machteliten gegen das eigene Volk brachte uns auf die Straßen.

Und immer wieder gab es das Gefühl, alles ist nur ein Tropfen auf den heißen Stein. Trotz des Drucks aus der Kirchenleitung und der politischen Welt gingen wir weiter unseren, oft auch innerhalb der

ESG umstrittenen Weg unter der Maxime: Da, wo ich bin, da kann ich – mit anderen – etwas bewegen, soweit das möglich ist. Oft konnten wir dies. All zu oft war die Kraft nicht ausreichend. Wenn ich heute im Rückblick in die Pädagogik, in die Theologie, in die kirchlichen Institutionen, in die Gesetzgebung und in viele andere Bereiche sehe, stelle ich fest, dass vieles, was wir wollten, wirksam geworden ist, das auch bis heute Bestand hat, teilweise auch schon wieder obsolet geworden ist. Aber vieles Wichtige, wie z. B. ein liberales, menschliches Ausländergesetz, ist bis heute nicht durchgesetzt worden. Hier hat sich die Lage im Gegenteil verschlechtert.

In der Heidelberger Zeit war ich auch auf einer Demonstration gegen das Atomkraftwerk Biblis. Hier begegnete mir zum ersten Mal konkret die Atomfrage. Damals wusste ich nicht, dass dieser Problemkomplex mein Leben so stark beeinflussen und bestimmen würde, wie dies dann geschah.

Das Ende meiner ESG-Karriere 1976 als eine der wenigen Frauen in einem Studentenpfarramt und als Sozialpädagogin auf einer Studentenpfarrstelle war gekennzeichnet durch massive Konflikte der ESG mit Kirchenleitung und konservativen Kirchengruppen. Vorgeworfen wurde der ESG ihre politische Linksorientierung, die Ausländerarbeit, die Unterstützung von palästinensischen Gruppen als Antisemitismus. Das „Eigentliche“ des Christlichen wurde vermisst, was auch immer dies sein sollte. Der Ausspruch des damaligen badischen Landesbischofs Heidland ist mir immer noch im Ohr: „Diese ESG ist viel zu politisch, hier muss wieder ein Theologe her.“ Und aus seiner Sicht hatte er Recht, gegen solche „Theologie“ bezogen wir Position. Mein Zeitvertrag wurde nicht verlängert.

Ich ging danach nach Lübeck und übernahm dort die Leitung eines Wohnprojektes für 12–18-jährige Mädchen. Nach 4 Jahren wechselte ich in die „Offene Jugendarbeit“ einer Kirchengemeinde in Norderstedt bei Hamburg.

Es war die Zeit massiver Proteste der Friedensbewegung gegen die atomare Aufrüstung. Die drohende Gefahr durch die wachsende Spannung zwischen Ost und West machte vielen Menschen Angst.

An unterschiedlichen Orten hatten sich Frauengruppen gebildet. „Frauen für den Frieden“ nannten sich die einen, „Frauen gegen

Krieg und Militarismus“ hießen die anderen. Noch viele andere arbeiteten gegen die drohende Atomkriegsgefahr.

Wir waren fünf Frauen, die versuchten, die Zersplitterung zu beenden. Das gelang trotz vieler Schwierigkeiten. Es entstand ein bundesweites Netz. Mit kleinsten bis großen Aktionen wurde diese Frauenbewegung „Frauen gegen Krieg und Militarismus – Frauen für den Frieden“ ein aktiver Teil der Friedensbewegung und warnte vor der Gefahr eines atomaren Krieges durch die Ost-West-Konfrontation. Wir protestierten gegen die Einbindung von Frauen in das Militär, lernten die Gefahr der atomaren Rüstung, aber auch die Gefahr der angeblich „friedlichen“ Atomenergienutzung kennen. Protestaktionen in Brokdorf, Itzehoe und an vielen anderen Orten fanden statt.

Die Platzbesetzung der Bohrstelle 1004 in Gorleben vor genau 25 Jahren. Nach der Räumung in Gorleben wurde in Hamburg die Petrikerche besetzt. Das waren einige Stationen neben der beruflichen Tätigkeit.

Zur Platzbesetzung von 1004 bin ich mit Jugendlichen nach Gorleben gefahren. Es waren nur einige Tage, aber es war eine Reise in eine andere Welt, in ein neues Land, in die Republik „Freies Wendland“. So viel Lebendigkeit, Mut, auch Angst vor der kommenden Räumung und der Wunsch nach einem anderen, freieren, selbstbestimmteren Leben waren sichtbar und spürbar. Utopie wurde gelebt in einem engen und dichten Miteinander der Menschen, und ich lernte die Kraft der Gewaltfreiheit kennen.

Es war mein erster Kontakt zu dem Landkreis, der heute Heimat für mich geworden ist. Die Begegnung mit dem Wendland, mit den Menschen hier, veränderte mein Leben. Sie verteidigten ihr Recht auf Leben, Freiheit, Gesundheit, ihr Recht auf unverseuchte Böden und ihr Recht auf ihr Leben und Arbeit als Landwirte, als hier Arbeitende gegen eine mächtige Atomlobby und den Staat, der diese Lobby schützt.

Als das Hüttendorf geräumt wurde im Wald bei Gorleben, da fiel die Maske. Die Fratze einer über Menschen und deren Leben hinweggehenden Macht wurde sichtbar und fühlbar, wie in Brokdorf. Die Demokratie wurde zur Farce. Der Staat stellte sich gegen seine Bürger. Er schützte eines der mächtigsten Wirtschaftskartelle weltweit. Leben und Freiheit, Sicherheit von Menschen und deren Le-

benswelt waren – und sind – diesen Geld- und Machtgierigen völlig einerlei. Der Wahn von der Beherrschbarkeit der Atomenergie und deren Profit bestimmt bis heute das Denken und Handeln vieler, die in Wirtschaft und Politik das Sagen haben. Dabei weiß weltweit niemand wohin mit den lebensgefährlichen, hochradioaktiven, schwach- und mittelaktiven Restmaterialien. Es wird zwischen-gelagert! Zwischen was???

Nach 25 Jahren trafen sich vor einigen Wochen Menschen im Wald bei Gorleben und hörten noch einmal Protokollnotizen aus dieser „Freien Republik Wendland“. Wir kennen uns aus dem bis heute lebendigen Widerstand, von Aktionen, Mahnwachen, den Gottesdiensten an den Gorlebenkreuzen. Viele waren dabei bei dieser brutalen Räumungsaktion der Polizei. Und ich werde die Worte von Lilo Wollny, sie war später Bundestagabgeordnete für die Grünen, nicht vergessen, die bei der Räumung sinngemäß sagte: Sie können unsere Hütten zerschlagen, unsere Bauten zerstören, aber nicht die Erfahrung der Kraft und Gemeinsamkeit unseres Zusammenlebens hier.

Immer mehr Menschen auch in den Kirchen setzten ihr Nein gegen die Nutzung der Atomkraft. Als Synodale der Nordelbischen Kirche und Mitglied der Gruppe „Solidarische Kirche“ konnte ich mitwirken an der Durchsetzung des ersten kirchlichen Synodenbeschlusses gegen die Nutzung der Atomenergie. Inzwischen haben auch andere Kirchen und die EKD solche Beschlüsse gefasst.

Der Kampf gegen Gorleben geht weiter. Der Ministerpräsident Ernst Albrecht musste damals zugeben, dass ein Endlager in Gorleben derzeit nicht durchsetzbar sei. Dies war jedoch nur eine Zwischenetappe. Der Versuch der Mächtigen, sich mit ihren Plänen und Wünschen nach weiterer Nutzung der Atomenergie durchzusetzen, das „Endlager Gorleben“ fertig zu stellen und in Betrieb zu nehmen, hat nie aufgehört.

Als die Anfrage zu diesem Buchbeitrag kam und ich den Titel sah, da wurde mir klar, dass ein Teil meiner Praxis der „Beharrlichkeit gegen Macht“ der beharrliche Widerstand gegen die weitere Nutzung der Atomkraft ist, in dem ich mich mit so vielen Menschen verbunden weiß.

Der andere Teil ist der der Beratungsarbeit in der hiesigen Evangelischen Ehe-, Lebens- und Erziehungsberatungsstelle. Hier geht es ja darum, Menschen in unterschiedlichsten, meist konflikthaften Lebenslagen darin zu unterstützen, Wege aus Krisen zu finden, den eigenen Willen, den Mut und die Fähigkeit des eigenen Lebens wiederzufinden und damit Freiheit zu erlangen. In dieser Freiheit entwickeln Menschen so ungeahnte Kräfte für das, was ihr Leben ausmacht. Immer wieder staune ich, und bin voller Ehrfurcht vor dem, was geschehen kann, wenn Menschen sich ihrer Freiheit bewusst werden, welche Kraft dies bedeutet.

Dieses Staunen ist auch immer wieder da, wenn ich den Weg der Menschen, die diesen Widerstand hier in Gorleben leisten, erlebe und mitlebe.

Es ist Juni. Ich sitze im Garten in Vietze. Es blüht in allen Farben. Die Fingerhüte stehen in voller Pracht. Heute ist trotz des kühlen Wetters die erste Seerose aufgegangen. Die gelben Lilien werden von Libellen umschwärmt. Nachtigallen und Frösche geben herrliche Konzerte. Heute Morgen hörte ich die Pirole. Die Elbe ist 5 Minuten entfernt, der lebendige Fluss, dessen Wassermassen vor einigen Jahren die große Flut und viel Bedrohung brachten.

6 km Luftlinie von hier liegt Gorleben – an der Elbe. 1 km von Gorleben entfernt im Wald befindet sich der Brand- und Schandfleck der Gorlebenanlagen, das Zwischenlager rechts an der Straße nach Gedelitz. Die niedrigere Halle steht voll mit Fässern voll schwach- und mittelaktivem Abfall. Dahinter liegt, und zwar oberirdisch, die höhere Halle mit inzwischen etwa 40 Castorbehältern, gefüllt mit hochradioaktivem Atommüll aus La Hague. Beide Hallen sind bessere Kartoffelscheunen. Dahinter – fast unsichtbar – liegt die sogenannte Pilotkonditionierungsanlage, ein Gebäude mit einer „heißen Zelle“, in der befüllte Fässer oder Castoren verändert, umgepackt – konditioniert oder auch repariert werden könnten. Sie wird noch nicht benutzt, steht aber bereit.

Im November werden 12 neue Castorbehälter dazukommen. Bis zu 380 Castorbehälter können hier eingelagert werden. Der Landkreis wird wieder zum Kriegsgebiet, 51 000 Einwohner, 15–20 000 Polizistinnen und Polizisten und BGS-Einsatztruppen, die jetzt ja „Bundes-

polizei“ heißen. Die Aufrüstung beginnt etwa 6 Wochen vorher. „Grüne Wochen“ im Wendland. Mann und Frau tun gut, Personal ausweise dabeizuhaben. Da ist sie, die tödliche, strahlende Gefahr, mit der die Betreiber so ungeniert hantieren und die der Staat „fürsorglich begleitet“, damit uns allen ja nichts passiert. Bezahlt wird dies aus Steuergeldern, obwohl Milliardenbeträge in den Rücklagen der Betreiber liegen, die nicht versteuert werden müssen!

Auf der linken Seite im Wald liegt das sog. Erkundungsbergwerk mit 2 Fördertürmen. Es ist fast vollständig ausgebaut. Nur die Einlagerungstollen fehlen noch. Dieser weitere Ausbau wurde durch ein Moratorium gestoppt – für 3 bis 10 Jahre. 5 Jahre sind vorbei, ohne alternative Erkundung anderer Standorte. Das Endlagersuchgesetz liegt im Entwurf vor, ist aber bisher nicht durchgesetzt worden. Und jetzt nach dem Debakel von Rot-Grün hat die CDU ihr Programm verkündet. Die AKWs sollen weiterbetrieben und nicht stillgelegt werden, auch über die festgelegten Laufzeiten hinaus. Wohin damit? Keine Lösung – keine Planung. Soll Gorleben das Atomklo Deutschlands werden?

- trotz des ungeeigneten Salzstocks
- trotz der Gefahr der Grundwasserverseuchung
- trotz des nahen Elbflusses, der bei Verstrahlung zum riesigen Gefahrenpotential wird???

Auch hier im Landkreis Lüchow-Dannenberg und in Niedersachsen regiert die CDU und ist voll auf Linie. EON und RWE, zwei Riesen des Energiekartells, befürworten den Weiterbetrieb von AKWs, auch länger als 50 Jahre. Sie preisen den „entscheidenden Vorteil für Deutschland, da die Technik keine Emissionen“ habe. (EJZ 2.6.05).

Von der Strahlungsgefahr, der Umweltgefahr, der Ungelöstheit der Endlagerfrage wird kein Wort gesprochen. Das ist kein Thema, wenn wir es nicht immer wieder zum Thema machen würden.

Derzeit fahren die Castortransporte über die Autobahn von Dresden nach Ahaus. Dort werden sie im Zwischenlager oberirdisch stehen, zum Abkühlen, wie hier in Gorleben: mindestens 30 bis 50 Jahre, und dann?!

Harrisburg, Tschernobyl, Sellafield usw. – kein Thema?

- Ist es kein Thema mehr, dass Weißrussland verseucht ist, Menschen zu Tausenden krank, behindert und belastet sind nach dem GAU von Tschernobyl. Sie und ihre Kinder kommen durch Solidaritätshilfe aus der hiesigen Region hierher, um sich zu erholen – wie lange noch???
- Kein Thema, dass US-Gerichte das geplante Endlager Yucca Mountain gestoppt haben, weil keine Untersuchungen anderer Standorte vorliegen.
- Ist es kein Thema mehr, dass AKWs die gefährlichsten und unsichersten Produkte einer Energiewirtschaft sind, die sich um Sicherheitsfragen, um die Gesundheit der Bevölkerung nicht kümmert, sondern für die nur der Gewinn zählt?
- Kein Thema, dass in Russland ebenso wie in Australien hochradioaktiver Müll oberirdisch unverschlossen und wenig bewacht gelagert wird, dass Meere verseucht werden durch Atom-U-Bootwracks, dass AKWs mitten in Erdbebenzonen stehen.

All dies wären keine Themen, wenn wir dies Verschweigen, Verleugern, Abstreiten und die falschen Informationen zulassen würden.

Wir, wie viele andere Menschen weltweit, werden es weiter zum Thema machen. Denn viele andere Themen, die ungenierte Machtausübung von Banken, weltweit operierende Machtkartelle sind ja im Verbund damit zu sehen.

Wie damals in der ESG gilt: Da, wo ich bin, kann ich – mit anderen – etwas tun, etwas tun für ein lebenswertes Leben auch unserer kommenden Generationen.

Draußen im Wald hinter Gorleben, da stehen auch 2 Kreuze, vor Jahren zu Fuß von Wackersdorf und Krümmel hier hergebracht. Seither finden jeden Sonntag um 14 Uhr Gottesdienste statt, gestaltet von Gruppen und Einzelnen. Auch sie sind beteiligt, genau wie die vielen anderen Gruppen und Einzelnen im Widerstand, beharrlich gegen die Mächte anzugehen, die die Plutoniumwirtschaft weiterhin etablieren wollen, deren Folgen noch Hunderttausende von Jahren diesen Planeten und seine Menschen gefährden werden.

Am Donnerstagabend ist Anti-Castorgruppe. Wir werden ein Fest vorbereiten hier am Elbufer. Wir wollen ein Feuer anzünden, vielleicht nicht nur wir hier, sondern auch andere an anderen Orten als Mahnung gegen das Vergessen, gegen das Übersehen, für Leben und Freiheit.

Inzwischen ist es dunkel geworden und kühl im Garten. Die Nachtigallen und Frösche konzertieren eifrig. Ich schaue in die Gorlebenrichtung und wie jeden Abend, vor allem, wenn es etwas bewölkt ist, steht der Brandfleck am Himmel über den Gorlebener Atomanlagen. Es ist der Widerschein der grell-gelben Beleuchtung an den Anlagen, die die Nacht zum Tag machen. Auch dieser Brandfleck ist ein Mahnmal, ein Zeichen für die lauernde Gefahr.

Und wieder, wie oft, wenn mich Wut und Verzweiflung packen will, fällt mir der Spruch ein:

Wer kämpft, kann verlieren, wer nicht kämpft, hat schon verloren.

Wir werden weiter kämpfen und Feste feiern, so wie Deines, und werden weiter Widerstand leisten – hier und anderswo, beharrlich für das Leben!

Ich gratuliere Dir herzlich zu Deinem Festtag!

Susanne

MICHAEL RAMMINGER
SIND DIE KIRCHEN NOCH ZU RETTEN?

„Nicht, dass jemand die ganze Kirche tadeln soll, welche die Messe mit vielen anderen Bräuchen geziert und erweitert hat; sondern das wollen wir, dass sich niemand durch solch äußerlichen Glanz der Zeremonien irreleiten und durch den vielfältigen Pomp den Zugang zu dieser ganz einfachen Messe verbauen lässt.“

(Martin Luther)

Seit geraumer Zeit wissen wir um den – gelinde gesagt – prekären und großteils selbstverschuldeten Zustand der Kirchen und um die geradezu essentielle Differenz zwischen Reich Gottes und um die irdischen Vorschein. Schon in den siebziger Jahren hatte der katholische Theologe Karl Rahner vom Ende der Volkskirchen angesichts des Endes der Homogenität von Gesellschaft und Kultur gesprochen und den Beginn der „Kirche der kleinen Herde“ prophezeit. Seine Warnung galt der damit verbundenen Gefahr einer „kleinhäuslerischen Sektenmentalität“¹, mit der sich die Kirchen vor dieser Entwicklung zu schützen können glauben.

Damals setzten viele noch auf die Möglichkeit von „Kirchenreform“, andere Modelle, wie Basiskirche und Basisgemeinde wurden propagiert und ausprobiert, links-christliche Bewegungen oder institutionelle Freiräume waren für viele „Kirchen“- oder „Gemeinde“-Ersatz. Andere wiederum distanzieren sich schon früh von der In-

¹ Karl Rahner, Strukturwandel der Kirche, Freiburg 1972, S. 33.

stitution, sogar von all den Traditionen, die sie zu beerben vorgab, weil es in diesen Institutionen keine Reform- oder Nachfolgemöglichkeiten zu geben schien.

Die Situation der Kirchen hat sich bis heute nicht gebessert. Mehr denn je zuvor verfolgen die Kirchen als Großinstitutionen den von Rahner beschriebenen Weg einer hilflosen isolationistischen Selbstsegregation (jedenfalls was die katholische Kirche, bzw. den Vatikan angeht), der heute mit einem liberalen Modernisierungsprozess gepaart ist und sich in Marktausrichtung, Qualitätsmanagement und Kundenorientierung im Interesse von „lean production“ ausdrückt und sich nur noch wenig von den Rationalisierungsbemühungen von Unternehmen unterscheidet.² Sie orientieren sich an „bequemem Traditionalismus, langweiliger Pseudoorthodoxie“³, gesellschaftspolitischer Abstinenz und Hierarchisierungsbestrebungen.

Wenn also alles darauf hinausläuft, dass die Kirchen auch noch ihren Teil zum eigenen Untergang beitragen, hat es da noch Sinn, sich die Frage zu stellen, ob „die Kirchen noch zu retten“ sind? Zudem wir in einer Zeit leben, die der französische Philosoph J. Derrida zu Recht so beschrieben hat: „Noch nie in der Geschichte der Erde und der Menschheit haben Gewalt, Ungleichheit, Ausschluss, Hunger und damit wirtschaftliche Unterdrückung so viele Menschen betroffen.“ Hat es da Sinn, sich mit Kirche zu beschäftigen? Ist es in dieser Situation, und angesichts der Tatsache, dass wir wissen, dass Sein Name untrennbar mit Solidarität, Egalität und Autonomie verbunden ist, nicht geradezu zynisch, Gedanken darauf zu verschwenden, ob die Kirchen noch zu retten sind?

Es gibt viele gute theologische und historische Gründe, sich nicht mehr mit den Kirchen zu beschäftigen. Zu solchen Gründen gehören

² „Auf breiter Front hält derzeit marktwirtschaftliches, näherhin betriebswirtschaftliches Denken Einzug in soziale Einrichtungen, Diakoniestationen, Beratungsstellen, ja sogar Kirchengemeinden werden in Dienstleistungsbetriebe umgewandelt, die in der Konkurrenz mit anderen Anbietern um die Gunst der Kunden, ihre Produkte zu kaufen, streiten, und ihre Mitarbeiter zu kundenfreundlicher Leistungserbringung nach Qualitätsstandards zu motivieren suchen ... Dienen wird zu Dienstleistung modernisiert“ diagnostiziert Prof. Ihmig von der kirchlichen Fachhochschule des Rauhen Hauses in Hamburg: Ihmig, Diakonie als Kundenservice, in: A. Krölls (Hg.), Neue Steuerungsmodelle. Der Einzug der Betriebswirtschaftslehre in der Sozialarbeit/ Diakonie, Impulse-Werkstatt FH, Hamburg 1996.

³ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche, Freiburg 1972, S. 33.

aber auch der sorgsame Umgang mit der eigenen Kräfteökonomie, das Wissen darum, dass Auseinandersetzungen mit dem Kirchenapparat zu erheblichen Reibungsverlusten führen, die nicht zuletzt von anderen Kämpfen abhalten und den eigenen Blick vernebeln. Viele sind außerdem in diesen Auseinandersetzungen zermürbt oder kooptiert worden, ohne dass es zu einer „Umkehr“ der Kirchen gekommen wäre. Aber es hat auch schleichende Distanzierungen unter uns gegeben, Sprach- und Theorielosigkeit über das Verhältnis von uns TheologInnen zu möglichen Tradierungsorten und -formen, auch zur Institution Kirche, die offene Fragen zurücklassen.

Die Organisationsfrage: Kirche als öffentliche Zeugin und Tradentin

Ich weiß nicht, ob die Kirchen noch zu retten sind, gleichwohl scheint es mir doch einige gute Gründe dafür zu geben, von den Problemen des Verlusts von Kirche zu sprechen, d. h. diesen Verlust öffentlich zu machen. Dabei geht es nicht um die Frage der Rettung der Institution Kirche, sondern um die Frage der Rettung des Prinzips Kirche, und damit dann doch auch wieder um die Frage der Institution. Die Grundfrage, die mich dabei umtreibt, ist: Trauen wir eigentlich unserer Tradition noch so viel zu, dass wir sie nicht nur für uns als motivationsbildend erleben, sondern dass sie es uns noch wert ist, weitertradiert zu werden – und zwar als konkrete Tradition konkreter überlieferter Geschichten und Texte im Blick auf die Zukunft einer Menschheit, in der Derrida endlich nicht Recht hätte? „Die Möglichkeit also, aus einem unchristlich gewordenen Milieu neue Christen zu gewinnen, ist der einzig lebendige und überzeugende Beweis dafür, dass das Christentum auch heute noch eine wirkliche Zukunftschance hat.“⁴ Dieser Satz Karl Rahners ist organisationssoziologisch schlagend: Eine Organisation, eine Institution, eine Partei oder Bewegung und ihre Ideen und Überzeugungen haben nur dann eine Zukunftschance, wenn es Menschen gibt, die sie in die Zukunft tragen. Und dieser Satz ist gleichzeitig irritierend, weil er uns möglicherweise unsere eigene Ortlosigkeit vor Augen führt.

⁴ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche, Freiburg 1972, S. 36.

Warum Kirche?

„Kirche muß sich verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft.“⁵ Dieser Satz der politischen Theologie Johann Baptist Metz aus den siebziger Jahren ging noch davon aus, dass die Kirchen (in diesem Fall die katholische Kirche) dieser Ort sein könnten, und dass die jüdisch-christliche Tradition, die in ihnen mehr schlecht als recht tradiert wird, gesellschaftlich „etwas zu sagen hat“. Nun könnte man der Meinung sein, dass die Entwicklung der letzten fünfunddreißig Jahre genau das Gegenteil, also die Unreformierbarkeit und Verstocktheit und die Verstricktheit der Kirchen in die gegebenen Verhältnisse bewiesen habe, und deshalb jeden Reformversuch, ja sogar jedes Nachdenken über organisierte christliche Existenz ad absurdum geführt habe. Aber selbst wenn dem so wäre, bliebe als entscheidender Punkt noch die dahinter steckende Annahme, dass für Christen „die Vorstellung einer völlig institutionsfreien kirchenlosen Überlieferung dieses Gedächtnisses, die den privaten Einzelnen zum ausschließlichen Erinnerungsträger macht, illusionär erscheint.“⁶

Eine Vorannahme, die sich nicht nur auf die Tradition selbst als eine substantiell gemeinschaftsstiftende und auf Gemeinschaft zielende Identität berufen kann, sondern die auch auf der m. E. richtigen Einschätzung des bürgerlichen Subjekts als tendentiell monadischer Existenz, einer aufgrund gesellschaftlicher Strukturen immer zur Individualisierung, zur Selbstabschließung und Selbstüberschätzung neigenden Existenz beruht, vor der auch linke ChristInnen – als ebenfalls spezifisch vergesellschaftete Subjekte – nicht gefeit sind.

Trauen wir also unseren (jüdisch-christlichen) Glaubenssätzen (Texten, Erzählungen etc.) zu, dass sie einen Bedeutungsgehalt und Überschuss aufweisen, der nach innen (in die „Glaubensgemeinschaft“) zu retten und nicht in „Solidarität“, Sozialismus etc. aufzulösen wäre, weil wir aus ihm unsere Praxis und Identität speisen und der nach außen einen Gehalt aufzuweisen in der Lage wäre, dem wir (theoretisch und praktisch) kritische Interventionsmacht zutrauen?

⁵ Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, S. 78.

⁶ J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, S. 82.

Vermutlich gehen wir dieser Frage lieber aus dem Weg und bewahren uns, wenn überhaupt, einen m. E. unzulässigen und klandestinen Optimismus, dass die festgefügte Religiosität (ich komme auf Religion zurück) einzelner Engagierter hinreichend sei, das historische (kritische) Potential jüdisch-christlicher Traditionen „am Leben“ zu halten: Kirche als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft bestimmter Geschichten zieht sich häufig in das Charisma von politisch Engagierten zurück und individualisiert damit möglicherweise ganz gegen seine Absicht die gefährliche Erinnerung.

Die Frage nach den Tradierungsformen, nach der Verkündigung und der *eucharistia* der Praxis als „*Materie*“ des anbrechenden Reiches Gottes⁷ stellt sich heutzutage auch angesichts des lächerlichen neoliberalen Optimismus auf die „Kinder der Freiheit“, die neoliberal-autonomen Individuen, ganz dramatisch neu. Denn gerade in der Vernichtung aller Tradition (so wie im Falle der Arbeiterbewegung ganz deutlich) hat der Neoliberalismus eine seiner großen Chancen, neue Menschenbilder zu kreieren: Menschen, die, wie Ulrich Beck schreibt: „...hier wie ein Unternehmer, dort wie ein Autobesitzer ...“⁸ handeln dürfen sollen. Müssen wir nicht auch hier viel selbstkritischer mit uns umgehen, um nicht – wenn auch in ganz anderer Absicht – dem neoliberalen Individualismus zuzuspielen?

Orthopraxie?

Auch der Rekurs auf (politische) Praxis hilft hier m. E. nicht weiter. Er erscheint mir eher als die Figur einer Orthopraxie, der nach dem Auszug (oder Ausschluss) aus der Kirche die manchmal erleichterte Feststellung folgt, daß man jetzt die eigentlichen Aufgaben, die der praktischen Zuwendung zu den Armen und Marginalisierten in Nord und Süd, den Kampf gegen die Umweltzerstörung oder gegen den neoliberalisierten Kapitalismus in Angriff nehmen kann. Aber natürlich ist jedwede „Praxis“ damit überlastet, denn aus sich heraus be-

⁷ Hermann Steinkamp, in: Pastoraltheologische Informationen 8 (1988), 193-207, S. 205f.

⁸ Beck, a. a. O., S. 399.

antwortet sie weder die Frage nach dem Binnendiskurs noch nach der öffentlichen Rede, „Sprache“, die die Motive weiterträgt, aus denen sich das Engagement speist. Ein wenig erinnert unsere Situation an das bekannte Böckenförde-Paradoxon, dass nämlich „der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen (lebt), die er selbst nicht garantieren kann.“ Natürlich geht es uns nicht um den Verfassungsstaat, wohl aber um die ethischen und religiösen Wurzeln und ihre Tradierung und Versprachlichung, die auch unsere Praxis erst hervorgerufen haben.

Der Entschluss zur eindeutigen Option – weg von der (Institution) Kirche zur Option für die Praxis – ignoriert nicht zuletzt auch all jene Kritik, die der Kirche nicht nur wegen ihres fehlenden glaubwürdigen Engagements, sondern auch wegen der der Moderne eigenen Logik kaum eine Zukunftschance einräumt. J. Habermas hat vermutlich Recht, wenn er feststellt, dass z. B. „motivbildende Traditionen ihre urwüchsige Kraft verlieren“ und Religion auf den „Kernbestand einer universalistischen Moral“⁹ reduziert wird. Aber diese Zukunftsdiagnose trifft eben nicht nur die Kirchen als Großinstitutionen, sondern auch die aus ihnen entstandenen „christlichen“ Subkulturen und Praxisträger.

Orthodoxie: Sprache und Glauben

Unsere Praxis, wie natürlich die aller politisch bewusst handelnden Menschen ist eingebettet in Sprechakte¹⁰, symbolische Handlungen oder Lektüreeerlebnisse, die auf meta-empirische Dimensionen verweisen bzw. sie in sich tragen. Für Christen sind das in der Regel Gemeinschafts- und Kirchenerfahrungen und darin vonstatten gehende Lektürepraxen: Religiöse Aussagen wie „Er wird alle Tränen abwischen ...“, „Ich glaube an die Auferstehung der Toten“ usw. sind solche Sprechakte und Glaubensaussagen. Die aus den Glaubensaus-

⁹ Jürgen Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, S. 120 u. 101, zit. nach N. Mette / H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, Düsseldorf 1993, S. 114f.

¹⁰ Kuno Füssel, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt 1982, S. 158.

sagen gewonnene Praxis als notwendiges Wahrheitskriterium so zu isolieren, dass von ihnen nur diese übrigbleibt, heißt, eine normativ aufgeladene Praxis ihres Begründungszusammenhangs zu berauben und der Auseinandersetzung mit solcher Praxis vorausgehenden Geltungsansprüchen aus dem Weg zu gehen. In diesem Fall hätten wir es im besten Fall mit Voluntarismus zu tun, im schlechtesten Fall mit einer Verdoppelung der Art und Weise neoliberaler Ideologieproduktion, insofern auch diese ihre Praxis nicht als normative ausweist, sondern ebenso ihren „Glaubensgehalt“ verschleiert und negiert, ihre Handlungsanweisungen allerdings als auf „objektivem Wissen“ basierend darstellt.

Hier wäre auf jeden Fall noch von der Befreiungstheologie und dem Selbstverständnis der Basisgemeinden zu lernen, die epistemologisch den gleichen Ausgangspunkt wie links-christliche Initiativen und Gruppen bei uns haben: „Den Gemeinden fällt es (...) schwer, eine Kirche zu verstehen, deren ‚Sein für das Reich‘ verschwimmt und verschwindet, die ihre ‚institutionellen‘ Aspekte in den Vordergrund stellt und darin ‚um sich selbst zentriert‘ ist, und den Aufbau der Kirche von ihrer Institutionalität her versteht.“¹¹ Befreiungstheologie und Basisgemeinden sehen sich dadurch allerdings in einer doppelten Weise herausgefordert: *erstens* zu öffentlicher, prophetischer Kritik und zur Nachfolge Jesu als Kirche der Armen, und *zweitens* zur Reflexion „der eigenen Wirklichkeit aus dem Glauben“, um die „eigene Praxis auszuwerten“.¹² In ihren Reflexionen spielt die Kategorie des „Reich Gottes (...) eine Schlüsselrolle (...) als das große Versprechen und Projekt der Geschwisterlichkeit, Solidarität und Gerechtigkeit, zu dessen Verwirklichung sich die Gemeinden mit ihrer Praxis berufen fühlen“¹³. Kirche, d. h. auch links-christliches Engagement, hätte also *bekennende* und *reflektierende* Hoffnungs- und Erinnerungsgemeinschaft zu sein.

¹¹ Fernando Castillo, Basisgemeinden: Glaube und Politik, in: K. Füssel / M. Ramminger (Hg.), Evangelium, Kultur und Identität, Luzern 1999, S. 140.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

Der ständige Ärger mit Religion

Die Frage nach dem Ort, der Gemeinschaft dieser Reflexion der Wirklichkeit aus dem Glauben fällt natürlich mit dem ganzen historischen Gepäck berechtigter Religionskritik ausgesprochen schwer. Aber hier wäre vielleicht ein Stück Ideologiekritik an der Religionskritik angebracht. Wenn Rahners Analyse des Zerfalls des Zusammenhangs von Kultur und Gesellschaft stimmt, dann können wir auch davon ausgehen, dass sich die bürgerliche Religion, die den Ausgangspunkt der marxistischen Religionskritik bildete, in einer Krise oder in einem Transformationsprozess befindet und damit auch unsere Religionskritik einer Revision unterzogen werden muss. Denn eigentlich sollte schon längst klar sein, dass gerade der Aspekt bürgerlicher Religion und bürgerlicher Kirche, der sie als „Opium des Volkes“ brauchbar macht, nämlich ihre Integrationsfähigkeit und Allumfassendheit in tendentiellem Zerfall begriffen ist: Weder die Inhalte noch die Formen bürgerlich-christlicher Kirchen sind heute das Medium der „ideologischen Widerspiegelung der ökonomischen Verkehrung des Subjekts in das Objekt u. umgekehrt“¹⁴, noch der Verdoppelung der Klassenverhältnisse. Die christlichen Großkirchen sind wohl eher das traurige Trümmerfeld einst machtvoller und zugleich in Funktion genommener Ideologieproduzenten.

Religion in dieser Funktion vollzieht sich heute in einer Form, in der ihr jeder spezifische (christliche) Inhalt genommen ist: Kapitalismus wird selbst zur Religion und echten Transzendenz, indem er Identität stiftet, Handlungsorientierung und Kontingenzbewältigung bietet, die Macht legitimiert und ein umfassendes Weltbild vorhält: „Kultmarketing: Wir machen Produkte und Programme zum Erlebnis mit Wiedererkennungswert, schaffen Communities und sorgen für andauernde, trendsetzende Begeisterung.“¹⁵ Es scheint also so zu sein, dass die grossen Themen der christlichen (wie auch anderer) Religionen, jener Bereich der elementaren Fragen und Bedürfnisse, Leben und Tod, sinnentleerte und produktive Arbeit, Lust und Schmerz und nicht zuletzt die Frage nach dem Leid nicht einfach und unmittelbar in „richtige Praxis“ auflösbar sind, sondern nach symbo-

¹⁴ K. Füssel, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt 1982, S. 170.

¹⁵ <http://www.barbarella.de/Kult.html>, 08.10.2003.

lischer Repräsentation und Praxis heischen, worum eben auch der Kapitalismus nicht umhin kommt. Kritik der Religion vollendet sich deshalb nicht einfach in Aufhebung von Religion – und die Bedürfnisse der Menschen scheren sich schon gar nicht um linke Theorie.

Religionskritik könnte – und müsste dann wohl doch eher – die Frage nach der „richtigen“ Religion sein, d. h. die Frage der Vermittlung von befreiender Praxis und entsprechender religiöser und symbolischer Ausdrucksformen. Oder andersherum: Wenn wir unsere Praxis aus Texten und Erzählungen gewinnen, die sich bestimmter religiöser und symbolischer Ausdrucksformen bedienen, sollten wir diese Ausdrucksformen und ihre symbolische Kraft auch ernst nehmen – und sie als Bestandteil unserer Praxis begreifen: Aus dem „Gebet (der Feier, der Lektüre, M. R.) (...) die Freiheit von den vermeintlichen Plausibilitäten der sozialen Mechanismen und Vorurteile zu gewinnen und die Kraft zu jener Selbstlosigkeit, die ein Handeln im Interesse der anderen, der ‚Geringsten unter den Brüdern‘ erfordert.“¹⁶, so hat es die politische Theologie einmal formuliert.

Dass solch eine religiöse Praxis es von selbst verbietet, individuell und klandestin vollzogen zu werden, leitet sich m. E. aus dem besonderen Gehalt jüdisch-christlicher Tradition ab: Immer geht es um Leben in Sozialität, um das Recht des Anderen, um das umfassend Gute und die Hoffnung auf Heil für alle – nicht um das individuelle Wohlbefinden.

Braucht also messianische Religion Institution?

Die Praxis der Hoffnung auf Heil für alle in der spezifischen Vermittlung durch Texte, Erzählungen und Liturgie (also in symbolischer und theoretischer Praxis) wäre für mich „messianische Religion“¹⁷, eine Religion, die sich aus Erinnerung speist und durch Erinnerung

¹⁶ J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 83.

¹⁷ H. E. Bahr, Ohne Gewalt, ohne Tränen?, in: ders. u. a., Religionsgespräche, Darmstadt, Neuwied 1975, S. 35. Zit. nach Füssel, Religion, Ideologie, Frankfurt 1982, S. 172.

lebt, und sich nicht zuletzt die eigene Praxis auch immer wieder durch diese Erinnerungen irritieren lässt. Sie ist also dort, wo sie lebendig ist, eingebettet in einen Tradierungszusammenhang, in die Gemeinschaft der Glaubenden und ihrer Verbindlichkeit erzwingenden Erinnerung. Das Ende der Tradition, so sagte Adorno, ist der Einmarsch in die Unmenschlichkeit. Dieser Einwand war zwar skeptisch gegen die Selbstreferentialität aufgeklärter Vernunft, ihre Erinnerungslosigkeit als Voraussetzung ihres Fortschrittsverständnisses gerichtet, könnte aber wohl auch als Einwand gegen eine Gleichgültigkeit angesichts der Tradierungskrise des Glaubens und der Kirchen verstanden werden. Eine Gefahr, die m. E. unseren Erzählungen selbst permanent präsent war, denn warum sonst ist das Thema der Gemeinde, des Volkes Gottes, die Frage seiner Bestimmung und seiner Ein- und Ausschließung so präsent? Selbst die Figur nomadisch prophetischer Existenz, die die Kirche oder Gemeinschaft der Glaubenden nicht mehr als Adressat ihrer Verkündigung begreift, sich bewusst außerhalb stellt, ihre alten, verkrusteten Bestimmungen und gesetzesfernen Praktiken kritisiert und ihr Gottverlassenheit vorwirft, ja sogar das „Volk Gottes“ neu definiert und neue Adressaten sucht, konnte letztlich doch damit rechnen, (spätestens im Kanon der Texte) wieder einen Ort innerhalb zu finden und die Kritik damit im traditionsstiftenden Kontext für eine Relektüre aufgehoben zu wissen.

Gerade weil wir heute diese Gewissheit nicht mehr haben können, stellt sich die Frage nach der Institutionalität messianischer Religion in drängender Weise: Die Frage nach den Orten, den Formen, den Verbindungen, den Tradierungs- und Sozialisationsinstanzen, nach den Orten der Auseinandersetzung um „Rechtgläubigkeit“, Wahrheit, Hoffnung und Gerechtigkeit. „Es kommt immer wesentlich darauf an, nicht ob „Gott“ sei, denn „Gott“ ist immer, sondern darauf, wer denn wohl „Gott“ sei, was als „Gott“ funktioniert.“¹⁸, schreibt Ton Veerkamp. Daraus leitet sich eben auch die Frage nach den Orten und Tradierungsformen unseres Gottesbegriffes ab. Der Kampf um die Götter kann offenkundig nicht mehr aus der Perspektive jener Vernunft geführt werden, die die mit den Göttern verbundene Religion nur als Schattenseite menschlicher Freiheitsgeschichte versteht.

¹⁸ Ton Veerkamp, *Autonomie und Egalität*, Berlin 1993, S. 101.

Und die Krise unseres Glaubens, unserer Tradition hängt nicht an „unverständlich gewordenen Dogmen, sondern am Mangel an gelungenen Sprechakten von Subjekten und Institutionen.“¹⁹

Sind die Kirchen noch zu retten?

Wenn die Kirchen nicht mehr zu retten sind, stellt sich also die Frage, wo und was die Sozialisations- und Tradierungsinstanzen sind, die den Glauben an „Christus“ weitertragen. Weder die Praxis noch die nackte Kritik an der reinen „Kultreligion, der Entfaltung fürchterlichen Poms, Religion als Zertrümmerung des Seins“²⁰ reichen jedenfalls aus, wenn sie nicht in der Lage sind, sich selbst als Teil einer Kommunikationsgemeinschaft auszuweisen, deren Praxis eben auch in der Artikulation der „wirklichkeitsüberbietenden Kraft“²¹ des Glaubens bestehen muss. Das ist eine sehr unbefriedigende Antwort auf die Problematik, aber vielleicht reicht es ja auch, daran zu erinnern, dass es Sache von uns TheologInnen sein sollte, diese Aufgabe wahrzunehmen: Darüber nachzudenken, wie die Überlieferung der christlichen Botschaft in dieser Welt als „unabgegoldene und gefährliche Erinnerung wachgehalten werden kann.“²²

¹⁹ K. Füssel, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt 1982, S. 159.

²⁰ Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, GS, Bd. VI, Frankfurt 1985, S. 100.

²¹ K. Füssel, Sprache, Religion, Ideologie, Frankfurt 1982, S. 99.

²² J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 78.

DICK BOER

DIE BEFREIUNG WILL ORGANISIERT SEIN

Es genügt im Kampf gegen die Macht nicht zu behaupten: Eine andere Welt ist möglich. Diese andere Welt muss auch organisiert werden. Das ist eine mühselige Arbeit, die nicht ohne viel Kopfzerbrechen abgeht. Sie verlangt viel Rechnerei, damit man den Leuten begründet klarmachen kann, wie verlogen es ist, eine andere Welt für unmöglich zu erklären, weil sie sich ‚nicht rechnet‘. Otto Meyer macht sich die Mühe, dieser Arbeit beharrlich nachzugehen. Es ist ihm nicht zu wenig, in den Mühen der Ebene der Stadt Bestes zu suchen. So versucht er Bibel und Zeitung zusammenzubringen. In diesem Versuch weiß ich mich mit ihm verbunden. Als Zeichen dieser Verbundenheit folgt hier ein Teil aus der biblischen Theologie, die ich schreibe. Es ist der Anfang des Kapitels ‚Einzug‘ (in das gelobte Land). Es geht um die Frage, wie die Befreiung im Land der Freiheit für alle organisiert werden kann.

Der Auszug aus dem ‚Sklavenhaus‘ geschieht im Hinblick auf den Einzug in das gelobte Land. Die Erlösung aus der Sklaverei ist erst zu ihrem Ziel gekommen, wenn das Sklavenvolk lebt in einer Gesellschaft, in welcher die Ordnung der Befreiung gefestigt ist. Befreiung und gefestigte Ordnung widersprechen einander nicht. Im Gegenteil, die Freiheit dem freien Spiel der gesellschaftlichen Kräfte zu überlassen macht den Weg frei für das Recht des Stärkeren. In den ‚zehn Worten‘ (2. Buch Mose 20, 1-17) definiert sich der Gott Israels als

der Befreier, aber nicht ohne seine ‚Weisung‘ zu geben für den Weg im Land, worin das Heil des ‚Genossen‘¹ das letzte Wort hat.

Das erste Wort lautet:

ICH
bin dein Gott,
der ich dich führte
aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der Dienstbarkeit.
(V. 1)²

und das letzte Wort:

Begehre nicht
das Haus deines Genossen,
begehre nicht das Weib deines Genossen,
seinen Knecht, seine Magd, seinen Ochsen, seinen Esel,
noch allirgend was deines Genossen ist. (V. 17, im hebräischen
Text steht das Wort ‚Genosse‘ am Schluss der Zeile)

Das Land bildet den Angelpunkt der ‚zehn Worte‘. Es steht im fünften Wort:

Ehre
deinen Vater und deine Mutter,
damit sich längern deine Tage
auf dem Ackerboden, den ER dein Gott dir gibt. (V. 12)

Dieses fünfte Wort ist das letzte der Worte, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen. Es sind der Vater und die Mutter, die den Söhnen und Töchtern Israels die Frohbotschaft des Befreier-Gottes weitererzählen. Deshalb sollen sie geehrt werden. Ohne diese Gotteserkenntnis wird Israel es im Land nicht retten, wird es nicht wissen, wie den ‚Ackerboden‘ zu ‚bedienen und ihn zu behüten‘ (1. Buch Mose 2, 15). Dieses Wort bildet den Übergang zu den folgenden fünf Worten, die über das Verhältnis der Menschen untereinander handeln. Sie handeln also von dem, was Israel im Lande zu tun geboten ist, von der Gesellschaft, die in diesem Land Gestalt bekommen soll. Aber schon in den ersten fünf Worten sind das Land und die Gesellschaft vorausgesetzt: der ‚Ackerboden‘ im fünften

¹ Wie die Verdeutschung von Buber/Rosenzweig das hebräische *rea* übersetzt; die übliche Übersetzung ist: Nächster

² die Bibelstellen werden zitiert nach der Verdeutschung von Buber/Rosenzweig.

Wort und im vierten Wort der Sabbat, der große Feiertag, den Gott seinem Volk gönnt, ‚ihm gleich‘:

Gedenke
des Tags der Feier³, ihn zu heiligen.
Ein Tagsechst diene und mache all deine Arbeit,
aber der siebente Tag
ist Feier IHM, deinem Gott:
nicht mache allerart Arbeit,
du, dein Sohn, deine Tochter,
dein Dienstknecht, deine Magd, dein Tier,
und dein Gastsasse in deinen Toren.
Denn ein Tagsechst
machte ER
den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist,
und ruhte am siebenten Tag,
darum segnete ER den Tag der Feier und hat ihn geheiligt.
(V. 8-11)

Diesem Gott ist das irdische und das gesellschaftliche nicht fremd, es gehört zu seinem ‚Wesen‘, den Menschen die Perspektive auf ein Land zu geben und sie von vorne herein in seinen Sabbat einzubeziehen. Hier ist vom ersten bis zum letzten Wort Gottesdienst Menschendienst. Und das ist nicht so, weil wir auf diese Idee gekommen sind – um so Gott vor den Karren unserer eigenen Wünsche zu spannen. Es ist Gottes Idee, so und nicht anders Gott sein zu wollen: der Gott der Befreiung, der Gott, der ein Land will, in dem es seinen Menschen gut gehen wird – weil es gut organisiert ist.

In allen fünf Büchern der Tora geht es um das Land. Das erste Buch Mose schließt mit den Worten Josefs, ‚Hofjude‘ bei Pharao, zu seinen Brüdern:

Ich sterbe,
aber Gott wird's zuordnen, zuordnen euch,
hinauf bringt er euch zu diesem Land
in das Land, das er zuschwor

³ Das hebräische Wort sj-b-t bedeutet ‚feiern‘ – und deshalb im modernen hebräisch auch ‚streiken‘.

Abraham, Jizchak und Jaakob.
Und Josef beschwor die Söhne Jisraels, sprechend:
zuordnen, zuordnen wird's euch Gott,
bringt dann meine Gebeine von hier hinauf.
(1. Buch Mose 50, 24.25)

Das zweite Buch Mose, das Buch vom Exodus, wiederholt das Sabbatgebote in Worten, die das Land als schon gegeben voraussetzen:

Ein Tagsechst tue Dienst,
aber am siebenten Tag feiere,
im Pflugriss, im Kornschnitt feiere. (2. Buch Mose 34, 24)

Das grande finale des dritten Buches Mose (ab Kapitel 25) verkündigt die zwei großen strukturellen Maßnahmen, die die Ökonomie des Landes betreffen (Sabbatjahr und Jubeljahr). Das vierte Buch Mose schließt ab mit Regelungen, die erst gültig werden, wenn Israel das Land in Besitz genommen hat (34-36 = das Schlusskapitel). Im fünften Buch Mose, dem Buch Deuteronomium (im hebräischen: debarim = Worte, und zwar die Worte, die Moses zum Volk spricht) geht es schon von Anfang an um den Einzug in das Land und was Israel dort zu tun geboten ist:

Sieh,
gelehrt habe ich euch Gesetze und Rechtsgeheiß,
wie ER mein Gott mir gebot,
so zu tun im Innern des Lands, dahin ihr kommt es zu ererben.
(5. Buch Mose 4, 5)

Dieses Land ist in diesen Büchern noch ganz und gar das Land der Verheißung. Josef liegt noch begraben in Ägypten, das Volk Israel befindet sich noch in der Wüste, von Moses wird erzählt, dass Gott ihm das Land zwar sehen lässt, aber dass er in dieses nicht einziehen wird (5. Buch Mose 34, 1.4). Es bleibt von der Tora her gesehen eine Vision, eine Utopie. Aber der Phantasie wird nicht erlaubt, einfach frei darauf los zu schweben um sich nach Belieben auszumalen, wie schön alles im Land der Verheißung sein könnte. Es geht zwar um ein Land, in dem das Leben gut ist. Wiederholt wird es als ein Land „Milch und Honig träufelnd“ bezeichnet. Israel braucht sich nicht mit wenig schon zufrieden zu geben. Die Verheißung lautet: Überfluss! Aber verheißt wird nicht ein Schlaraffenland, wo die gebratenen Tauben einem von selbst in den Mund fliegen. Die Betrachtungs-

weise des Landes ist zuerst organisatorischer Art: Mit dem Land werden ‚Gesetze und Rechtsgeheiß‘ gegeben. Die Tora erzählt Geschichten – von Befreiung; von der Wüste, in welcher die Befreiungsbewegung sich zu verlaufen droht; vom ‚trotz allem‘ Weitergehen –, aber sie ist vor allem Gesetzgebung. Die Struktur der Gesellschaft, die Einzelheiten des täglichen Lebens, alles wird geregelt. Die ‚Freude des Gesetzes‘ (Simchat Tora), die die Synagoge feiert und die die Kirche nicht kennt, gründet in der Verheißung, dass es möglich ist, das gute Leben zu organisieren:

ICH bin euer Gott.
wahrt meine Satzungen und meine Rechtsgeheiß,
als welche der Mensch tut und lebt durch sie.
(3. Buch Mose 18, 5)

Wir neigen inzwischen dazu, das Wort ‚Gesetz‘ zu vermeiden und mit Buber und Rosenzweig in ihrer Verdeutschung der Schrift lieber ‚Weisung‘ zu sagen. ‚Gesetz‘, das klingt uns zu gesetzlich in den Ohren, nicht evangelisch genug. Aber ist es nicht Evangelium, dass inmitten der vielen unterdrückenden Gesetzgebungen ein Gesetz gegeben ist, das befreit – und das, wie wir glauben dürfen, getan werden kann?

Die Gesellschaft, in welche der Gott Israels befreiend interveniert, ist eine Agrargesellschaft. Die Existenzbasis der Menschen ist das Land oder genauer: der Acker, den der Mensch ‚bedienen‘ muss, um sich am Leben erhalten zu können. Das ist aber noch zu abstrakt formuliert. ‚Der‘ Mensch, das ist konkret der Mensch, der den Acker bearbeitet, der ‚adam‘ auf der ‚adama‘⁴, der Bauer mit seinem ‚Betrieb‘, seiner Frau, seinen Söhnen und Töchtern, Knechten und Mägden, seinem Vieh, seinen Geräten. Aber das ist nicht derselbe Mensch, der von dem, was das Land hervorbringt, auch tatsächlich profitiert. Der ‚adam‘ auf der ‚adama‘ arbeitet meistens für Andere, die über ihn gestellt sind: der Herr in der Nähe, bei dem er sich verschuldet hat, der König in der Ferne, dem er Tribut zahlen muss. Er verfügt nur eingeschränkt oder gar nicht über Grund und Boden sowie die Produktionsmittel, die er braucht, um diesen Grund und Boden zu bearbeiten. Ihm droht zu geschehen, was unter den damali-

⁴ ‚adam‘ und ‚adama‘, ‚Mensch‘ und ‚Ackerboden‘ (1. Buch Mose 2): ein ‚materialistisches‘ Wortspiel, das zum Ausdruck bringt, dass der Mensch ‚bodenlos‘ nicht sein kann.

gen gesellschaftlichen Bedingungen der Mehrzahl der Leute geschehen ist: Schuld oder Tribut nicht mehr bezahlen zu können und Sklave zu werden. Das ist die Gesellschaft, aus welcher das Volk Israel befreit wird: ein Sklavenhaus.

Dieses Sklavenhaus heißt in der Tora (auf hebräisch) Mitsrajim, ‚Land der Bedrückung‘. In diesem ‚Land der Bedrückung‘ herrscht der Pharao, die Verkörperung des zentralisierten Staates.

Ob wir bei diesem Staat an das Pharaonische Ägypten denken müssen, ist fraglich. Die Tora in der uns überlieferten Redaktion datiert wahrscheinlich erst aus der Zeit, in der Ägypten ein hellenistischer Staat geworden ist (das Ptolemäische Reich, 304-30 v. u. Z.). Durch diese Rückdatierung wird das biblische Ägypten seinem historischen Ursprung ‚entfremdet‘. Denn es geht in der Bibel um die Sklavenhaltergesellschaft in ihrer für die Menschen an der Unterseite bedrückenden Allgemeinheit, um die Essenz des politischen Systems, welches Menschen massenhaft zu Sklaven macht.

Dieser Staat wird uns in der Geschichte, die erzählt, wie Josef, als ‚Wesir‘ des Pharaos, alle Einwohner Ägyptens zu Sklaven macht (1. Buch Mose 47, 13-26), exemplarisch vor Augen geführt. Wir hören, wie der Mechanismus der großen Enteignung funktioniert: Es herrscht Hungersnot und die einzige Instanz, die in großen Mengen das fehlende Saatgut zur Verfügung stellen kann, ist der Staat. Die Menschen sind gezwungen, erst ihr Geld, dann ihre Herden (ihre Produktionsmittel), danach ihre Äcker (Rohstoffe) und schließlich sich selbst dem Staat zu übertragen. Die Geschichte bietet eine klare Analyse der Entstehung des Staates. Vorausgesetzt wird eine Gesellschaft, in welcher der Mangel strukturell ist. Das ‚up and down‘ von Ernte und Missernte ist ein Gesetz, dem niemand sich entziehen kann. Die Menschen müssen das, was sie nicht mehr produzieren können, *kaufen*. Wer das nicht kann – und die Meisten können das nicht – kommt um. Es ist eine Instanz nötig, die in der Lage ist, diese ‚soziale Frage‘ zu lösen. Es muss eine Instanz sein, die über der Gesellschaft steht, um ‚von oben‘ das Problem des Mangels so zu organisieren, dass die Massen trotzdem zu essen bekommen. In dieser Geschichte macht das der Staat, indem er mittels einer totalen Verstaatlichung der Produktionsmittel den Produktionsprozess restlos in die Hand nimmt, um allen den gleichen Anteil an Distribution und Produktion der Lebensmittel zu verschaffen: Jedermann bekommt

die gleiche Menge Saatgut, jedermann gibt vom Ertrag den gleichen (ein Fünftel) Teil an den Pharao ab und darf den Rest (vier Fünftel) für sich behalten um am Leben zu bleiben. Es ist wahr, wir befinden uns hier im ‚Land der Bedrückung‘: freie Menschen werden Sklaven. Aber die Geschichte verschweigt nicht, dass diese ‚Bedrückung‘ bei den ‚Unterdrückten‘ allgemeine Anerkennung findet:

Sie sprachen [zu Josef]:
du hast uns am Leben erhalten,
mögen wir Gunst vor den Augen meines Herrn finden,
dass wir Pharaos Knechte werden. (1. Buch Mose 47, 25)

Freiwillig fügen sie sich in ihre Unterwerfung. Aber sie wissen auch weshalb. Sie wären anders rettungslos der Zucht des Marktes ausgeliefert. Sie werden lieber Pharaos Sklave, als der Spielball des freien Spiels der gesellschaftlichen Kräfte zu sein. Denn in diesem Spiel ist der Schwächere von vorne herein der Verlierer. Dies ‚lehrt‘ uns die Tora, am Schluss des ersten Buches Mose, indem sie uns das Bild eines ‚Sozialstaates‘ vor Augen führt, wie wir ihn erst im Laufe des 20. Jahrhunderts kennen lernten – und der uns inzwischen schon wieder zu entfallen droht.

Aber ist es nicht erstaunlich, dass die Tora, die den Weg weist aus dem Sklavenhaus in das gelobte Land, ein so positives Bild dieses Sklavenhauses zeichnet? Nun ist das Bild genau betrachtet gar nicht so positiv. Denn wir hörten es ja, erzählt wird die Geschichte einer großen Enteignung: Menschen verlieren, durch ihre Not dazu gezwungen, die Verfügungsgewalt über ihre Produktionsmittel, ohne die Hoffnung, diese in der Pharaonischen Ordnung je zurück zu bekommen. Diese Kehrseite des von Josef organisierten Sozialstaates wird man im Selbstbild des Pharaonischen Staates nicht antreffen. Hören wir das Lied eines ‚Wesir‘ des Pharaos (die Funktion also, die Josef innehatte) aus dem sog. Neuen Reich:

Ich habe die Ma’at [die heilige Ordnung Ägyptens] erhoben
bis zur Höhe des Himmels,
und ihre Schönheit verbreitet, so weit die Erde ist
...
Ich habe Recht gesprochen zwischen dem Armen
und dem Reichen,

ich habe den Schwachen bewahrt vor dem Starken,
 ich habe die Wut des Bösen abgewehrt,
 ich habe den Habgierigen zurückgedrängt in seiner Stunde

...

Ich habe die Träne abgewischt ... ,
 ich habe die Witwe beschützt, die keinen Gatten hat

...

ich habe Brot gegeben dem Hungrigen
 und Wasser dem Durstigen,
 Fleisch, Salbe und Kleider dem, der nichts hat.⁵

Hier spricht eine Herrschaft, die sich selber in den Himmel hebt, aber kein Wort verliert über die sehr irdische Grundlage dieses himmlischen Reiches: Menschen, denen nichts anderes übrigbleibt als ihr Heil oben zu suchen (*sursum corda*), weil sie unten nur ein Jammertal vorfinden. Während gerade sie es sind, die die Nahrung produzieren, die *alle* Menschen, bis zum Pharao und seinen ‚Wesiren‘, am Leben erhält.

Die Kritik an dieser Ordnung, die wir in der Geschichte Josefs und seines ‚Wesirats‘ zu hören bekommen, trifft aber gerade deshalb, weil sie auch die starke Seite dieser Ordnung zeigt. Denn das Lied des ‚Wesirs‘ ist keine Ideologie pur. Sein Staat verschafft in der Tat dem Hungrigen Brot und dem Dürstenden Wasser, sorgt tatsächlich dafür, dass die Witwe, die keinen Mann hat um sie zu schützen, doch nicht ganz rechtlos ist. Dies zu verschweigen und zu suggerieren, dass der Staat den Unterdrückten nur Elend antut, ist nicht der Realität gemäß und deckt sich nicht mit der Erfahrung, die diese Unterdrückten selber mit dem Staat machen. Eine solche ‚Verelendungstheorie‘ hat kein Verständnis dafür, dass geknechtete Menschen nicht automatisch gegen die sie knechtende Ordnung revoltieren. Wer den Auszug aus dem Sklavenhaus will, muss wissen, dass nicht nur die Herren sich dagegen sträuben werden, sondern auch die Knechte da nicht ohne weiteres mitmachen. Das Reich der Freiheit lockt? Es ist zu hoffen. aber es macht auch Angst. Wenn das Volk Israel, aus dem Sklavenhaus befreit, durch die Wüste zieht, auf dem Weg nach diesem Reich – es ist ein Wunder und so wird es auch erzählt –, dann

⁵ Zitiert nach Assmann, J.: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München-Wien 2000, 211.

dauert es nicht lange, bis es sich zurücksehnt nach den „Fleischtöpfen Ägyptens“ (2. Buch Mose 16, 3). Und diese Sehnsucht ist nicht nur eine nostalgische Fata morgana. Die Fleischtöpfe waren Realität. Es ist die Geschichte des ‚Wesirats‘ von Josef, die die Hörer der Tora davor behütet, sich den Weg der Befreiungsbewegung allzu einfach vorzustellen.

Aber die Tora weiß auch, wie prekär es für die Knechte ist, vom Staat so total abhängig zu sein. Auch die andere Erfahrung wird festgehalten:

Ein neuer König erstand über Ägypten,
der hatte Josef nicht gekannt. (2. Buch Mose 1, 8)

Die Hochkonjunktur des Sozialstaates ist vorbei, die Situation hat sich (wieder mal) verschlechtert, d. h. die Zeit ist reif für verschärfte Ausbeutung. Schon bald schreien die Sklaven auf: wer wird uns aus unserem Elend erlösen! Damit beginnt das zweite Buch Mose, das Buch Exodus, das Dokument des Auszugs.

Die Geschichte von Josefs ‚Wesirat‘ weist aber auch noch auf einen anderen Aspekt des Pharaonischen Systems hin. Nicht alle Menschen werden Sklave, es gibt einen privilegierten ‚Stand‘: die Priester. Auch die große Enteignung hat eine Grenze:

Nur den Acker der Priester erstand er [Josef] nicht,
denn die Priester haben einen Festsatz von Pharao, und sie
essen von ihrem Festsatz, den Pharao ihnen ausgegeben hat,
darum haben sie ihren Acker nicht verkauft.
(1. Buch Mose 47, 22)

Die Priester, das sind die Funktionäre, die verantwortlich sind für die Ideologie, die ‚Logik‘ der ‚Bilder‘ (eidos = Bild). Sie verwalten die Macht der Phantasie – im Sinne der Phantasie der Macht. Sie leiten die Rituale, die den Menschen die herrschende Ordnung einbläuen – als göttlich, ewig, allmächtig. Sie ‚hüten‘ das Geheimnis dieser Ordnung: von Gott selber geschaffen und also über jeden Zweifel erhaben zu sein. Sie besitzen Äcker, aber sind von ihrem Ertrag nicht abhängig. Sie sind für die Reproduktion des Staates zu wichtig, um sie dem Spiel der gesellschaftlichen Kräfte preiszugeben. Sie müssen davor geschützt werden, wie die anderen die Zucht des Marktes zu erfahren, das Schicksal der Unterdrückten zu teilen. Sie könnten in diesem Fall ja auf den Gedanken kommen, einer ganz anderen Phan-

tasie an die Macht zu verhelfen, Rituale zu erfinden, die die Sehnsucht nach Befreiung wecken: eine Pesach-Liturgie, ein Jom Kippur. Diese Gefahr einer großen Koalition von Volk und Klerus muss vorgebeugt werden. Die Priester werden deshalb vom Staat subventioniert: wessen Brot man isst, dessen Wort man spricht. So werden sie dem Volk ‚entfremdet‘, das hungert und dürstet nach Gerechtigkeit.

Die Gesellschaft, in welche die Tora befreiend interveniert, beruht auf einer Landwirtschaft, die nicht viel mehr produziert als das, was Bodenbeschaffenheit und Klima zulassen. Die Möglichkeit, mit Hilfe technischer Mittel die Produktion zu erhöhen, ist sehr begrenzt. Die Grenzen des Wachstums sind eng bemessen. Bestenfalls ist eine ‚Ökonomie des Genugs‘ möglich: Sie genügt für die Produzenten sowie denjenigen, die nicht (noch nicht oder nicht mehr) produzieren können: Kinder, Alte, ‚Behinderte‘. Wenn man also mehr als das ‚Normale‘ produzieren will, mehr und mehr produzieren will, dann kann man das nur, indem man seinen Grundbesitz erweitert oder andere zwingen kann, von ihrem Ertrag ein Teil abzugeben (Tribut). Großgrundbesitz ist aber nur möglich auf der Basis von Sklavenarbeit. Und hier ‚wirkt‘ die Logik des damaligen Gesellschaftssystems. Die meisten Menschen besitzen nur ein kleines Grundstück und es passiert allzu oft, dass dieses so wenig einbringt, dass der Eigentümer gezwungen ist, Lebensmittel oder Saatgut zu borgen, das Geborgte dann nicht zurückbezahlen kann, sein Grundstück verliert und der Sklave des Gläubigers wird. In diesem Prozess wird also sowohl Boden wie Arbeitskraft freigesetzt und es wird dadurch einer Schicht von ‚happy few‘ möglich, Grundbesitz, Ertrag und Vermögen zu akkumulieren. Nach dieser Logik ist es logisch, dass da für die Masse der Menschen kein Raum, kein Acker, mehr ist – ihnen bleibt nichts anders als zu ‚ackern‘ für andere:

Weh ihnen,
die Haus an Haus reihen,
Feld nahrücken an Feld,
bis zuende der Raum ist (Jes 5, 8)⁶

⁶ Diese Kritik finden wir beim Propheten Jesaja und er hat dabei vor Augen, was in Israel geschieht. Das gibt zu denken: Das Projekt Israel stellt sich heraus selber der Logik verfallen zu sein, mit welcher es brechen wollte.

Die Gesellschaft beruht also zwar auf Landwirtschaft, auf dem ‚Bedienen und Hüten‘ des Ackers, aber ihre Produktionsweise basiert auf Großgrundbesitz und Sklaverei. Der Acker (adama), den die Tora in ihrer Anthropologie mit dem ‚adam‘, dem Menschen ohne irdischen Herrn und Meister verbindet (verbündet), wird dem Menschen in dieser Gesellschaft gestohlen. Das bewegende Prinzip dieses Systems ist das des Privateigentums. Das lateinische Wort ‚privare‘ bedeutet: berauben, und das ist es, was hier systematisch gemacht wird. Eigentum ist in dieser Gesellschaft in der Tat Diebstahl.

Das ist es auch, was dieses Gesellschaftssystem mit allen bisherigen Gesellschaftssystemen gemein hat: die Logik des Privateigentums, das heißt: die Vermehrung des Eigentums durch die Enteignung anderer. Eine Logik der Bereicherung durch Verarmung.

Es besteht auch ein großer Unterschied zu der Gesellschaft, in der wir leben. Auch in unserem Gesellschaftssystem verfügt die übergroße Mehrzahl der Menschen nicht über die Produktionsmittel und ist gezwungen, ihre oder seine Arbeitskraft anderen zur Verfügung zu stellen. Aber diese Arbeitskraft wird von den Besitzern der Produktionsmittel benutzt, um den Ertrag dessen, was die Erde – und, wer weiß, in der Zukunft das Weltall – zu bieten hat, gigantisch zu erhöhen. Hier wird reale Möglichkeit, wovon die Menschen früher nur träumen konnten: Es gibt mehr als genug für alle, die Arbeit bekommt die Leichtigkeit, wie automatisch zu gehen. Die Wirklichkeit aber steht mit dieser realen Möglichkeit in paradoxer Weise im Widerspruch: Menschen kommen um vor Hunger, die Automatisierung ‚befreit‘ Menschen von ihrem Arbeitsplatz. Aber die Paradoxie ist der Kern des Systems selber. Zwischen den Bedürfnissen der Menschen und der Produktion der Lebensmittel steht die Macht des Kapitals: das Unvermögen, mit diesen Lebensmitteln anders umzugehen als sie mit Profit zu verkaufen. Denn ohne Profit funktioniert das System nicht.

Das System kommt nicht aus ohne eine Instanz, die zuständig ist für ‚law and order‘. Diese Instanz kommt von oben. Wo sollten die Leute, die die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel verloren haben, die Mittel herholen um selber für ‚law and order‘ Sorge zu tragen? Also gibt es den König, der ‚law and order‘ auferlegt, und den Priester, der diese ‚law and order‘ unantastbar macht, indem er sie für heilig erklärt. König und Priester, Staat und Staatsideologie, bilden den Überbau dieser Gesellschaft, die die Menschen ihres Eigentums

beraubt hat. Sie verwalten diese Gesellschaft, aber sie spiegeln sie auch wider. Denn – die Geschichte von Josefs ‚Wesirat‘ erzählt davon – der König beraubt die Menschen ihres ‚Grund und Bodens‘, und die Priester rauben den Menschen das Vermögen, für ihr Unbehagen darüber (dies kann doch nicht wahr sein) die richtigen Worte zu finden – eine andere Geschichte, ein anderes Ritual.

Außer Betracht bleibt in der Logik dieses Systems die ganz andere Möglichkeit – einer ‚Ökonomie des Genug‘ anstatt einer Ökonomie des immer mehr in den Händen von immer weniger Menschen; einer Gesellschaft, in welcher das, was der Eine übrig hat, übrig bleibt für den Anderen, der Mangel leidet; einer Gesellschaft, in welcher der Eine dem Anderen hilft, weil der genau so viel Recht hat zu leben wie er selbst:

Halte lieb deinen Genossen,
dir gleich. (3. Buch Mose 19, 18)

Um diese ganz andere Möglichkeit vor Augen zu bekommen, muss mit der Logik einer Gesellschaft, die auf Großgrundbesitz und Sklaverei basiert, gebrochen werden. Man kann in einer solchen Gesellschaft seinen Genossen nicht ‚lieb haben‘ – anders als indem man sich gegen diese Gesellschaft organisiert. Wer für die ‚Nächstenliebe‘ Raum schaffen will, muss eine andere Gesellschaft wollen, in welcher ‚law and order‘ ganz anders organisiert sind und das Gebot der ‚Nächstenliebe‘ nicht mehr allein eine Frage der Ethik ist, sondern Sache der Gesetzgebung. Bedingung dafür ist ein Auszug – aus dem Sklavenhaus und seiner Ideologie. Dieser Auszug ist der Anfang des ‚Projekts Israel‘, der Versuch, diese ganz andere Gesellschaft zu organisieren.

Am Anfang des Buches des Auszuges, Exodus, steht die lakonische Mitteilung:

Ein neuer König erstand über Ägypten,
der hatte Josef nicht mehr gekannt.
Er sprach zu seinem Volk:
das Volk da der Söhne Jisraels ist uns zu viel und zu stark.
Auf, überlisten wir’s,
sonst mehrt es sich noch,

und es könnte geschehn, wenn Krieg sich fñgt,
dass auch es unsern Hassern sich zugesellte
und uns bekriegte und sich vom Land weg hñbe.

Sie setzten Zwangsvñgte über es,

um mit ihren Lasten es zu drñcken. (2. Buch Mose 1, 8-11)

Das ist die Kehrseite des Sozialstaates. Die Menschen, die durch die Not getrieben dorthin kamen um am Leben zu bleiben, werden dem Staat zu viel. Es steht ein neuer Kñnig auf, der von Josefs Sozialpolitik nichts mehr wissen will – wahrscheinlich ist diese inzwischen unbezahlbar geworden. Er sieht in ihnen vor allem eine Gefahr: Sie werden zu viele und also zu stark. Er fñrchtet die Macht der Zahl und sieht voraus, dass sie diese Macht in den Dienst des Feindes stellen werden. Dieses Voraussehen sieht ùbrigens sehr nach Projektion aus: Er hat vor, sie verschãrft auszubeuten und muss also damit rechnen, dass ihre Loyalitãt mit seinem Regime abnimmt. Die Gefahr droht, dass sie gegen ihn aufstehen werden und er ihre Arbeitskraft verliert. Und er ahnt schon, was dann passieren wird: ihr Auszug aus seinem Sklavenhaus. Er wendet sich jetzt an *sein* Volk: Sie – die dort – werden *uns* zu viel, *uns* zu stark. Es ist die klassische Lñsung jeder herrschenden Ordnung, die in Schwierigkeiten gerãt, weil die soziale Frage nicht mehr im Guten gelñst werden kann: teile und herrsche. Alle sind Sklaven, aber durch das ‚eigene Volk zuerst‘-Prinzip appelliert das System mit Erfolg an einen anderen Gegensatz: zwischen Ægyptern und ‚Hebrãern‘, ‚uns‘ und den ‚Auslãndern‘. Das hat auch einen òkonomischen Nutzen: Die Auslãnder dñrfen jetzt die Schmutzarbeit machen, die Zwangsarbeit, die keiner gerne verrichtet.

Diese historische Erfahrung ist fñr Israel bestimmend. Das erste Buch Mose, Genesis, erzãhlt vom ‚Werden‘ (genesis) des Volkes Israel inmitten der Vñlker. Abraham schon bekommt es zu hñren:

Erkennen sollst du, erkennen, –

dass Gastsasse dein Same sein wird in einem Land,

nicht dem ihren,

dienstbar machen wird man sie und sie drñcken.

(1. Buch Mose 15, 13)

Er weiñ es:

Gast und Ansasse bin ich (1. Buch Mose 23, 4).

Und genau so wie er auch Jitzchak (1. Buch Mose 26, 3; 32, 4) und schließlich Israel. Seine Söhne sagen es Pharaos:

Im Land zu gasten sind wir gekommen. (1. Buch Mose 47, 4)

Der Absatz über den König, der Josef nicht gekannt hat, erinnert an den prekären Status, in welchem sich der ‚Ausländer‘ (Gastsasse) per definitionem befindet: Einst gastfrei empfangen, bleibt er ein ‚Gastarbeiter‘ und wird er, bevor er es weiß, ein unerwünschter Gast, der das Land zu überfremden droht. Er droht zu verschwinden: in die Fremde oder in die Anonymität des Sklavendaseins. Er erfährt am eigenen Leibe: Er darf keinen Namen haben (höchstens als Schimpfwort). Es ist vielsagend, dass das Buch des Auszuges aus der Sklaverei damit beginnt, die Namen der ‚Söhne Jisraels‘ ausdrücklich zu nennen:

Dies sind die Namen der Söhne Jisraels,
der nach Ägypten gekommenen (2. Buch Mose 1, 1).

Die Regel der hebräischen Bibel, den Büchern der Tora als Titel die ersten Worte der ersten Zeile zu geben, ist hier äußerst sinnvoll: Schemot, Namen. Es sind die Namen der in der herrschenden Ordnung Namenlosen, die durch den Auszug gerettet werden, Raum bekommen für ein Projekt, das ihren Namen tragen darf: das Projekt *Israel*.

Ihre Namen werden in diesem Buch verbunden mit dem Auszug. Aber ihre Namen bleiben auch verbunden mit ihrem ‚Gasten‘ im Sklavenhaus, worin sie ihre Namen zu verlieren drohten. Die Geschichte des Projekts Israel ist nicht die übliche Erzählung einer etablierten Ordnung. Auch diese kennt so etwas wie eine Vorgeschichte: von Nomaden, die sesshaft werden; von einem Volk, das klein war und groß wird; von einer Periode der ‚Kleinstaaterei‘, die die Grundlage für das heutige Imperium bildete. Es ist die Regel jeder Nationalgeschichte: Klein wird groß, barbarisch wird zivilisiert, schwach wird stark. Das Kleine, das Barbarische, das Schwache ist zum überwundenen Defekt geworden, den man getrost hinter sich lassen kann. Und erlebt die Nation einmal einen ‚Zusammenbruch‘, dann besteht die ‚Normalisierung‘ darin, wieder eine Großmacht zu werden.

Die Geschichte Israels bildet die Ausnahme:

Den Gastsassen quäle nicht:
ihr selber kennt ja die Seele des Gasts,
denn Gastsassen wart ihr im Land Ägypten.
(2. Buch Mose 23, 9)

Israel soll bleibend erkennen, dass es ‚Gastsasse‘ gewesen ist – nicht um seinen heutigen Stand extra hervorzuheben, sondern um den ‚Gastsassen‘ im eigenen Land zu seinem Recht kommen zu lassen. Wer weiß, was es bedeutet, ‚Gastsasse‘ zu sein – seine Seele kennt –, wird sich wohl tausendmal bedenken, bevor er selber dem ‚Gastsassen‘ in seiner Mitte antut, was ihm in der anderswo herrschenden Ordnung angetan wurde. Dies hofft die Tora zu bewerkstelligen, indem sie an dieses ‚Gast‘-sein erinnert, so, dass es für die Organisation des Landes, welches Gott Israel geben wird, konstitutiv wird. Die Erlösung aus der Sklaverei gibt Israel nicht die Freiheit, das Problem der Sklaverei hinter sich zu lassen und einfach zur Tagesordnung überzugehen. Es bekommt die Freiheit, das zu tun, was der Befreier-Gott gebietet:

Wahre den Tag der Feier, ihn zu heiligen,
wie ER dein Gott dir gebot.
Ein Tagsechst diene und mache all deine Arbeit,
aber der siebente Tag ist Feier IHM deinem Gott:
nicht mache allerart Arbeit,
du, dein Sohn, deine Tochter, dein Dienstknecht, deine Magd,
dein Ochs, dein Esel, all dein Vieh,
und dein Gastsasse in deinen Toren, –
damit ausruhe dein Knecht und deine Magd,
dir gleich.
Gedenke, dass du Knecht warst im Land Ägypten
Und ER dein Gott dich von dort mit starker Hand,
mit gestrecktem Arm ausgeführt hat,
deshalb gebot dir ER dein Gott, den Tag der Feier zu machen.
(5. Buch Mose 5, 12-15)

Das Privileg Israels ist hören zu dürfen, dass sein Gott der Befreier-Gott ist, zu erfahren, dass er aus dem Sklavenhaus hinausführt. Aber dieses Privileg ist Israel gegeben, um in dem ihm verheißenen Land das Recht für alle zu verwirklichen – die ‚in seinen Toren‘ sind, ja,

aber was in diesen Toren geschieht, ist nach Gottes Absicht exemplarisch. Die Perspektive des ‚Projekts Israel‘ ist universal. So wie ER es schon Abraham, dem Erzvater des Projekts, zusagt:

Segnen sollen einander mit deinem Samen
alle Stämme der Erde,
dem zu Folge dass du auf meine Stimme gehört hast.
(1. Buch Mose 22, 18)

BRIGITTE GLÄSER
PREDIGT
18.6.2005 IN BERCHUM

Ich stelle euch heute einen Outlaw vor. Jephtah ist sein Name. Das Buch der Richter erzählt von ihm. ich lese die Verse 1-3 aus dem 11. Kapitel:

„Jephtah, ein Gileaditer, war ein streitbarer Mann, aber der Sohn einer Hure. Gilead hatte Jephtah gezeugt. Als aber die Ehefrau Gileads ihm Söhne gebar und die Söhne dieser Frau groß wurden, stießen sie Jephtah aus und sprachen zu ihm: Du sollst nicht erben in unserer Familie, denn du bist der Sohn einer anderen. Da floh er vor seinen Brüdern und wohnte im Lande Tov. Und es sammelten sich bei ihm lose Leute und zogen mit ihm.“

Ihm wird übel mitgespielt, diesem Jephtah: Seine Brüder behandeln ihn wie den letzten Dreck. Er ist der Schandfleck der Familie. Er ist der Sohn einer anderen, der Sohn einer Hure. Das, was allenfalls dem Vater angelastet werden müsste, dass der nicht warten konnte, seine eigene Frau missachtet – das soll nun dieser Sohn ausbaden.

Jephtah, der Sohn der Hure, er wird aus dem Familienverband ausgestoßen. Schon das ist schlimm genug, denn jetzt trägt ihn keine Familiensolidarität mehr. Er steht auf einmal für sich allein; muss sich von nun an alleine durchschlagen.

Schon schlimm genug. Aber es soll noch schlimmer kommen: Er, der ein streitbarer Mann ist, einer der sich durchzusetzen weiß, einer der für seine Rechte kämpfen kann – er wird um sein Recht, um sein Erbrecht gebracht.

„Du sollst nicht erben in unserer Familie“ sagen seine Brüder. Und das setzen sie in die Tat um. Jephtah wird um sein Recht gebracht und das heißt in Israel sofort: Er wird um Gottes Gebot gebracht. Man tut ihm nicht nach Gottes Gebot und bringt ihn so um sein Recht; ein Recht, das in gewissem Umfang in Israel sogar den Töchtern zustand.

So steht Jephtah in dieser Geschichte zunächst mal allein: der streitbare Mann auf verlorenem Posten. Seines Familienzusammenhanges, seines Erbes beraubt, das ihm Lebensmöglichkeit gegeben hätte, eines Stückchen Boden, Land, das er bewirtschaften kann, um durchzukommen. Ihm wird ihm Land Israel diese Lebensgrundlage verweigert, in Israel, das nach Gottes Verheißung ja *das gelobte Land* ist, das Land der Fülle, das Land wo Milch und Honig fließt! – in diesem Land kehren für Jephtah Hunger und Elend ein.

Und, liebe Leute, noch etwas nicht unbedeutendes: Er ist kein bedauernswerter Einzelfall. Nein, es gibt viele, denen Gottes Gebot vorenthalten wird. Viele, die so wie er behandelt werden, zum letzten Dreck gemacht werden. Menschen auf die man mit dem Finger zeigt:
Iih! Lose Leute!

Jephtah ist kein Einzelfall, leider, schon in dieser Geschichte ist er es nicht. Mit ihm fliehen viele vor dem Ausgestoßensein, vor Hunger und Elend.

Und das, was Jephtah, was seinen Leuten geschieht, geschieht Menschen immer wieder: dass sie zu losen Leuten gemacht werden. Das Wort, das in unserer Geschichte steht, heißt eigentlich nicht „los“, sondern „leer“. Es geht um Leute mit leeren Portemonnaies; um Menschen, deren Kraft nicht zum Leben und nicht zum Sterben genug einbringt.

Und diese materielle Leere, die bringt auch immer Leere des Lebens mit sich. Ein Blick auf die Zahl der Arbeitslosen genügt: z. B. werden Menschen, die um ihre Arbeit gebracht sind, öfter als gewöhnlich krank. „Leere Leute“ leiden nicht bloß Hunger, *sie leiden am ganzen Leben*. Sie leiden, weil sie um das Recht und die Verheißung ihres Lebens, weil sie um Gottes Gebot gebracht sind. Das ist mit Jephtah und seinen Leuten geschehen und das geschieht immer wieder.

Jephtah und seine Leute fliehen. Sie fliehen in das Land Tov. Für diese leeren Leute, diese Allerletzten gibt es einen Ort, zu dem sie gehen können, dies Land Tov.

Es ist ein Sammelpunkt für die Menschen, die an all den Nöten leiden, an denen Menschen leiden können, an den Nöten, die kommen, wenn Gottes Weisung zum Leben missachtet wird. Hier, im Land Tov, hier erst finden sie wieder menschliche Gemeinschaft, nachdem die Familie sie ausgestoßen hat. Hier finden sie die Solidarität und Wärme, die jeder zum Leben braucht. Hier finden sie – und zwar so selbstverständlich, dass der Text darüber schweigt – Menschen, die ihnen Raum zum Leben geben. Im Lande Tov findet sich die Gemeinschaft von Angeschlagenen, die Hilfe erfährt und die sich gegenseitig hilft.

Diese Aussage gilt zunächst einmal ganz materiell: Hier können leere Leute überleben, weil es Boden, Raum, Essen und Trinken gibt. Ein Ort, der Leben ermöglicht.

In der Vorbereitung ist mir spontan Bethel, die Einrichtung für Behinderte mitten in der Stadt Bielefeld eingefallen, als Beispiel für das Land Tov: Lauter Behinderte, die sonst keinen Raum haben – hier geschützt, und doch mitten im Leben der Großstadt. Es wird geholfen, man hilft sich gegenseitig. Natürlich kommt mir auch Berchum/die Jugendbildungsstätte als ein Beispiel für das Land Tov in den Sinn; aber auch Altenheime und andere Orte, Selbsthilfegruppen ...

Das Land Tov, eine Selbsthilfegruppe?

Das ist es wohl. Denn das müssen wir noch wissen: Das Land Tov gibt es auf keiner Landkarte. „Tov“ ist hebräisch und das heißt auf deutsch einfach nur „gut“ – also das Land „Gut“, Landgut, gutes Land! Das Land, in dem es Güter gibt zum überleben. Vor allem aber ist es der Ort, an dem gelebt wird, was gut tut.

Der Psalm 133 fragt: Was ist gut? und die Antwort lautet: Geschwister, die beieinander wohnen. Das ist gut: Menschen, die sich in ihren Notlagen gegenseitig stützen. Das ist das Land Gut/Tov: das Land der Träume, der verheißungsvolle Ort. Denn, wo Menschen sich aufhelfen, da geschieht etwas von dem, was Gottes Gebot ist: Lebensermöglichung, Lebensweisung!

Wo sich lose Leute sammeln können, da gibt es Leben, da gibt es auch Hoffnung; dass das erfahrene Unrecht nicht alles ist im Leben, dass Gottes Gebot nicht nur übertreten wird, sondern auch Erfüllung findet, getan wird.

Warum – so frage ich zum Schluss, warum kommt es dazu, dass Gottes Gebot sich unter den losen Leuten um Jephtah ereignet? Warum findet Gottes Gebot unter denen, die um ihr Recht auf Leben gebracht sind, Erfüllung?

Es kommt dazu, weil unter diesen Menschen, weil in dieser langen Reihe, die sich so unheimlich durch die Geschichte zieht bis auf unseren Tag, ein anderer Mensch steht: der Mensch Jesus von Nazareth. Auch er wie der letzte Dreck behandelt; auch er um sein Leben gebracht im schrecklichsten Sinne des Wortes. An diesem Leben haben alle Menschen teil, die elend und arm gemacht werden. Zu ihm, der mit den Ausgestoßenen seiner Zeit isst und trinkt, die materiellen Güter teilt, gehören sie. In ihrem Leben bildet sich sein Leben ab.

Und darum gibt es Hoffnung, dass hier Gottes Gebot getan wird. Denn dieser Jesus ist mitten unter ihnen und tut das gute. Er sammelt die Mühseligen und Beladenen. Er sammelt, die verachtet sind vor der Welt. Und so ist seine Gemeinde eine Gemeinde der Habenichtse, eine Gemeinde, die versucht das Güterteilen zu lernen.

Und das ist die Hoffnung für alle, *die leere Leute sind*: dass euch Recht widerfährt von dieser Mitte her. Dass ihr in eurer Gemeinschaft die Gemeinschaft Jesu Christi erlebt – draußen vor der Kirchentür, Gemeinschaft, die Gemeinde ist.

Und das ist vielleicht die Hoffnung für alle unter uns, *die nicht leere Leute sind*: dass sie so selbstverständlich wie die Leute im Lande Tov Raum geben, dass wir da sind wo Christus ist und wir mittun, was Christus tut.

Amen.



HARTWIG HOHNSBEIN
FRÜHE BEGEGNUNGEN

Wir beide, Otto und ich, entstammen derselben Landeskirche, der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers.

Beide wuchsen wir am Rande der Lüneburger Heide auf, wo die Bewegung der „Hermannsbürger Mission“ (nach 1850) merkbare Spuren hinterlassen hatte. Hier gab es, jedenfalls in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts, als wir uns für das Theologiestudium entschieden, noch eine heile Kirchenwelt

In Marburg (Lahn) trafen wir erstmals zusammen. Das war im Wintersemester 1958/9 in einem Hörsaal der neugotischen Alten Universität am Rudolphsplatz. Mit zehn weiteren angehenden Theologen kamen wir täglich zu dem fast gleichaltrigen Lehrbeauftragten für Hebräisch, Diethelm Conrad (der 1975 Professor für das Alte Testament wurde und 1983 den Auftrag erhielt, das alte Akko auszugraben), der uns in diesem einen Semester dahin brachte, das „Hebraicum“ zu erwerben. Erst damit konnten wir das eigentliche Theologiestudium beginnen.

Die „Philipps-Universität“, 1527 vom Landgrafen Philipp von Hessen (dem Luther 1540 eine Doppelhehe genehmigte) als älteste protestantische Universität gegründet, hatte von daher für jeden evangelischen Theologiestudenten einen besonderen Reiz. Einige Theologieprofessoren, denen wir damals begegneten, waren: der hochgelehrte Neutestamentler Werner Kümmel, der gewissenhafte Alttestamentler Ernst Würthwein, der donnernde Kirchenhistoriker Ernst Benz (der, ein Vertreter der Deutschen Christen, von den Na-

zis als Gegengewicht zu Rudolf Bultmann und Hans von Soden an die Fakultät gebracht worden war¹) und vor allem der seit 1951 emeritierte Rudolf Bultmann, der gelegentlich noch Vorträge hielt. Durch sein Programm der „Entmythologisierung“ war er weit über die Grenzen der Theologenzunft hinaus bekannt geworden. Seine Theologie war die Hoffnung für viele junge Theologen und Theologinnen, die von ihm lernten, z. B. für Ernst Käsemann oder Dorothee Sölle (um die bekanntesten zu nennen), aber wohl auch für Otto und für mich! Für viele jedoch, die sich als rechthgläubig lautstark ausgaben, und für manche Kirchenleitungen wurde Bultmann als „Irrlehrer“ gescholten, z. B. von dem in den 50er Jahren sehr einflussreichen Erlanger Lutheraner Walter Künneth, der im Mai 1933 ein „freudiges Ja zum neuen deutschen Staat“² gesprochen hatte und nun meinte, die „Irrlehren Bultmanns“ seien „viel gefährlicher als die Attacken Rosenbergs“³. Auch Repräsentanten der Hannoverschen Landeskirchen warnten damals „ihre“ Theologiestudenten davor, nach Marburg zu gehen, weil „dort der Bultmann lebt“, so z. B. der für mich damals zuständige Landessuperintendent von Stade, Hoyer. Warnungen gab es auch sonst für die Hannoverschen Theologiestudenten, nämlich diese, sich „politisch“ zu betätigen. Damit war gemeint, sich ja nicht dem damaligen Widerstand gegen die Militarisierung der Bundesrepublik oder der „Aktion Kampf dem Atomtod“ anzuschließen. Dabei hätte man gerade in Marburg einiges dazu lernen können: Bei dem Professor für wissenschaftliche Politik, Wolfgang Abendroth. Doch die Theologiestudenten machten, wenn ich mich recht erinnere, um Vorlesungen seiner Art einen weiten Bogen.

Außerordentlich einflussreich war im damaligen Marburger Universitätsbetrieb der Jurist Erich Schwinge. 1954/55 hatte er als Rektor der Universität vorgestanden. 20 Jahre lang regierte er die juristische Fakultät als Dekan. In der NS-Zeit war er einer der maßgebenden Hochschullehrer der Militärjustiz gewesen. Er wurde hochgeehrt von den Studenten, die sich in einer der vielen Verbindungen zu-

¹ Vgl. dazu die Dissertation von Ulrich Schneider, *Bekennende Kirche zwischen „freudigem Ja“ und antifaschistischem Widerstand*, 1986, S. 306.

² So in dem Aufruf der „jungreformatrischen Bewegung“, abgedruckt in: *Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung* Nr. 20/1933 vom 19.05.1933, Sp. 476.

³ Vgl. W. Künneth, *Lebensführungen*, S. 236f.; zit. bei Hans Prolingheuer, *Wir sind in die Irre gegangen*, 1987, S. 189.

sammenfanden. Nachdem die Korporationen wegen ihrer Nazivergangenheit von der Militärregierung gleich nach dem Kriege verboten worden waren, konstituierten sie sich ab 1950 wieder, so z. B. die „Deutsche Burschenschaft“ im Juni 1950 in Marburg.⁴ Sie wurden in der Folgezeit Garanten dafür, dass das rechtsextreme Gedankengut (insbesondere der Antisemitismus) nicht in Vergessenheit geriet. In unserer Marburger Zeit beherrschten die „Farbentragenden“ wieder das Straßenbild der Stadt; im Studentenparlament stellten sie die Mehrheit.

Vier Jahre später trafen Otto und ich wieder zusammen. Das war im Sommer 1963, nachdem wir unser 1. theologisches Examen bestanden hatten, auf einer „Rüstzeit“ in der ev. Akademie Loccum. Dabei erhielten wir die „venia concionandi“, also die Lizenz, als Vikar dem „Volk“ predigen zu dürfen und Amtshandlungen vorzunehmen. Loccum gilt als das Herz der Landeskirche. Neben der Akademie und anderen kirchlichen Instituten gibt es dort vor allem auch ein altes Zisterzienserkloster, dem bis heute ein evangelischer Abt vorsteht. Loccum ist stolz auf seine Tradition. In diese Tradition gehört das „Loccumer Manifest“ aller protestantischen Kirchen vom Mai 1933, das mit diesen Worten beginnt: „Unser heißgeliebtes deutsches Vaterland hat durch Gottes Fügung eine gewaltige Erhebung erlebt. In dieser Wende der Geschichte hören wir als evangelische Christen im Glauben den Ruf Gottes zur Einkehr und Umkehr, den Ruf auch zu einer einigen Deutschen Evangelischen Kirche...“⁵ In dieser Tradition gab es im Januar 1990 mit der „Loccumer Erklärung“ der Kirchenbünde in der BRD und der DDR wiederum den Ruf zur Einheit, so als sei diese das höchste christliche Gut. Im Sinne „deutsch-christlicher Gefühlsseligkeit“ (Prolingheuer) hieß es nun (1990): „... Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Deutschen in beiden deutschen Staaten ist für die Kirche eine wichtige Grundlage ihres gemeinsamen Wirkens...“⁶

Im Loccum des Jahres 1963 war der Abt des Klosters der Landesbischof Hanns Lilje. Neben Otto Dibelius war Lilje in den 50er Jah-

⁴ Vgl. dazu: Dietrich Heither u. a., Blut und Paukboden, Fischer-Tb. 1997, S. 163.

⁵ Kirchliches Jahrbuch 1933-1945 S. 25.

⁶ Zit und s. bei Hans Prolingheuer, Kirchenwende oder Wendkirche?, 1991, S. 18ff.

ren entscheidend daran beteiligt, dass die Restauration in Kirche und Gesellschaft durchgesetzt wurde, insbesondere mit ihrem Ja zur Wiederbewaffnung und zum Militärseelsorgevertrag. Auch wenn Liljes Glanz inzwischen schwächer geworden war- in seiner Landeskirche war er immer noch der unangefochtene Herrscher. Er ernannte uns zu „Kandidaten der Theologie“. Auf den restaurativen Geist seiner Landeskirche ließen wir uns also ein. Es bedurfte für Otto und mich etlicher Jahre, uns des Muffs unter den Talaren zu entledigen.

PETER WOLTER
ERFAHRUNGEN

Es ist nicht alltäglich, daß ein Kommunist einen Beitrag zu einer Festschrift für einen evangelischen Geistlichen schreibt. Obwohl ich alles herzlichst verabscheue, was mit Kirche, Gebeten und frommem Singsang zu tun hat – so viel weiß ich jedenfalls: Wenn alle Geistlichen wie Otto Meyer wären, sähe die Welt anders aus.

Gerade im Münsterland sollte man die Augen nicht davor verschließen, daß die Kirche eine Macht ist. Eine Macht, die Herzen und Hirne verbiegt, die Frauen zu Menschen zweiter Klasse degradiert, die ihre Gläubigen zu willfährigen Schafen ihrer Hirten und Oberhirten macht. Eine Macht, die sich seit 2000 Jahren von den arbeitenden Menschen mästen läßt. Eine Macht die niemand gewählt hat.

Doch ganz so einfach ist das nicht – auch ich mußte das Differenzieren lernen. Ich wuchs auf dem Lande in einem atheistischen Elternhaus auf. Dort sah ich mich schon früh mit zum Kirchgang gezwungenen Klassenkameraden konfrontiert, mit salbadernden Priestern und sich duckenden Lehrern. Fassungslos saß ich dabei, wenn in der zweiklassigen Volksschule, in der ich die Schulbank drückte, stundenlang der Rosenkranz gebetet wurde. Wenn Fräulein Uhlmann, unsere Lehrerin, abgelenkt war, tauschten die Mädchen meiner Klasse während der endlosen Gebete unter den Schulbänken Glanzbilder oder kicherten über Einträge in ihr Poesiealbum.

Ohne uns gefragt zu haben, verkündete Fräulein Uhlmann eines Tages, die Klasse wolle jetzt ein Waisenkind kaufen, und zwar aus Afrika. Wir müßten Geld sammeln und würden eines Tages das Waisenkind persönlich kennenlernen. Ich fand das spannend, vor allem die Aussicht, einen netten pechschwarzen Mitschüler in der Klasse zu haben. Auch ich sammelte also Geld. Nicht ganz christlich – die Münzen hatte ich aus dem Portemonnaie meiner Mutter geklaut. Und eines Tages war es so weit: Fräulein Uhlmann marschierte mit uns zur Dorfkirche, wo sie uns im Flüsterton mitteilte, es sei jetzt so weit, das Waisenkind sei angekommen.

Bittere Enttäuschung. Statt des neuen Klassenkameraden thronte blumenumkränzt vor dem Altar der Dorfkirche ein kleiner Blech-Neger, mit einem Schlitz im Scheitel. Wenn man eine Münze hineinwarf, nickte er dankbar mit dem Kopf, was ein schepperndes Echo im Kirchenschiff auslöste. Eigentlich hätte ich diese Episode längst vergessen, wenn nicht zu eben dieser Zeit in unserem Dorf häufiger Missionare aufgetreten wären, die vor der Befreiungsbewegung der Mau Mau aus Kenia geflohen waren. Aus ihren Diavorträgen hat sich mir eingeprägt, daß die Schwarzen blutgierig, undankbar und unreif sind, daß sie also der Führung durch weiße Christen bedürfen.

Im Gymnasium lernte ich katholische und evangelische Geistliche als Lehrer kennen. Sie erzählten gerne von ihren Einsätzen an der Ostfront, sie waren immer noch begeistert von Panzerschlachten in Rußland. Ein Kunsterzieher – kein Geistlicher, aber dennoch strammer Christ – versuchte immer wieder erlahmendes Interesse am Unterricht durch Erzählungen aufzufrischen: „Und dann zog ich den Steuerknüppel meiner Stuka nach vorne und ging in den Sturzflug. Mit der anderen Hand drückte ich den Abzug vom MG. Rattata ... unten auf der Straße spritzten die Iwans auseinander, manche blieben gleich liegen.“ Vielleicht war es meine kindliche Naivität, die mich erschauern ließ – aber wenn man solche Erzieher kennengelernt hat, beginnt man sowohl die Schule als auch verlogene Christen zu hassen.

Irgendwie war es folgerichtig, daß ich mich eines Tages zu meinem ersten revolutionären Akt entschloß. Ich schwang mich eines Sams-

tagabends auf mein Moped und fuhr zu allen Kirchen im damaligen Landkreis Ahaus und vergipste die Schlüssellöcher. Pech gehabt, der Gips war überlagert und band nicht mehr ab.

Mit Christen hatte ich erst wieder zu tun, als ich Anfang der 90er in meine Geburtsstadt Münster zurückkehrte – die unchristliche Seefahrt, ein noch unchristlicheres Studium und emsige kommunistische Wühlarbeit hatten mich jahrelang mit Beschlag belegt. In der Theorie war mir klar, daß es auch fortschrittliche Christen gibt, die man in die politische Arbeit einbeziehen muß – schließlich hatte ich ja gründlich die Werke des Genossen Wladimir Iljitsch studiert. Aber in der Praxis kannte ich eigentlich keinen Angehörigen dieser fortschrittlichen Spezies – bis ich Otto Meyers Bekanntschaft machte.

Es war in der „Erfurter Erklärung“, die sich Mitte der 90er Jahre regelmäßig im „Spookys“ traf. Otto war nicht nur Initiator dieser linken Bewegung, er veröffentlichte auch in linken Zeitschriften viel gelesene Analysen über soziale Themen. Die Diskussionen waren heftig, oft kontrovers, kaum einer der Teilnehmer hatte politische Erfahrung. Otto blieb ruhig, versuchte zu vermitteln und Impulsivität in Argumente umzuwandeln. Kein Wunder – wer wie er jahrelang einen Flohzyklus wie die Evangelische Studentengemeinde geleitet hat, kann locker damit umgehen. Wir alle haben von ihm gelernt.

Wenn es gegen Ungerechtigkeiten ging, war Otto dabei. Er fehlte weder bei den Demonstrationen gegen den Jugoslawienkrieg, noch bei Aktivitäten gegen den Irakkrieg. Vor allem nicht bei Kundgebungen gegen den Sozialabbau. Er war nicht der einzige protestantische Geistliche, der auf die Straße ging – zwei, drei andere taten es ihm gleich. Nur ein einziges Mal habe ich in Münster einen katholischen Pastor bei einer Antikriegsdemonstration erlebt: Als ihm die Sprechchöre zu laut wurden, ging er schmollend und kopfschüttelnd nach Hause. Fromme Gesänge und Hallelujah-Sprechchöre wären ihm vielleicht lieber gewesen.

An diesem Punkt möchte ich das Stichwort „Differenzieren“ beleuchten. Es hat lange gedauert, bis ich lernte, daß auch die katholische Kirche kein bewegungsloser Klotz ist. Es gibt die „Kirche von

unten“, es gibt den „Freckenhorster Kreis“, es gibt die „Theologie der Befreiung“, die trotz aller Ignoranz der Kirchenhierarchie in Münster Fuß gefaßt hat. Und es gibt das „Institut für Theologie und Politik“, dem Otto freundschaftlich verbunden ist.

Katholiken machen selten den Mund auf. Otto schon, er mischt sich ein: Geduldig und überzeugend. Argumentierend und hartnäckig. Wenn Otto kann, ist er dabei, etwa bei einer Demonstration gegen den Sozialabbau, die am 13. Dezember 2003 bei strömendem Regen stattfand. Über 20 Organisationen, vom DGB bis hin zum Katholischen Arbeiterbund hatten zu dieser Demo aufgerufen – selten hatte es in Münster ein so großes Bündnis gegen die Regierungspolitik gegeben. Ich bin stolz darauf, daß ich das im Rahmen von ATTAC organisieren konnte.

Die Demo führte über die Salzstraße, vor Karstadt stand zufällig der Übertragungswagen von „Hallo-Ü-Wagen“. Immerhin – die Sendung erreicht etwa 300 000 Hörerinnen und Hörer – eine Chance, die wir nicht ungenutzt lassen, die uns der WDR aber nicht freiwillig zugestehen wollte. Die Redaktion hatte mehrfach versucht, uns zu einer Änderung der Route zu bewegen, aber auf dem Ohr waren wir schwerhörig.

Wie von Geisterhand stoppte unser Demonstrationzug vor Karstadt, unmittelbar vor dem Ü-Wagen. Die Jungen und Mädchen der Sozialistischen Deutschen Arbeiterjugend (SDAJ) inszenierten in Hörweite der Mikros laute Sprechchöre, der Kölner Straßenmusiker Klaus der Geiger gab dem WDR ein Extra-Ständchen. Ich handelte mit der verzweifelten Redaktion einen Kompromiß aus: Wir ziehen weiter, wenn Otto ins Mikro reden darf. So geschah es – Otto sprach fünf Minuten zu etwa 300.000 Hörerinnen und Hörern darüber, wie die große Koalition aus SPD, CDU/CSU, FDP und Grünen den Ärmsten dieser Gesellschaft auch noch das letzte Geld aus den Taschen zieht.

Als Kommunist wünsche ich mir mehr Geistliche wie Otto. Geistliche, die ihr Christentum ernst nehmen, die die Menschen nicht auf

das Jenseits verträsten, sondern hier und heute gegen Sozialabbau, Kriegspolitik und Verlogenheit eintreten.

Eines Nachmittags trank ich mit Otto in seinem Garten Tee, wir sprachen wie üblich über Politik, darüber, was geändert werden muß. Wir diskutierten über den Unterschied zwischen Anarchisten und Kommunisten. Spontan fiel mir ein, daß Kommunisten ebenso wie Anarchisten die klassenlose Gesellschaft wollen – daß erstere sie aber erst mit Zwischenstufen für möglich halten und daß letztere sie sofort haben wollen. Otto schwieg eine Weile, schaute auf die Blüten im Garten und sagte: „Auch ich will die klassenlose Gesellschaft. Bei uns heißt das Himmelreich.“

Meinetwegen auch das. Ich jedenfalls glaube weder an Gott noch an Götter, ich glaube an die Menschen. Und ich bin überzeugt, daß Otto mir darin zustimmt.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Wolfgang Belitz, geb. 1940; verh. vier Kinder und fünf Enkelkinder; Studium der ev. Theologie in Münster, Berlin und Heidelberg; 1970 bis 1997 Sozialpfarrer im Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt der EkvW; 1997–2005 Pfarrer im Sozialwissenschaftlichen Institut der EKD mit Sitz in Bochum; 1976–2000 Lehrbeauftragungen für Sozialphilosophie und Sozialethik an der WWU Münster und der FH Düsseldorf; Vorstandsvorsitzender der Unternehmensstiftung Hoppmann „Demokratie im Alltag“.

Prof. Dr. **Dick Boer**, geb. 1939; Theologe, emeritierter Professor an der theologischen Fakultät der Universität von Amsterdam und langjähriger Pfarrer der Niederländischen Ökumenischen Gemeinde in der DDR.

Prof. Dr. **Frank Crüsemann**, geb. 1938; 1958–1964 Theologiestudium in Hamburg, Heidelberg, Mainz und Erlangen; seit 1980 Prof. für Altes Testament an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld. Zusammenarbeit mit Otto Meyer vor allem seit Ende der 70er Jahre in der deutschen EATWOT Kontakt-Koalition.

Prof. Dr. **Georg Fülberth**, geb. 1939; 1959–1964 Studium der Germanistik, Geschichte in Frankfurt/Main; 1972–2004 Professor für Politikwissenschaft in Marburg.

Brigitte Gläser, geb. 1956 in Paderborn; Lehramtstudium der Fächer Sport und Religionspädagogik an der Gesamthochschule Paderborn; Studium der Ev. Theologie in Bochum, Münster, Berlin und Bern von 1988–1993; 1994–2004 Pfarrerin der ESG Paderborn; derzeit Pfarrerin der Ev. Schüler- und Schülerinnenarbeit Westfalen (eSw-Berchum).

Prof. Dr. **Franz J. Hinkelammert**, geb. 1931 in Emsdetten; Studium der Wirtschaftswissenschaften in Freiburg, Hamburg, Münster; 1960 Promotion zum Dr. rer. pol. an der FU Berlin. Seit 1963 mit Unterbrechungen in Lateinamerika tätig. 1963–1973 Professor an der Universidad Catolica de Chile; nach dem Militärputsch 3 Jahre Gastprofessor am Lateinamerikainstitut der FU Berlin; seit 1976 Professor für Ökonomie an den Universitäten von Tegucigalpa (Honduras) und Heredia (Costa Rica).

Alexandra Hippchen, geb. 1960; Studium der Theologie 1978–87 in Heidelberg, ab 1981 Engagement in der ESG Heidelberg und überregionaler Bundes ESG. Pastorin in der ESG Münster von 1990–2004; zurzeit Gemeindepfarrerin in Münster-Kinderhaus.

Hartwig Hohnsbein, geb. 1937 in Rotenburg (Wümme); 1957–1963 Studium der ev. Theologie; 1966–1997 Gemeindepastor in Lehrte und Wolfsburg; 1972 Staatsexamen in der Wissenschaft von der Politik in Hannover; seit 1997 im Ruhestand in Göttingen.

Susanne von Imhoff, geb. 1945; 1963–1965 Ausbildung zur „Kindergärtnerin und Hortnerin“; 1968–1970 Aufbau des Kindergartens an der deutschen Schule in Ankara. 1970–1972 Studium der Sozialpädagogik in München; 1972–1976 ESG Heidelberg, Sozialpädagogin auf einer Studentenpfarrstelle mit Schwerpunkt Ausländerarbeit. Mitinitiatorin des ersten Synodenbeschlusses bundesweit gegen die Nutzung der Atomkraft; Mitinitiatorin des bundesweiten Netzwerkes „Frauen für den Frieden – Frauen gegen Krieg und Militarismus“. Seit 1992 Beraterin in der „Ev. Ehe-, Lebens- und Erziehungsberatungsstelle“.

Hans-Gerhard Klatt, geb. 1952; Theologischer Referent in der Bundes-Geschäftsstelle der ESG von 1980–84; 1989–96 Studierendenpfarrer der ESG Bremen; Seit 1996 Leiter des Evangelischen Bildungswerkes Bremen.

Prof. Dr. **Mohssen Massarrat**, geb. 1942 in Teheran/Iran; Professor für Politik und Wirtschaft an der Universität Osnabrück. Mitinitiator einer Reihe lokaler und überregionaler politischer Projekte.

Silke Niemeyer, geb. 1964; Studium der Theologie in Münster und Kiel; Gemeinderätin, später Assistentin in der ESG Münster mit dem Schwerpunkt Flüchtlingsarbeit; seit 1993 Pfarrerin in der Ev. Altstadtgemeinde Recklinghausen.

Jochen Ohliger, geb. 1930; Theologiestudium in Göttingen und Heidelberg; 1959–69 Pastor in Faßberg (Lüneburger Heide); ab 1969 Pastor an der Melancthonkirche in Osnabrück; Mitbegründer der Freien Osnabrücker Pfarrkonferenz (FOP). Seit 1992 im Ruhestand. Immer noch aktiv in der Freien Amateur-Theaterszene und in einer Flüchtlingshilfe, dem Verein „Exil“.

Prof. Dr. **Andreas Pangritz**, geb. 1954; 1974–76 und 1979–81 Studium der Evangelischen Theologie, Politik, Geschichte und Musikwissenschaft in Tübingen, Berlin und Amsterdam; Professor für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, Ende der 70er-, Anfang der 80er-Jahre Mitarbeit in der Theologischen Kommission der Bundes-ESG.

Dr. **Sabine Plonz**, geb. 1962; Studium der evangelischen Theologie in Münster und Heidelberg; Forschungsaufenthalte in Costa Rica und El Salvador; zurzeit Leiterin des Referates für Amerika und Pazifik im Evangelischen Missionswerk in Deutschland mit Sitz in Hamburg.

Dr. **Michael Ramming**, geb. 1960; Studium der katholischen Theologie und Sinologie in Saarbrücken und Münster; 1988–90 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Fundamentaltheologie an der WWU Münster; Mitbegründer und Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Politik in Münster.

Mechthild Schuchert, geb. 1957; Studium in Münster, 1981 Abschluss Dipl.-Päd. 1981 erster Besuch in Chile. Aufbau des Bildungswerkes Forum Frieden in Münster, dort bis 1983 Referentin für Friedensarbeit; 1983–1990 Gemeindereferentin der Katholischen Studierendengemeinde Münster (KSG), bis 1996 Brasilienreferentin der Christlichen Initiative Romero in Münster. Seit 2001 Studienleiterin

im Referat Weiterbildung, Forschung und Entwicklung der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin.

Eckart Spoo, geb. 1936, Studium der Germanistik, Publizistik, Soziologie und Philosophie in Berlin, Zürich, Hamburg und Frankfurt a. M., Journalist bei der „Frankfurter Rundschau“ 1962–1997, seitdem Mitherausgeber und verantwortlicher Redakteur der Berliner Zweiwochenschrift „Ossietzky“. Gewerkschaftliche Aktivitäten u. a. als Bundesvorsitzender der Deutschen Journalisten-Union in den Jahren 1970–1986, politische Aktivitäten in den letzten Jahren vor allem in der Bürgerinitiative für Sozialismus.

Katja Strobel, geb. 1975; Studium der katholischen Theologie und Musik in Münster; Mitarbeiterin des Instituts für Theologie und Politik mit dem Schwerpunkt: Theorie und Praxis feministischer Gesellschaftsanalyse.

Ton Veerkamp, geb. 1933; 1957–1961 Studium der Philosophie in Nijmegen, 1962–1968 Theologie in Maastricht und New York. Langjähriger Herausgeber der exegetischen Zeitschrift „Texte und Kontexte“, 1971–1998 Studierendenpfarrer in Berlin; Poet und Verfasser zahlreicher theologischer Schriften.

Peter Wolter, geboren in Münster, inzwischen Schuhgröße 48, Studium der Publizistik, Soziologie, Philosophie, Journalist bei internationalen Nachrichtenagenturen, freier Journalist, Mitbegründer des Münsteraner Straßenmagazins *Draußen*; aktuell: Ressortleiter Inland der Jungen Welt.