

Institut für Theologie und Politik (Hg.)

IN BEWEGUNG DENKEN

Politisch-Theologische
Anstöße für eine
Globalisierung von unten



IN
Institut

In Bewegung denken
Institut für Theologie und Politik (Hg.)

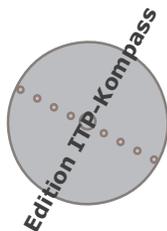
Das Institut für Theologie und Politik in Münster /Westf. ist ein unabhängiges Institut, dass seit 10 Jahren an der Schnittstelle von Sozialen Bewegungen und Wissenschaft arbeitet.

Insitut für Theologie und Politik
Friedrich-Ebert-Str. 7
48153 Münster
Tel.: 0049-(0)251-524738
Fax: 0049-(0)251-524788
itpol@muenster.de
www.itpol.de

Institut für Theologie und Politik (Hg.)

IN BEWEGUNG DENKEN

Politisch-theologische
Anstöße für eine
Globalisierung von unten



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> abrufbar.

© 2003 Institut für Theologie und Politik, Münster
<http://www.itpol.de>

Herstellung und Verlag: Books on Demand GmbH, Norderstedt
Umschlag: sms-design, Münster

ISBN 3 - 8334 - 0180 - X

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
TEIL 1 - WELTBILDER	9
Michael Ramminger Christliche Existenz heute: die andere Globalisierung. Globalisierung als Krise des Kapitalismus.	12
Olaf Kaltmeier Entwicklungs-Verwicklungen. Zur Kritik des westlichen Fortschrittsdenkens.	25
Michael Korbmacher Trugbilder der Unendlichkeit. Von Zahlen, Klonen und Kriegen.	33
TEIL 2 - GLOBALISIERUNG & SOZIALE BEWEGUNGEN ...	61
Franz Kaiser Trujillo Politische Artikulation außerhalb der Elite. Neue soziale Bewegungen auf dem Weg zu einer Globalisierung von unten?	64
Barbara Imholz & Katja Strobel Feministischer Internationalismus und Globalisierung von unten. Das Ende des Ernährermodells	77
Olaf Kaltmeier Wechselwirkungen zwischen Sozialen Bewegungen und Demokratie. Das Beispiel der Mapuche-Bewegung in Chile	85
Ludger Weckel Charismatische Pfingstkirchen, Charismatiker und Neue Religiöse Bewegungen	101
Olaf Kaltmeier Widerstand weltweit. Ansätze und Akteure	106

TEIL 3 - THEOLOGIE UND BEFREIUNG 122

Michael Ramminger & Ludger Weckel

„Opfer“ der Globalisierung:
Theologinnen und Theologen? 124

Ludger Weckel

Befreiende Praxis
und deren theologische Reflexion 138

Sandra Lassak

„Die Vision weitet sich...“
Lateinamerikanische (öko-)feministische
Theologie im Kontext neoliberaler Globalisierung 143

Christine Berberich

Von alten Texten und neuen Perspektiven.
Materialistische Bibellektüre in
politisch-theologischer Bildungsarbeit 158

Michael Ramminger

Reinterpretation oder Radikalisierung
der Theologie der Befreiung? 171

TEIL 4 - EINMISCHUNG UND ZWISCHENRUFE 182

Michael Ramminger

„Es geht nicht darum,
die Marktwirtschaft abzuschaffen...“ 185

Ludger Weckel & Michael Ramminger

Mythos Romero: Zum ersten, zum zweiten..... 190

Sandra Lassak

„Veränderungen müssen im Norden beginnen“
ExpertInnen aus Kuba und Chile evaluieren
Lokale Agenda 21 in Münster 195

Interview mit Maria A. Rodriguez & Leonel Yáñez

Gemeinsame Erfahrungshorizonte 204

Michael Ramminger

Theologie und Biographie 208

Interview mit Kuno Füssel

Theologie der Befreiung und politische Theologie:
Was war, wie kann es weitergehen? 216

VORWORT

Vor zehn Jahren wurde das Institut für Theologie und Politik gegründet. Damals, 1993, fanden sich Menschen zusammen, die von der latein-amerikanischen Befreiungstheologie und der europäischen politischen Theologie inspiriert waren und aus verschiedenen Solidaritätsbewegungen kamen. Es war die Zeit, in der das „Ende der großen Erzählungen“ und eine „Politik der kleinen Schritte“ verkündet wurden. Wir ahnten, dass dies nicht zu einer neuen humanen und „realitätsnahen“ Politik führen würde, sondern dass die uns wichtigen Themen universaler Gerechtigkeit, neuer partnerschaftlicher Nord-Süd-Beziehungen und Herrschafts- und Machtkritik unter erheblichen Legitimationsdruck geraten würden. Deshalb wollten wir einen Raum für die Reflexion über diese neuen Bedingungen internationaler Solidarität schaffen. Und es sollte ein Raum sein, der – ganz im Sinne der Befreiungstheologie – auf Praxis bezogen war.

Das ITP versteht sich seitdem und bis heute als „Bewegungsorganisation“, als Organisation, die die politische Praxis von Gruppen, sozialen Bewegungen und Nichtregierungsorganisationen begleitet. Dies reicht von Gruppenberatung über thematische Vortragsarbeit, Materialerstellung und eigene Bildungsveranstaltungen bis zur Kritik an Politik- und Handlungsformen und Entwicklung von eigenen Positionen, mit denen wir vor allem in Strategiediskussionen eingreifen.

Unter den vielen Themen und Praxisfeldern, die wir seither bearbeitet haben, möchte ich drei herausheben, die bis heute für die Arbeit des ITP wichtig sind. Da ist erstens die Frage des Nord-Süd-Verhältnisses: Globalisierung, so war uns relativ früh deutlich, ist keine Entgrenzung aller Möglichkeiten, keine Universalisierung von Menschenrechten und auch keine Globalisierung der Marktverheißungen. Globalisierung ist vielmehr ein neuer brutaler Verteilungskampf, in dem die entwickelten kapitalistischen Länder nach dem Ende des kalten Krieges in eine neue Auseinandersetzung um politische und ökonomische Vormacht eintraten. Dies führte dazu, dass sowohl im Norden die Ungerechtigkeiten zunahmen (Arbeitslosigkeit, Armut und Ungleichverteilung), im Süden aber auch „Entwicklungs“-Inseln entstanden: Es entstand also ein Norden im Süden und ein Süden im Norden und gleichzeitig vergrößerte sich das Gefälle zwischen den Industrienationen und dem Rest der Welt insgesamt. Angesichts dieser Globalisierung – so meinen wir – brauchen wir deshalb eine andere Globalisierung, eine Globalisierung der Solidarität und des Widerstandes gegen diese Entwicklungen, eine „Globalisierung von unten“.

Eine solche Globalisierung von unten braucht – dies ist der zweite Punkt – neue Koalitionen: Bündnisse zwischen Nord und Süd, in denen Einschätzungen ausgetauscht, gemeinsame Probleme, aber auch Differenzen benannt, vor allem aber gemeinsame Strategien und Handlungsfelder entwickelt werden. Die größte Herausforderung dabei besteht vor allem darin, die Problematik der Armut und Ungerechtigkeit im Süden nicht gegen die im Norden auszuspielen (und umgekehrt), sondern das Engagement für eine bessere Welt wirklich als universelles und weltweites Engagement zu begreifen.

Solche Praxisformen sind – drittens – allerdings erst im Entstehen begriffen. Denn die letzten zehn Jahre waren vor allem in der Solidaritätsarbeit von Politikformen bestimmt, die sich der allgemeinen Alternativlosigkeit unterwarfen. Lobby- und Kampagnenarbeit formulierten ihre Ziele am vermeintlich Durchsetzbaren und reproduzierten dadurch die Perspektivlosigkeit der neoliberalen Welt. Protest und die Entwicklung von Gegenmacht werden erst langsam zum Bestandteil des Handlungsrepertoires von sozialen Bewegungen. Dass dies ein schwieriger Prozess ist, liegt nicht zuletzt daran, dass es Ende der achtziger Jahre zu einem Traditionsabbruch kam und viele Erkenntnisse, Einsichten und Erinnerungen aus dem kollektiven Gedächtnis der sozialen Bewegungen verschwanden: die Geschichte von Solidaritätsbewegungen, die Dependenztheorie und nicht zuletzt die Befreiungstheologie sind in diesem Sinne tatsächlich dem Ende der Geschichte zum Opfer gefallen. Es geht also nicht zuletzt um eine kritische Wiederaneignung dieser Traditionen. Das vorliegende Buch spiegelt viele solcher Auseinandersetzungen, es versucht Theorie und Theologie für eine politische Praxis fruchtbar zu machen, alte Geschichten neu zu erzählen und darin einen kleinen Beitrag zum Widerstand gegen die herrschende Trostlosigkeit zu leisten.

TEIL 1

WELTBILDER

WELTBILDER

„Wer die Welt verstehen will, muss sie lesen.“ Jenseits der Werbebotschaft, die dieser Slogan einer großen, deutschen, konservativen Tageszeitung vermittelt, weist er auf die Aufgabe von Theorie hin: die Welt zu lesen, d. h. das Chaos des Wahrnehmbaren vermittelt der Sprache zu einem Universum des Mitteilbaren umzugestalten und dabei die Phänomene in eine sinnvolle Ordnung zu bringen. Tatsachen sprechen nicht für sich selbst, vielmehr bringt erst die sprachliche Vermittlung Tatsachen zum Sprechen. Wo Tatsachen sprechen, sprechen Menschen über ihr Verhältnis zu den Tatsachen.

In diesem ersten Teil des ITP-Kompass geht es um *Weltbilder*. Auch wenn Marx meinte, die Philosophen hätten die Welt nur verschieden interpretiert, es komme aber darauf an, sie zu verändern, so haben dennoch Weltbilder ihre spezifische Funktion: Sie ermöglichen es den Menschen, sich in ihrer Welt zurechtzufinden. Insofern sie eine ideelle Umgestaltung der Welt sind, bedeuten sie zugleich auch Weltveränderung. Die Frage ist nicht, ob, sondern nur wie sie die Welt verändern. Daher können Theorie und Praxis nicht in der Weise auseinander gerissen werden, wie es die herrschenden Weltbilder gerne versuchen: Auf der einen Seite kommt die Theorie zu stehen, die nichts mit Praxis zu tun hat, auf der anderen Seite die Praxis, die das unmittelbare Leben präsentiert. Vielmehr ist Theorie ein Bestandteil der gesellschaftlichen Praxis der Menschen und damit selbst eine Praxisform.

Die hier vorgelegten Beiträge sind geschrieben mit dem Interesse, Perspektiven für eine gerechte Welt zu entwerfen. Dabei zeigt sich, dass Theologie sowenig einfach nur ein Anhängsel der Sozialwissenschaften ist, wie umgekehrt diese nicht bloß „Hilfswissenschaften“ für jene sind. Vielmehr lässt sich Theologie von den Sozialwissenschaften befragen und zeigt ihrerseits die Grenzen sozialwissenschaftlicher Methoden auf.

Welche Konsequenzen die viel zitierte Globalisierung für Christinnen und Christen hat, beleuchtet Michael Ramminger in seinem Aufsatz über *Christliche Existenz heute: die andere Globalisierung*. Ausgehend von der These, wonach Globalisierung ein Krisenphänomen sei und zum Ende des klassischen Nord-Süd-Widerspruchs führe, stellt er sich der Herausforderung, die diese Entwicklungen für die Theologie der Befreiung darstellen und zeigt Handlungsfelder auf, in denen christliche Existenz sich heute bewähren muss. Für ihn ist dabei apokalyptische Theologie der Ort, an dem konsequent von den Rändern der Welt her gedacht und gelebt wird. Sie verteidigt daher wirksam die Hoffnung auf eine Welt, in der alle Menschen leben können, gegen die Mechanismen moderner Grenzziehungen und Ausgrenzungen.

Olaf Kaltmeier weist in seinem Artikel über *Entwicklungs-Verwicklungen* auf den historischen Charakter des Begriffs „Entwicklung“ hin. Er zeigt auf, wie sehr dieser Begriff verflochten ist mit einer ethnozentrischen Konstruktion von Welt, in der Europa und Nord-Amerika die Maßstäbe dessen setzen, was „Entwicklung“ bedeutet, und der so genannten Dritten Welt einen untergeordneten Platz zuweisen, und schlägt die Überwindung dieses Entwicklungsdenkens vor. Im Hintergrund steht die Vision einer Welt, in der alle Menschen leben können.

Schließlich beleuchtet Michael Korbmacher in seinem Beitrag über *Trugbilder der Unendlichkeit*, wie die Zeitperspektive der bürgerlichen Welt mit ihrem Mythos des unendlichen, technischen Fortschritts zu Apathie und Fatalismus und damit zum Scheitern von Freiheit und Solidarität führt. Dabei wendet er sich auch Wissenschaften zu, deren politischer Aspekt nicht von vornherein auf der Hand liegt: den Naturwissenschaften, insbesondere der Physik mit ihren Arbeitsfeldern Astronomie und Kosmologie. Er zeigt auf, wie das apokalyptische Element in der jüdisch-christlichen Tradition, indem es den unwiederholbaren Einzelfall zum Eckstein seiner Hoffnung macht, wirksam jene Grenzziehungen durchbricht, die Menschen bloß als Charaktermasken agieren lassen.

CHRISTLICHE EXISTENZ HEUTE: DIE ANDERE GLOBALISIERUNG

Globalisierung als Krise des Kapitalismus

Michael Ramminger

Gemeinhin wird Globalisierung als eine epochale Komprimierung von Raum und Zeit verstanden, aus der dann – in verschiedener Intention – die Forderung nach dem Abschied aus der „container-Gesellschaft“¹ und den Nationalstaaten verlangt wird. Nun sind allerdings solche „Epochenbrüche“ nicht wirklich etwas Neues, sondern eher eine Frage der Geschichtswahrnehmung: War nicht schon 1492 solch eine Komprimierung des Raumes, so wie die Verkürzung der Reisedauer von Paris nach Bourdeaux von vierzehn auf fünf Tage um 1770 eine Komprimierung der Zeit darstellte? Auch die Vorstellung einer „container-Gesellschaft“ vor allem in Form des Nationalstaates macht ja nur die kurze Zeit des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts aus, und selbst dort waren die Nationalstaaten nie – oder jedenfalls nur in bestimmten Hinsichten – wirklich geschlossene Systeme.²

Globalisierung ist deshalb in erster Linie nicht als Entgrenzung oder Komprimierung von Raum und Zeit zu verstehen, sondern eher als eine Neukonfiguration des Verhältnisses von Nord und Süd (und der Verhältnisse in Nord und Süd), die ihren Ausgang in der gegenwärtigen Krise der dominierenden Mächte der industrialisierten Ländern nahm. Denn im Zeitalter der Globalisierung setzt sich paradoxerweise ein Produktionsmodell durch, das durch die Krise der economy of scale und durch die Abkehr von der Vorstellung vom grenzenlosen quantitativen Wachstum gekennzeichnet ist³: Zwar steigt die Produktivität der industrialisierten Länder, aber die Dynamik des „Wachstums aus eigener Kraft“, d.h. die Erwirtschaftung von Profiten, Reinvestition von Profiten in die Produktion etc. und dadurch Verbesserung der Konkurrenzfähigkeit, ist z.Z. an ihre Grenzen gelangt. Deshalb wird heute ein anderer Weg eingeschlagen, den ich als Globalisierung bezeichne: „Wachstum durch Übernahme“, oder wie es der Ökonom Schumpeter schon Anfang des 20. Jahrhunderts gesagt hat: Ein „vertrusteter“ Kapitalismus löst den Wettbewerbskapitalismus ab, der in Form der Triaden Europa, USA und Japan zudem enorm zentralisiert ist und gerade nicht global, diversifiziert oder dezentral ist. Den internationalen Handelsströmen und den Direktinvestitionsquoten wohnt gerade im 20/21. Jahrhundert ein enormer Zentralismus inne: Auf 13% der Weltbevölkerung konzentrieren sich ca. 60% des Welthandels. Oder andersherum: Rund 80% der weltweiten Exporte der 200 größten Konzerne der Welt konzentrieren sich auf die OECD-Staaten; gleiches gilt auch für Auslandsinvestitionen: Das globale Unternehmen, dass von den Verankerungen in der nationalen Politik in einem fortschreitend grenzenlosen Markt herumvagabundiert, ist ein Mythos. Diese Orientierung an nationalen Identitäten bedeutet jedoch keineswegs, dass damit auch nationale Entwicklungseffekte zu erwarten oder anvisiert sind.

Ein weiterer wichtiger Punkt ist natürlich auch die zunehmende Bedeutung des Finanzkapitals, von Spekulations- und Börsenaktivitäten, die eine andere Strategie der Kompensation fehlenden Wachstums aus eigener Kraft sind. Der am stärksten globalisierte Markt ist unbestritten der Kapital- und Finanzmarkt. Die 1971 aufgegebene Fixierung der Wechselkurse an den Dollar, bzw. an dessen Goldeinlöschungspflicht hat über die Expansion der Derivatgeschäfte (begünstigt durch Einführung computergesteuerter Finanzmärkte und entsprechenden Deregulierungsmaßnahmen wie Aufhebung nationaler Kapitalverkehrskontrollen, uneingeschränktes Niederlassungsrecht für Banken) zu einer Situation geführt, in der die Finanzmärkte einen Umfang erreicht haben, der größer ist und schneller wächst, als der internationale Handel und die Weltproduktion: Spekulative Gewinne an der Börse und Zinsgeschäfte (hier wäre über die Verschuldungskrise zu sprechen, die nicht überwunden ist, sondern sich im Gegenteil immer mehr verschärft) versprechen größeren Profit als produktive Investitionen. Liberalisiert ist der Weltfinanzmarkt, nicht aber die nationalen Finanzmärkte, die noch hinterherhinken. Im Jahr 1971, kurz vor dem Zusammenbruch des festen Austauschsystems von Bretton Woods, dienten ca. 90 % der Währungsaustauschgeschäfte der Finanzierung von Handel und Langzeitinvestitionen und nur 10 % waren Spekulationsgeschäfte. Heute sind die Anteile umgekehrt. Gut über 90 % dienen der Spekulation.⁴ So feierte beispielsweise einer der Vordenker des Neoliberalismus, Milton Friedman, das Ende des Bretton-Woods-Systems als Sieg der „monetaristischen Weltrevolution“ und sah sein Ziel der Durchsetzung von „Geld als Ware“ erfüllt.

Globalisierung als Ende von Nord und Süd

Diese Krise hat trotzdem in einem gewissen Sinne zum Ende der Nationalstaaten als „container-Gesellschaften“ geführt. Wir leben zunehmend in einer Welt, in der es entwickelte regionale Zentren und abgehängte Peripherien gibt. Allerdings verläuft der Nord-Süd-Gegensatz nicht mehr entlang der geografischen Pole, sondern existiert sowohl in den Industrieländern als auch in Entwicklungsländern: „Die Differenzierung von Entwicklungsprozessen löst sich von den Effekten ungleicher Entwicklung zwischen unterschiedlichen territorialstaatlich voneinander abgegrenzten Räumen“⁵, was eben auch für die Industrieländer gilt.

Diese zunehmenden gesellschaftlichen Fragmentierungen und Exklusionen, d.h. die Entwichtung des Nord-Süd-Gegensatzes als geographischer Kategorie (s. z.B. die Entwicklungen der ‚global cities‘), wirken sich auf unsere Arbeit doppelt aus: Zum einen erwächst aus dem nationalen Problemdruck in den entwickelten Ländern mit Massenarbeitslosigkeit, Zunahme informeller Beschäftigungsverhältnisse und Armut, kurz der sozialen Deregulierung, das Totschlagargument, dass die Problemlage im eigenen Land (Standortkonkurrenz) Priorität habe, und dass keine Ressourcen z.B. für Entwicklungspolitik und internationale Solidarität zur Verfügung ständen. Zum anderen sind in den letzten zehn Jahren die nationalstaatlichen Befreiungsprojekte im Süden als Bezugspunkte zusammengebrochen: Wir können uns immer weniger auf den Horizont von Befreiung als Großprojekt beziehen, und

sehen uns damit auch den Komplexitäten und Widersprüchen in der Unterstützung von Partnerorganisationen ausgesetzt. Globalisierung ist also paradoxerweise mit dem Problem verbunden, dass es eine Fragmentierung der Widerstände gibt, dass es „kein umfassendes und a priori plausibles ‚Wir‘“ (Schelkshorn) mehr gibt. Der Widerstand in den Ländern des Südens befindet sich selbst in einer Fragmentierungsphase, die mit erheblichen Orientierungsfragen verbunden ist, so wie es auch bei uns scheinbar keine Alternativen gibt. Gesellschaftliche Alternativen haben keinen fest umrissenen politischen und sozialen Ort mehr.“⁶

Die Neuordnung der Welt und ihre Kriege

Eine ganze Zeitlang schien es deshalb, als habe sich die These Fukuyamas vom Ende der Geschichte bewahrheitet. Nach dem Ende des kalten Krieges hatte man sich damit abgefunden, dass es keine Alternative zur oben genannten Fragmentierung, die das Pendant zur Totalität des neoliberalen Kapitalismus ist, geben könne. Katastrophenhilfe ersetzt in den abbeschriebenen Regionen und Ländern dieser Welt die Entwicklungspolitik, und das neoliberale Modell von Strukturanpassungsmaßnahmen, Staatsentschuldung und Privatisierung ist die Eintrittskarte für den Welthandel, ohne dass sich daraus messbare Fortschritte und Armutsreduktionen auf nationalstaatlichem Niveau ergeben. Auch im Norden sollen viele den Gürtel enger schnallen und auf bessere Zeiten hoffen.

Gleichzeitig remilitarisiert sich allerdings die Weltpolitik unter dem Deckmantel der humanitären Intervention. Überall, wo Konflikte ein für die Friedhofsruhe der Globalisierung bedrohliches Ausmaß annehmen, werden Bürgerkriege und Kriege ohne Rücksicht auf Völkerrecht und ohne politisch langfristige Perspektiven militärisch befriedet.⁷ Der von Huntington proklamierte clash of civilizations wurde vermutlich von den reichen Ländern auf seinen rationalen Kern hin entblättert und als Warnung für die Bedrohung der herrschenden Verhältnisse interpretiert. So werden wir zur Zeit Zeugen einer beispiellos phantasielosen Politik der Abschottung der Triadenländer gegen die globalen Verwerfungen neoliberaler Politik, die dort, wo die WTO nicht weiter weiß, den Eruptionen barbarischer Weltpolitik nach außen mit neuen Nato-Konzepten und Militäroperationen und nach innen mit Disziplinierungsmaßnahmen und Polizeistaatskonzepten begegnet. Die Reaktionen der US-Regierung, aber auch Europas, auf den Terroranschlag am 11. September 2001 sind der aktuellste Beleg für diese Politik. Der Terroranschlag selbst ist aber auch ein Beleg dafür, dass die Dritte Welt in die Erste einzieht.

Der neue Post-Neoliberalismus

Diese politischen Entwicklungen werden – zumindest in Europa – seit einigen Jahren vor allem von sozialistischen und sozialdemokratischen Regierungen durchgesetzt, die sich vom klassischen Neoliberalismus unterscheiden. Vor der scheinbar unhintergehbaren Notwendigkeit der Globalisierung und eines „nationalen Wettbewerbsstaates“ wird eine Gemeinschaft propagiert, deren Überlebensfähigkeit von ihrer Unterwerfung unter die Durchökonomisierung aller Lebensbereiche ab-

hängt. In modernem, postfordistischem Gewand von Qualitätssicherung, Effizienzsteigerung und Wettbewerb löst sich dabei das alte Sozialstaatsmodell und Gesellschaftsverständnis auf, wie auch herkömmliche Konzepte bürgerlicher Freiheitsrechte und die aus der jüdisch-christlichen Tradition kommende Gewährleistung unbedingter Rechte qua Bedürftigkeit immer stärker durch ein Pflichten- und Verantwortungsprinzip ersetzt werden, das dem Neoliberalismus, der Markt und individuelle Freiheit zusammendenkt, allerdings fremd war. Wer zur Gemeinschaft der „Neuen Mitte“ gehören will, muss sich durch seine „Arbeitsfähigkeit, sein schöpferisches Unternehmertum“, wie es in dem Strategiepapier von Schröder und Blair nachzulesen ist, ausweisen. Das konservative schlechte Gewissen angesichts der Opfer gesellschaftlicher Verhältnisse hat ausgedient: Wer heute Solidarität üben will, kann es dadurch tun, dass er der „Gemeinschaft“ nicht zur Last fällt.

Dieses neue Herrschaftsmodell ist eine positive Konstruktion, die Partizipationsmöglichkeiten anbietet, und nach den langen Jahren politischer Stagnation zukunftsorientierte Identifikationen ermöglicht - allerdings um den Preis der absoluten Unterwerfung unter seine Prämissen und der Selbstbeichtigung bei Versagen, vor allem aber unter der Bedingung jeglichen Verzichts auf Kritik und auf Diskussionen über Alternativen, wirkliche Modernität und Fortschritt. Seine politischen Strategien sind runde Tische, Lobbyismus und das moderierte Gespräch, in dem Konflikte unerwünscht und stattdessen konstruktive (Schein-)Lösungen gefragt sind.

Politisch hat sich ein sentimentales Fortschritts- und Wachstumsdenken reetabliert, von dem in religiöser, allerdings ganz und gar nicht apokalyptischer Manier die Lösung aller Probleme erwartet wird: eine Eschatologievariante, in der das Ausbleiben des Messias (als „wealth of nations and earth“ ?) mit der Sündhaftigkeit des armen Volkes erklärt wird, ohne ihm allerdings die Hoffnung zu nehmen, dass alles gut werde, wenn es nur den Gürtel etwas enger schnallt. Die Visionen, die uns heute angedient werden, reduzieren sich darauf, zu den „Davongekommenen“ gehören zu dürfen.

Christentum und Globalisierung: eine befreiungstheologische Herausforderung

Nachdem die Befreiungstheologie gewissermaßen in den Sog der weltpolitischen Veränderungen hineingezogen war und vielerorts bereits ihr Ende diskutiert, ja sogar angenommen wurde, lassen sich inzwischen einige Neuorientierungspunkte angesichts von Neoliberalismus und Globalisierungsdiskussionen festmachen. Diese Punkte sind allerdings zur Zeit nicht mehr als sich öffnende Horizonte und Herausforderungen:

Zeichen der Zeit: Theologie und Sozialwissenschaften

In diesem Verhältnis drückt sich die Überzeugung der Theologie der Befreiung aus, immer wieder nach den „Zeichen der Zeit“ Ausschau halten zu müssen. Worin bestehen heute die Zeichen der Zeit? Einerseits haben gesellschaftliche Alternativen nicht mehr „einen“ sozialen und politischen Ort, andererseits erzwingt die

„Globalisierung von oben“ eine Homogenisierung und vernichtet jede abweichende Differenz, die nicht in das Schema neoliberaler Ordnung gehört. Deshalb müssen sich die Theologie und die Christen daran machen, diese Orte der Differenz in kultureller, ethnischer und religiöser, aber auch ökonomischer Hinsicht als „Gegen-Orte“ zur Globalisierung zu identifizieren und zum Gegenstand theologischer Reflexion zu machen. Wenn es weiter stimmt, dass Globalisierung in gewissem Sinne die herkömmlichen Begrenzungen, Regionalitäten und Lokalitäten überwindet, dann werden diese Orte möglicherweise den „Entgrenzungen“ der Globalisierung folgen müssen. Auch kann es nicht einfach darum gehen, Differenzen festzuhalten und ihnen theologische Dignität zu verleihen. Vielmehr muss eine solche Anerkennung der Anderen immer auch von dem theologischen Bemühen begleitet sein, die je verschiedenen Kämpfe, Auseinandersetzungen, Kulturen und Subkulturen zusammenzudenken.

Religionskritik

Auch die Religionskritik gewinnt in verschiedener Hinsicht wieder neue Bedeutung. Ich möchte hier drei Punkte nennen:

Da gibt es zum einen den religiösen Eklektizismus, der sich aus dem Fundus der Sinnangebote nicht mehr gemeinschaftsverpflichtende Elemente für die eigene Sinnkonstruktion herausbricht. Er äußert sich in einer postmodernen Beliebigkeit, die jede Frage nach Wahrheit schon im Ansatz ablehnt. Da gibt es zum anderen die post-neoliberalen gesellschaftlichen Zukunftsprojekte, die eine neue ausschließende Gemeinschaft und Zukunft der Pragmatiker und Erinnerungslosen, der Tüchtigen und unternehmerisch Tätigen propagieren, die sozusagen den „neuen Himmel und die neue Erde“ als ausschließenden Messianismus für die Wenigen propagieren. Von welcher Zukunft sprechen wir?

Und als dritte Herausforderung für eine befreiungstheologische Religionskritik ist sicherlich die Wiederkehr der alten politischen Theologie im Sinne C. Schmitts zu nennen. Auf der ersten Trauerfeier für die Opfer des Anschlags in New York wurde ein Plakat mit der Aufschrift hochgehalten: „praying today, fighting tomorrow“. Das alte us-amerikanische Freiheitsideal, das in den neueren Zivilgesellschaftsdiskussionen zum Paradigma republikanischer Vollendung erhoben wurde, zeigt sich in religiösem Gewand.

Leben im Widerspruch zum Geist des Systems

„Christen leben nicht außerhalb des Systems, weil die Globalisierung alles in ihren Bann zieht, aber wir können sehr wohl ein Leben im Widerspruch zum Geist des Systems führen.“⁴⁸ Deshalb ist es eine vorrangige Aufgabe der Befreiungstheologie, solche Gemeinschaften und ihren Widerspruch zum „Gegenstand“ zu erheben. Sprechakte des Widerspruchs haben innovatorische Kraft, d.h. sie bringen neue interpersonale Beziehungen allererst hervor, verändern soziale Erwartungen und Konventionen. „Die in der Bibel überlieferte Praxis Jesu ist daher nicht von ungefähr gerade durch solche Sprechakte des Glaubens ausgezeichnet, die jene gesell-

schaftliche Realität, welche als Grundlage für Anerkennung benötigt wird, allererst konstituiert.“⁹ Genau diese „Kommunikationsgemeinschaften“ fordert die Theologie der Befreiung. Gegen alles Gerede von Individualisierung, Risikogesellschaft und Patchwork-Biographie sind solche Gemeinschaften bitter nötig, so wie Widerstandskulturen ihren Stachel wiederum aus der Re-Lektüre der einmaligen Qualität der Sprechakte des Glaubens Jesu gewinnen: „Nicht nur von Einheit reden, sondern real versöhnen, nicht nur über Freiheit reden, sondern frei machen...“¹⁰ Denn wir leben in einer Zeit, in der die biographische, private Projektion von Lebenssinn in den politischen und öffentlichen Diskursen keinen Platz mehr hat. Genau diese Trennung von Persönlichem und Politischem aber ist die verhängnisvolle Bedingung von Alternativlosigkeit. Die Krise des Glaubens hängt nicht an unverständlich gewordenen Dogmen, sondern am Mangel an solchen gelungenen Sprechakten von Subjekten und Institutionen.

Die große Aufgabe der Befreiungstheologie besteht deshalb zur Zeit darin, solche Gemeinschaften zu identifizieren und zu stützen. Zur Zeit hat die Arbeit an der geistigen Orientierung der Menschen und Gemeinschaften Vorrang. Sie schaffen neue Lebensräume, sie werden in naher Zukunft die Subjekte sein, die auf mittlere Sicht neue Alternativen, Hoffnungen und Utopien formulieren können. Es geht nicht darum, irgendeine Form von Macht anzustreben, sondern neue Machtverhältnisse zu konstruieren, und zwar „von unten her, von der Basis her, von den Gemeinschaften und den sozialen Bewegungen aus“¹¹, die sich möglicherweise nach neuen Kriterien und verschiedenen Identitäten (Geschlecht, Ethnie, Kultur, Alter oder Ökologie) identifizieren. Erst aus der Rekonstruktion solcher Gemeinschaften und sozialen Bewegungen heraus, die zur Zeit erst anfanghaft und unverbunden existieren, kann die notwendige Frage nach einer Universalisierung der Hoffnung und der Menschenrechte, die die Verschiedenheit akzeptiert, gestellt werden.

Ein neues Nord-Süd-Verhältnis, oder: Globalisierung von Unten

Wenn es stimmt, dass es eine neoliberale oder nachneoliberale Totalität der Verhältnisse gibt, dass also die gleiche Ideologie und die gleichen ökonomischen Rezepte auf sehr verschiedene Kontexte angewandt werden, muss man möglicherweise auch von einer tendenziellen Auflösung des Nord-Süd-Gegensatzes sprechen. Diese Auflösung bewirkt trotz aller kulturellen und regionalen Unterschiede eine partielle Annäherung von Erfahrungshorizonten (Armut, Arbeitslosigkeit, Exklusion, Umweltzerstörung usw.). Um jedoch unter diesen neuen Bedingungen politikfähig werden zu können, müssen gemeinsame Interessen erkannt und Begriffe und Konzepte konstruiert werden. Eine solche Konstruktion einer gemeinsamen Verstehensbasis kann sich aber nur, von den lokalen/nationalen Erfahrungen ausgehend, in einem transnationalen Raum entwickeln. Dabei kann es weder um die Übernahme der Paradigmen des Südens noch um eine Übernahme westlicher Paradigmen gehen, sondern um eine Verflechtung des unterschiedlichen lokalen und nationalen zivilgesellschaftlichen Engagements, ohne sie jedoch zu vereinheitlichen.

Der Austausch zwischen Nord und Süd darf also weniger denn je eine Einbahnstraße sein: Er muss mehr sein als ein Austausch zwischen „Soligruppen“ hier und NGO`s im Süden. Er muss vielmehr ein Austausch in beide Richtungen zwischen „Gleich(en)-Engagierten“ sein. So käme es z.B. darauf an, in gemeinsamen Auseinandersetzungen Armutsverhältnisse im Norden und im Süden so miteinander zu vermitteln, dass die einen nicht gegen die anderen ausgespielt werden können. Eine Überwindung ungerechter, gewalttätiger Weltverhältnisse setzt gemeinsame Analysen und Strategien, vor allem aber neue Allianzen zwischen Nord und Süd voraus. Die Schwierigkeit liegt auf der Hand: Wie können die kulturell und politisch äußerst unterschiedlichen Erfahrungs- und Interessenshorizonte miteinander vermittelt und politisch produktiv gemacht werden? M.E. aber gibt es langfristig keine Alternative zu einer solchen „Globalisierung von Unten“, die das Fundament einer „Weltzivilgesellschaft“ wäre.

Perspektiven der Arbeit im Süden

Staatliche Entwicklungspolitik verliert de facto zunehmend ihre Bedeutung im Kanon regierungsamtlicher Aufgaben: Entweder verschwindet sie im Gewirr der „Querschnittsaufgaben“ oder sie wird als „Weltstrukturpolitik“, aber auch zunehmend als „Konfliktprävention“ verstanden. Aus der Perspektive von basisorientierter Süd-Arbeit ging es in konkreter Kooperation entweder um eine Arbeit wider die Unmenschlichkeit oder um die Mitarbeit an gesellschaftlichen Gegenentwürfen. Wenn es stimmt, dass sich Entwicklungsprozesse in dieser Welt zunehmend differenzieren, so bedeutet dies für Südprojekte dreierlei:

1. Die Perspektiven unserer Süd-Arbeit müssen sich differenzieren. Möglicherweise gelten bestimmte Länder und Regionen mittelfristig als „Abschreibungsobjekte“, auf die sich das Weltinteresse nur im Blick auf Katastrophenhilfe oder Befriedigungsnotwendigkeiten richtet. Projekte in solchen Ländern und Regionen haben ihren einzigen – allerdings auch unverzichtbaren – Sinn darin, Menschen das Überleben zu sichern und sie dem Vergessen und der Gleichgültigkeit der Welt zu entreißen.

2. Es müssen solche Projekte gefunden werden, die exemplarische Bedeutung für die Entwicklung von Partizipation haben, die über den lokalen Raum hinausweisend regionale oder nationale politische Perspektiven entwickeln. Gegen die Fragmentierung von Gesellschaften, aber auch gegen das „Disembedding“ des Sozialen und Politischen aus dem Ökonomischen werden solche Projekte wichtig, die Perspektiven über das Eigene hinaus haben oder entwickeln, die also einen Begriff von Solidarität und Gesellschaft besitzen.

3. Deshalb müssen wir mit denjenigen Projekten, Organisationen und Netzwerken kooperieren, die ihrerseits einen Begriff von Globalisierung haben oder die Notwendigkeit einer solchen Begrifflichkeit voraussetzen. Dazu gehören auch solche Organisationen, die, wie es der Theologe P. Richard schreibt, „zur Zeit an der geistigen Orientierung der Menschen und Gemeinschaften arbeiten. Denn sie schaffen neue Lebensräume, sie werden in naher Zukunft die Subjekte sein, die auf mittlere Sicht neue Alternativen, Hoffnungen und Utopien formulieren können.“¹²

Die Arbeit im Norden wird immer wichtiger

Globalisierung ist Fragmentierung, sie kann auch als „Archipel, als eine Inselgruppe von prosperierenden Standorten, zwischen denen der Rest der Welt sozusagen im Meer versinkt“ verstanden werden. Und diese versinkenden Reste sind eben auch zunehmend in den Ländern der Zentren anzutreffen.

Nach einer kurzen Phase einer sozial vermittelten Marktwirtschaft werden wir heute mit den Folgen deregulierter Märkte auch in den industriellen Zentren konfrontiert: nordamerikanische Ghettos, französische Vorstadtslums oder auch in der BRD unsichtbar gehaltene Kinder-, Frauen- und Altenarmut, Obdachlosigkeit, Arbeitslosigkeit usw., die in entsprechenden Berichten von Caritas, Diakonie oder Gewerkschaften beschrieben sind, werden unsere Gesellschaften perspektivisch begleiten. Globalisierung als weltweite ökonomische und politische Deregulierung erfordert – bei aller Unterschiedlichkeit von Wohlstandsverhältnissen im internationalen Maßstab – auch globale Antworten, die nicht mehr durch das Paradigma von “Nord und Süd”, sondern durch den Gegensatz von “Oben und Unten”, von Globalisierungsgewinnern und Globalisierungsverlierern bestimmt sein werden. Deshalb wird zukünftig die Arbeit im Norden immer wichtiger. Denn diese Welt wird sich nur “entwickeln” können, wenn damit alle gemeint sind: In der Sprache der Zapatisten gesprochen, brauchen wir eine “Welt, in der alle Platz haben.” Dies wird vielleicht unsere größte Aufgabe sein: Partizipationsperspektiven mit den VerliererInnen (zu denen ich vor allem auch die Flüchtlinge zähle) auch hier bei uns zu entwickeln, die einerseits die gängigen Schemata der sozialarbeiterischen Versorgung überschreiten und darin andererseits Modelle von Gleichheit und Gleichberechtigung im Blick haben, die nicht auf Kosten der absolut Ärmsten gehen.

Wenn es stimmt, dass Globalisierung die Tendenz zur Aufhebung eindeutiger territorialer Zuordnung sozialer Unterschiede und Grenzen ist, dann treffen wir gerade bei uns die Peripherie wieder: Orte, die durch eine Vielzahl von kulturellen und ethnischen Grenzziehungen, von Arbeitslosigkeit und Armut gekennzeichnet sind. Wenn nicht hier, wo dann werden wir Orte eines neuen Zusammenlebens entwerfen können, die auch Bedeutung für ganz andere Zusammenhänge bekommen könnten.

Friedenspolitik angesichts von Interventionsarmeen

Seit 1989 hat sich militärische Sicherheitspolitik aus dem alten Ost-West-Gegensatz herausgelöst. Die NATO hat sich als neues Verteidigungsbündnis konstituiert und ihren Einflussbereich in Europa nach Osten ausgeweitet. Gleichzeitig ist sie dabei, sich zu einer Interventionsarmee umzubauen und neue Aufgaben in Form von humanitären Interventionen und militärischem Krisen- und Konfliktmanagement (meist unter Führung der USA) zu übernehmen. Wir sind also mit einer Ausweitung militärischer Operationen und Funktionen in globalem Maßstab konfrontiert (was im Übrigen, mindestens in der BRD, auch innenpolitische Einsätze perspektivisch mit einschließt).

Diese Armeen werden zukünftig kaum noch Wehrpflichtarmeen, sondern hochspezialisierte und hochtechnisierte Interventionsarmeen und Spezialeinsatzkräfte (SKS) sein. Insofern macht Friedensdienst als Ersatzdienst bzw. Kriegsdienstverweigerung zukünftig immer weniger Sinn. Ein Friedensdienst der Zukunft müsste wohl stärker noch in Form von peace-brigades gedacht werden, deren Aufgabe nicht nur darin bestünde, sich zwischen lokale Konfliktparteien (wie z.B. in Chiapas) zu stellen, sondern die sich vor allem vor die immer mit Sicherheit zu erwartenden Opfer zukünftiger „humanitärer Interventionen“ etc. stellen müssten.

Zweitens wäre auch an den Aufbau von MIK-watches vergleichbar der SOA-watch¹³ zu denken: Organisationen, die sich mit Hilfe von Öffentlichkeitsarbeit bis hin zu Formen gewaltfreien Widerstandes die Beobachtung und Kontrolle des militärisch-industriellen Komplexes zur Aufgabe machen. Ihre Aufgabe könnte es auch sein, die zunehmende Vermischung der Diskurse von Entwicklungspolitik, Krisenprävention und -intervention zu skandalisieren. Denn wie neuere Untersuchungen zeigen, gibt es Tendenzen, Mediation, zivile Konfliktlösungsstrategien usw. entwicklungspolitisch zu instrumentalisieren. GTZ und DSE, die Stiftung Entwicklung und Frieden, die Arbeitsstelle Friedensforschung Bonn, das Berghof Forschungszentrum für konstruktive Konfliktbearbeitung, die Stiftung Wissenschaft und Politik u.a., überschlagen sich mit Positions- und Strategiepapieren, eine Entwicklung, die aber erst vor ca. fünf Jahren eingesetzt hat. „Ein peripheres politisches Handlungsfeld wie ‚Entwicklung‘ gerät durch Verbindung mit ‚Sicherheit‘ näher an den Kernbereich staatlichen Handelns – und damit auch in die Gefahr, im Rahmen eines Prinzips ‚umfassender Sicherheit‘ zur Unkenntlichkeit verändert zu werden. Was sich schleichend durchsetzt, ist ein funktionalistisches Erklärungsmodell von Konflikten, das komplexe Dynamiken ausklammert.“¹⁴ Diese Entwicklung sollte von entwicklungspolitischen Gruppen und NGOs besonders sorgsam beobachtet werden, da sie ja gerade diese Formen von ziviler Konfliktlösung als Alternative zu militärischen Interventionen und Auseinandersetzungen gedacht hatten: Und Friedensarbeit wird sich im neuen Jahrtausend sicherlich stärker noch als bisher als die Durchführung nicht-gewalttätiger Konfliktlösungsstrategien zu präsentieren haben.

Grenzen des Freiwilligenkonzepts

De facto wird Freiwilligenarbeit angesichts der Konzepte des schlanken Staats immer wichtiger. Sie hat natürlich auch als Basisarbeit, als Schaffung eines gesellschaftlichen Fundaments für Anliegen von Solidarität und Gerechtigkeit ihren unverzichtbaren Sinn und bietet die Möglichkeit, ein dringend notwendiges Korrektiv zu den Machtsystemen Markt und Staat zu schaffen. Gleichzeitig aber steht sie natürlich auch in der Gefahr, Kompensationsaufgaben zu übernehmen. Nicht umsonst gibt es ausreichend moralische, aber ungenügend infrastrukturelle und finanzielle Unterstützung für das „Ehrenamt“. Auch sie soll in den Raum der „privaten“ Verantwortung verlegt werden. Bei aller absoluten Unverzichtbarkeit von Freiwilligenarbeit muss ihre Konzeption immer auch von der kritischen Frage begleitet

werden, inwieweit sie sich selbst auch als ständige öffentliche Herausforderung begreift, die von ihr wahrgenommenen Aufgaben als gesellschaftliche Aufgaben und Verpflichtungen zu begreifen. Das „Ehrenamt“, die „Freiwilligenarbeit“ darf nicht auf die Kompensation neoliberaler Deregulierung reduziert werden, ihre Arbeitsfelder müssen gesellschaftliche Verpflichtung bleiben.

Vor allem im Sozialbereich wird außerdem durch eine Stärkung von „Non-Profit-Organisationen“ Arbeit in reproduktive Arbeit zurückdefiniert. Wie wir aber aus der Diskussion um Hausarbeit und Frauen wissen, verschleiert solch eine Interpretation die Tatsache, dass diese Arbeit ebenso notwendige Arbeit ist wie die des ersten Sektors. Auch in diesem Sinne könnte eine unkritische Übernahme solcher Konzepte am Ende nicht nur dazu führen, dass mit unserer Arbeit die Kälten von „Markt“ und „Staat“ lediglich kompensiert werden, sondern dass unsere Gesellschaften auch wichtige Aufgaben in einen „privaten“, und d.h. nicht-öffentlichen Raum von non-profit-Organisationen und NGOs auslagern: Was letztlich einem Entdemokratisierungsprozess gleichkäme.

Ökumene

Gerade im Zusammenhang des Terroranschlags in den USA ist die Notwendigkeit eines neuen Ökumene-Dialogs offensichtlich geworden. Wir sollten uns zwar davor hüten, das uns angebotene Paradigma des Kultur- oder Religionsunterschiedes vorschnell zu übernehmen. Aber gleichwohl wird im globalen Maßstab zunehmend deutlich, dass sich Konflikte und Interessengegensätze auch in religiös und kulturell unterschiedlichen Interpretationsrahmen ausdrücken: Das Christentum verliert dabei als kulturelle Größe durch den Modernitätsdruck, durch seine unheilige Allianz mit den herrschenden Verhältnissen, aber auch durch das neue Selbstbewusstsein anderer Religionen und Kulturen zunehmend an Bedeutung. Angesichts dieser Verhältnisse steht ein neuer Ökumene-Dialog auch im Sinne eines interreligiösen Dialogs auf der Tagesordnung, der aber zwei Kriterien entsprechen müsste: Einerseits sollte man angesichts der neuen Polaritäten nicht aus dem Blick verlieren, dass es sich bei dem gegenwärtigen Anti-Islamismus nicht um eine substantielle Kategorie handelt, sondern um ein flexibles Konzept, das sich jeweils neue „Muslime“ schaffen kann. Ökumene muss also auch andere Weltreligionen und Weltanschauungen miteinbeziehen. Die Achse eines solchen Dialogs dürfen also nicht Religionen sein, sondern vielmehr – in einer vielleicht etwas allgemeinen Formulierung – das Verhältnis verschiedener kultureller Gemeinschaften zur Zukunft der Welt. Dabei geht es für uns nicht zuletzt auch darum, in das Zentrum unserer Ökumene jeweils neu die Überprüfung unseres eigenen Christentumsverständnisses zu stellen und zu schauen, welche Bilder von „Religion“ wir (auch) auf die anderen projizieren. Ein solcher Dialog darf sich aber vor allem auch nicht scheuen, die Differenzen verschiedener Weltinterpretationen zu thematisieren. Es ist uns wenig geholfen, wenn wir das Verbindende ins Zentrum stellen, das oft genug nur aus Abstraktionen wie Friedenswillen oder Menschlichkeit besteht. Wir sollten uns nicht scheuen, die Frage zu stellen, mit welchem Islam, Buddhismus

etc. wir kooperieren wollen, so wie wir uns eben die Frage gefallen lassen müssen, ob wir als Christen ernsthafte und verantwortungsvolle Dialogpartner für die Völker dieser Welt sind.

Kairos und Militanz

Die Gemeinschaft der „flexiblen Menschen“¹⁵ mit politisch pragmatischer und unternehmerisch futuristischer Vernunft hat in dieser Welt ein erschreckendes Ausmaß erreicht. Ihre Politik entledigt sich selbstbewusst der notwendigen Verbindung von Politik und Moral und hebt an, ein neues Freiheitsverständnis zu entwerfen, in dem einmal mehr nur die Durchgekommenen, Arrivierten und Sieger vorkommen. Weder das Erinnern vergangener noch der Blick auf die gegenwärtigen Leiden weltweit, sondern Pragmatismus und der moderierte Konsens sollen die Instanzen sein, die die Gegenwart kritisieren. Für diese Gemeinschaft ist Globalisierung unhintergebar, Standortkonkurrenz Herausforderung zum Wettbewerb und jede Alternative per se ideologieverdächtig. In dieser Situation sind wir als Christen gut beraten, uns an unseren eigenen Traditionen zu messen, und ich möchte hier einen – vielleicht ungewöhnlichen – Blick auf apokalyptische Theologie werfen:

Die apokalyptische Bewegung z.B. im Buch Daniel, aber auch in der Johannes-Apokalypse nimmt ihren Ort jenseits der Gesellschaft ein, und entwickelt aus ihrem „ex-zentrischen Blick“ eine neue Hermeneutik, die auch praktische Konsequenzen hat. Apokalyptik stellt sich quer und sie durchbricht jede Sanktionierung irgendeines Status quo oder eines evolutionistischen Welt- oder Freiheitsverständnisses. Sie weiß um die Vorläufigkeit der Welt und fühlt sich deshalb deren erklärten Gesetzmäßigkeiten, Sachzwängen und Notwendigkeiten enthoben: „Es liegt in der Natur der messianischen Utopie¹⁶ ein anarchisches Element, die Auflösung alter Bindungen, die in dem neuen Zusammenhang der messianischen Freiheit ihren Sinn verlieren. Das Ganz Neue, das die Utopie erhofft, tritt damit in eine folgenreiche Spannung zu der Welt der Bedingungen und des Gesetzes...“¹⁷, in der die gefährlichen Erinnerungen, die Sehnsüchte und das Begehren keinen Platz haben.

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

Inseln überleben darf, diametral entgegensteht, und das sich vor allem nicht damit abfindet, dass es anders nicht sein könne. Es ist eine Globalisierung, die an den Grenzen des Eigenen nicht Halt macht, und auch die realen Grenzen – zwischen Armut und Reichtum, zwischen Rassismus, Ethnizität und Menschenrechten – für ungültig erklärt.

Apokalyptik geht auch immer mit dem Moment des Bruches, des „revolutionären, umstürzlerischen Elementes des Überganges“¹⁸ einher. Dieser Bruch ist Teil ihrer Geschichtsauffassung vom Hereinbrechen der Erlösung in diese Geschichte und ihres Bewusstseins, dass deshalb die Gesetze dieser Welt für die Christen keine Grenzen sind. Ich denke, wir Christen wären gut beraten, uns etwas von dieser „Militanz“ (im Sinne von George Casalis) zurückzuerobern: Es geht um die diskursive, symbolische und praktische Verweigerung der sogenannten Sachzwänge dieser Welt, und um die Konstruktion eigener Diskurse und eigener Wirklichkeits- und Geschichtsverständnisse.

Anmerkungen

- 1 Beck, Globalisierung.
- 2 Vgl. Köbler, Grenzen, 9ff.
- 3 Das Weltwirtschaftswachstum wuchs zwischen 1950-70 jährlich um ca. 5%, in den achtziger Jahren um 3,4%. Heute liegt die Wachstumsrate nur noch zwischen 0 und 0,9% bei einer gleichzeitigen Steigerung der Produktivität um jährlich 4%.
- 4 Vgl. ILO, Jahresbericht, 194.
- 5 Hein, Entgrenzung, 38.
- 6 Köbler, Grenzen, 7.
- 7 So sagte Klaus Reinhard, General a.D. zur Entwicklung von den Blauhelmeinsätzen zum möglichen KSK-Einsatz in Afghanistan.: „Es ist gut, dass es so scheinchenweise gelaufen ist, das hätte die Bevölkerung sonst nicht mitgemacht...“
- 8 Richard, Theologische Kritik, 168.
- 9 Füssel, Sprache, 160.
- 10 Ebd.
- 11 Richard, Theologische Kritik, 169.
- 12 Richard, Theologische Kritik, 173.
- 13 In den USA kämpfen BürgerrechtlerInnen gegen die Militärschule „school of america“, in der unzählige lateinamerikanische Folterer für den Kampf im amerikanischen Hinterhof ausgebildet wurden. Vgl. dazu: Weilharter, Widerstand)
- 14 Zietelmann, Krisenprävention, 10.
- 15 Sennet, Mensch.
- 16 Scholem, Grundbegriffe, 124f.
- 17 Scholem, Grundbegriffe, 145.
- 18 Scholem., Grundbegriffe, 130.

Literatur

- Beck, Ulrich, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt a. M. 1997.
- Füssler, Kuno, Sprache, Religion, Ideologie, New York 1982.
- Hein, Wolfgang, Weltgesellschaft, in: Peripherie 83 (2001), 36-77.
- Kößler, Reinhart, 1999.
- Kößler, Reinhart, Grenzen in der Weltgesellschaft, in: Peripherie 83 (2001), 7-35.
- International Labour Office (ILO), Jahresbericht 1995, Genf 1995.
- Richard, Pablo, Theologische Kritik an der neoliberalen Globalisierung, in: Kaltmeier, Olaf / Ramminger, Michael, Links von Nord und Süd, Münster 1999.
- Scholem, Gershom, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a. M. 1970.
- Sennet, Richard, Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus, Regensburg 1998.
- Weilharter, Wolfgang, Widerstand und Gewaltfreiheit, in: Orientierung 6 (2001).
- Zietelmann, Thomas, Krisenprävention und Entwicklungspolitik, in: Peripherie 84 (2001), 10-25.

ENTWICKLUNGS-VERWICKLUNGEN

Zur Kritik des westlichen Fortschrittsdenkens

Olaf Kaltmeier

„Entwicklung“ ist ein zentrales Konzept der Moderne, das weit in den Alltagsverstand durchgesickert ist: Kinder und Persönlichkeiten sollen sich genauso „entwickeln“ wie die „unter-entwickelten“ Länder der „Dritten Welt“. Alles und jeder soll sich entwickeln – Grund genug, sich mit den philosophisch-historischen Grundlagen von Entwicklung auseinander zu setzen. Es ist darauf hinzuweisen, dass das Konzept von Entwicklung nicht naturgegeben ist, sondern dass es gesellschaftlich gebildet wird. Als erstes möchte ich auf die Voraussetzungen für das moderne Entwicklungsdenken eingehen, um dann einige Entwicklungstheorien darzustellen. Danach werde ich den Ethnozentrismus der entsprechenden Theorien herausarbeiten und zuletzt auf den Begriff der Entwicklung in der Entwicklungspolitik eingehen.

Entwicklung

Das Geschichtsverständnis der Moderne ist durch zwei zentrale Begriffe geprägt: Fortschritt und Entwicklung. So bedeutet Fortschritt „allgemein Fortgang, Fortschreiten primär zum Besseren, ...“⁴¹ Entwicklung kann dagegen als Aufeinanderfolge verschiedener Formen oder Zustände begriffen werden, die sich von der bloßen Veränderung dadurch unterscheidet, dass die späteren aus den früheren mit einer inneren Notwendigkeit hervorgehen - der Lauf der Geschichte ist also im Kern angelegt und muss sich entwickeln. Dabei wird zumeist von einem Endziel der Entwicklung ausgegangen.

Das moderne Geschichtsbewusstsein, mit den Konzepten von Fortschritt und Entwicklung, entstand erst Ende des 18. Jahrhunderts. Vorher gab es keine Konzeptualisierung von dem Begriff der Geschichte im kollektiven Singular. Es gab nicht die *eine* Geschichte im Sinne einer linear verlaufenden Universalgeschichte. Es existierten wohl narrative Darstellungen im Sinne von Geschichten. Damit sich aber die Begriffe des Fortschritts und der Entwicklung der Menschheitsgeschichte herausbilden konnten, bedurfte es bestimmter Voraussetzungen.

Erstens ist für den Geschichtsbegriff in der Moderne die Säkularisierung und Historisierung des Zeitbegriffs zentral. So ist die Moderne gekennzeichnet durch das Auftreten „eines Konzepts einer einheitlichen abstrakten Zeit, die gemessen, geteilt und kontrolliert werden kann.“⁴² Zeit wird abstrakt auf der Uhr bemessen, nicht mehr im Zyklus der Jahreszeiten.

Zweitens ist die räumliche Expansion Basis des modern-okzidentalens Geschichtskonzeptes. Entscheidend waren die „Entdeckungen“ neuer Kontinente – insbesondere die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus am 12. Oktober 1492 und die verstärkt seit dem 18. Jahrhundert einsetzende Erforschung und Eroberung

rung fremder Kulturen und Landschaften. „An die Stelle der partiellen Geschichte eines Erdteils trat mit der Entstehung eines Weltmarktes eine Weltgeschichte – eine zeitlich als auch räumlich erweiterte *Universalgeschichte*.“³

Drittens ist die Konstruktion des Gattungsbegriffs „Menschheit“ unabdingbar für die säkularisierte Universalgeschichte. Anstatt verschiedener, in unterschiedlichen Räumen gelebter Geschichten gibt es von nun an die eine Zeit in der einen Universalgeschichte des einen Menschen. Auf subjektiver Ebene führt dies zu einer Verdoppelung des Menschen: Zum einen ist der Mensch verankert im empirischen, endlichen Sein, zum anderen ist er aber Teil einer transzendentalen Kategorie und kann somit Ziele verwirklichen, die über sein individuelles Sein hinausgehen.⁴

Entwicklungstheorien

Es stellte sich jedoch die Frage, wie die de facto unterschiedlichen Gesellschaften und Ethnien in die Universalgeschichte integriert werden können. Hierzu waren die Konzepte von Fortschritt und Entwicklung zentral. Turgots Vorlesungen über die fortlaufende Weiterentwicklung des menschlichen Geistes gelten als paradigmatisch für das Entwicklungsdenken. Diese Vorlesungen wurden bereits 1750 gehalten, doch eine breitere Rezeption fand erst im 19. Jahrhundert statt. Turgot entwirft in seinem universalhistorischen Fortschrittstableau ein Dreistufengesetz der Entwicklung der Menschheit. Der Fortschritt beruht auf „dem linearen Wachstum der durch die Erfahrung gewonnenen Wirkungsgesetze der Natur“⁵ und ermöglicht so die Emanzipation der Menschheit von der Natur. Die ökonomische Entwicklung, die technologischen Inventionen und Innovationen sowie die kontinuierliche Akkumulation von Wissen werden zum Maßstab des universalen Fortschritts, der vom theologischen über das metaphysische Stadium voranschreitet und schließlich in dem positiven, wissenschaftlich-rationalen Stadium gipfelt. Das turgotsche Modell ist paradigmatisch für die französische Geschichtsphilosophie des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Auf dessen Basis entwarf Condorcet ein 10-Phasen-Modell des menschlichen Fortschritts, während Saint-Simon und Comte, der Gründungsvater der Soziologie, das Drei-Stadien-Modell theoretisch ausbauen und ihm einen quasi naturgesetzlichen Charakter verliehen. Aber auch im deutschen Idealismus finden sich diese Konzepte von Fortschritt und Entwicklung wieder. Nach der idealistischen Philosophie Hegels ist die Universalgeschichte die dialektische Entwicklung des Weltgeistes im Sinne eines Zusi-ch-selbst-Kommens des Geistes. Ziel der Geschichte ist das Bei-sich-selbst-Sein des Weltgeistes.

Marx und Engels halten am Diskurs der Entwicklung fest. Marx stellt die idealistische Dialektik Hegels vom Kopf auf die materialistischen Füße: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. ... Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“⁶ Der Prozess des auf allen bisherigen Stufen der gesellschaftlichen Entwicklung auftretenden Widerspruchs zwischen Produktivkraftentwicklung und Produktionsver-

hältnissen führt als „Geschichte von Klassenkämpfen“ zu dem Ziel einer klassenlosen Gesellschaft, in der „die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“⁴⁷ Diese Sätze legen nahe, dass auch das marxische Denken, trotz aller politischen Differenzen zu den bürgerlichen Theorien, fest in dem diskursiven System der Moderne verankert ist. Oder wie Foucault es formuliert: „Der Marxismus ruht im Denken des neunzehnten Jahrhunderts wie ein Fisch im Wasser.“⁴⁸

Ethnozentrismus

Alle modernen Entwicklungstheorien setzten die eigene, westliche Gesellschaft an die Spitze des universalen Entwicklungsprozesses. Es wird aus der Perspektive der Egozentrik gedacht. Das Selbstbewusstsein und Selbsterleben ist der Ausgangspunkt zur Bewältigung von Fremdem. Prototyp dieses Selbstbewusstseins ist der rationale, erwachsene, männliche Weiße. Die Anderen – sei es Irrer, Wilder, Frau oder Kind – erscheinen aus dieser Perspektive der Egozentrik als verzerrtes oder unvollkommenes Abbild des Selbstbildes. Dabei unterliegt der Diskurs über das kulturell Fremde einer einfachen, binären Struktur: Die ausgeschlossene Gruppe der Fremden verkörpert das Gegenteil der Tugenden, die die Identitätsgemeinschaft auszeichnen. Auf Grund einer ungleichgewichtigen Machtbalance gelingt es der Identitätsgruppe, die Fremden sozial zu stigmatisieren und ihnen eine Identität zu konstruieren. Konkret bedeutet das: Weil wir rational, kultiviert, zivilisiert, fortschrittlich, entwickelt, triebbeherrscht, fleißig, etc. sind, sind die anderen irrational, primitiv, unzivilisiert, rückständig, unterentwickelt, triebgeleitet, faul, etc.. An dieser Stelle tritt nun die rassistische/patriarchale Komponente auf: Denn in den Diskursen über das Fremde funktionieren körperliche Merkmale als Bedeutungsträger. Äußerliche Merkmale dienen dazu, die ausgeschlossene Gruppe zu stigmatisieren. Dieses Stigma erscheint im Kollektivbewusstsein der dominanten Gruppe als objektiv und natürlich gegeben.

Dieses Schema der Egozentrik verschränkt sich in der Moderne mit einer Logozentrik. Alles Eigene und Fremde wird in einen totalen, allumfassenden Denkraum (Logos) integriert, wie z.B. das Entwicklungsdenken. Zunächst beziehen sich die Entwicklungsmodelle des 18. und 19. Jahrhunderts auf die eigene Gesellschaft – d.h. es geht um die Entwicklungsstadien, die die eigene Gesellschaft bereits durchgemacht hat. Verschiedene Sequenzen sind hier möglich: Von der Steinzeit zur Atomgesellschaft, von der Urgesellschaft zur kapitalistischen Gesellschaft, etc.. Aus dieser diachronen Entwicklung wird aber auch ein synchrones Bewertungsraster gemacht. Die vergangenen vorgestellten Entwicklungsstadien der eigenen Gesellschaft werden zum Klassifikationsschema für die verschiedenen heute existierenden Gesellschaften. Der kulturell Fremde wird in einen totalen, allumfassenden Denkraum – die Entwicklung der Menschheit – integriert. In einem nachfolgenden Schritt wird das kulturell Fremde am Eigenen gemessen und als unterentwickelt klassifiziert. Der Fremde steht auf einer unteren, weniger fortgeschrittenen Stufe des universalen Entwicklungsprozesses der Menschheit.

In vielen Gesellschaften ist es nicht unüblich, dass die Welt aus der eigenen Perspektive gesehen und die eigene Gesellschaft als Idealmodell gesetzt wird. Doch für das moderne Entwicklungsdenken ist wesentlich, dass sich Ego- und Logozentrik in Form der Ethnozentrik verbinden: „Egozentrik und Logozentrik begegnen sich auf besondere Weise in einer Ethnozentrik, die im Falle der abendländischen Tradition dazu führt, daß die eigene Lebensform nicht nur verteidigt wird (wogegen nichts zu sagen wäre), sondern schrankenlos verteidigt wird als Vorhut einer universalen Vernunft.“⁹ Der Fremde dagegen steht auf einer unteren, weniger entwickelten Stufe desselben Prozesses. Auf diese Weise wird der bewältigte Fremde nicht nur von kulturellen, symbolischen und ökonomischen Ressourcen ausgeschlossen, sondern zudem noch zum Sinn- und Wertelieferant für die dominante Gesellschaft instrumentalisiert – er fungiert als lebendiger Beweis für ihre moralische, kulturelle, soziale und ökonomische Höherentwicklung und bestätigt deren kollektives Phantasiebild des „Herrentums“. Diese hatte und hat konkrete politische Auswirkungen. Was in Frankreich die „mission civilisatrice“ ist, ist in England „the white man’s burden“, die göttlich auferlegte Last des Weißen Mannes zur Erziehung und Zivilisierung der „Wilden“.

Entwicklung - Politik

Besonders deutlich wird dies in der „entwicklungspolitischen“ Diskussion – der Begriff „Entwicklungs“-Politik deutet schon an sich auf die Persistenz der geschichtsphilosophischen Diskurse der Moderne sowie auf deren praktische Implikationen hin. Hier ist eine eindeutige Dominanz des modernen Repräsentationsregimes, sprich eine einseitige Verteilung der Definitionsmacht zugunsten des Westens, festzustellen. „Am 20. Januar 1949, dem Tag der Amtsübernahme von Präsident Truman, begann für die Welt eine neue Ära – das Zeitalter der Entwicklungspolitik.“¹⁰ Der US-Präsident forderte: „Wir müssen ein neues kühnes Programm aufstellen, um die Segnungen unserer Wissenschaft und Technik für die Erschließung der unterentwickelten Weltgegenden zu verwenden.“¹¹ Der Begriff der „Unterentwicklung“ wurde erstmals in diesem globalen Zusammenhang erwähnt, und mit einem Mal wurden 2 Milliarden Menschen, gemäß den Standards und Werten der modern-kapitalistischen Gesellschaft, für „unterentwickelt“ erklärt. Vor dem Hintergrund der Systemkonkurrenz zwischen Kapitalismus und real-existent-mem Sozialismus versuchten die USA die Attraktivität des marxistischen Entwicklungsparadigmas zurückzudrängen. Denn insbesondere nach der russischen Oktoberrevolution, der Machtübernahme Mao Tse-tungs 1949 in China und dem Sieg der Kubanischen Revolution 1959 übte das marxistische Paradigma eine große Wirkung auf die Länder des Trikonts aus. Um die Dominanz der marxistischen Entwicklungskonzeption zu brechen – der Untertitel des Buches weist darauf hin, dass es sich um „eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie“¹² handelt – entwarf W.W. Rostow das „take-off-Modell“, welches eine Entwicklungsdynamik über fünf Stufen des wirtschaftlichen Wachstums entwirft, die im Stadium des Massenkonsums enden wird. Entgegen aller ideologischen Differenzen

gehen beide Modelle von einem der Geschichte innewohnenden Entwicklungsprinzip aus, welches a priori vernünftig ist und einen quasi-paradiesischen Zustand anstrebt – was bei Marx die klassenlose Gesellschaft und das „Reich der Freiheit“ ist, ist bei Rostow der Zustand des Massenkonsums.

Ohne Zweifel liegt bei Marx jedoch ein weitaus differenzierteres Geschichtsverständnis zu Grunde. Wenn bürgerliche Entwicklungstheorien, wie auch die Modernisierungstheorie eines Rostow, diachrone Entwicklungsstadien in synchrone Hierarchien verwandeln, hat dies entsprechende politische Implikationen. Die unter-entwickelten, rück-schrittlichen Gesellschaften müssen sich entwickeln. Diese Entwicklung wird als endogener Prozess gesehen und kann durch Entwicklungshilfe unterstützt werden. D.h. Probleme und Ursachen der vermeintlichen Unterentwicklung werden ausschließlich in den entsprechenden Gesellschaften selbst gesehen (Korruption der Eliten, bürokratischer Wasserkopf, Stammeskämpfe, Faulheit). Bereits Marx hat aber schon in dem Kapitel über die „sog. Ursprüngliche Akkumulation“ auf Folgendes hingewiesen: „In der wirklichen Geschichte spielen bekanntlich Eroberung, Unterjochung, Raubmord, kurz Gewalt die große Rolle.“¹³

Unter dieser Perspektive rücken externe Faktoren wie Kolonialismus, Ausbeutung, ungerechter Tausch auf dem Weltmarkt, usw. in das Zentrum der Betrachtung. Die Mitte der 60er Jahre in Lateinamerika entstandene Dependenztheorie ist wesentlich für diese Denkrichtung. Die theoretische Neuerung und auch heute noch produktive Perspektivänderung der Dependenztheorie ist folgende: Die hegemoniale kapitalistische Entwicklung der Zentren bringt unlösbar mit ihr verknüpft Unterentwicklung in den Peripherien hervor. Andre Gunder Frank fasst dies in dem Begriff der „Entwicklung der Unterentwicklung“.¹⁴ Dieses dialektische Bild wendet sich gegen einen einfachen unilinearen Entwicklungsprozess, nach der die „Unter-Entwicklung“ der lateinamerikanischen Gesellschaften auf der Existenz unproduktiver „feudalistischer“ Sektoren beruht. Vielmehr ist zu sagen, dass es in Lateinamerika wie auch anderswo keinen Feudalismus (mehr) gibt, sondern der Latifundismus oder neuere Formen von „Sklaven“-Arbeit Effekte modern-kapitalistischer Entwicklung sind – sie sind nicht rückständig, sondern höchst modern. Entwicklung heißt eben nicht universalhistorische Entwicklung der Menschheit, sondern es gibt „Entwicklungsverlierer“, und zwar nicht weil diese rückständig wären, sondern weil kapitalistische Entwicklung Unter-Entwicklung mit sich bringt.

Dennoch konnten auch die Dependenztheorien nicht den Denkraum von Entwicklung durchbrechen: „Das Ziel hieß ‚Entwicklung‘, und es war weitgehend unstrittig, was darunter zu verstehen sei: die Angleichung der produktiven Strukturen, der Konsummuster und Lebensformen and die bereits entwickelten Gesellschaften.“¹⁵ Hieraus ist auch zu erklären, warum sich ehemalige Dependenztheoretiker – wie z.B. der ehemalige Präsident Brasiliens Cardoso – problemlos der (neoliberalen) Modernisierungstheorie zugewandt haben. Hinzu kommt, dass auch die Verschränkung von Entwicklung und Unterentwicklung teils zu holzschnittartig gesehen und von spezifischen, unterschiedlichen Ausbeutungs- und Macht-

verhältnissen in den unterschiedlichen Gesellschaften abstrahiert wurde. Stellten die zumeist gescheiterten Erfahrungen eigenständiger Entwicklungen die Dependenztheoretiker bereits in den 70er Jahren vor ernsthafte Fragen, so geriet die Theorie zu Beginn der 90er Jahre in die Krise und ist heute nur noch in Form der radikalisierten Version des Weltsystemansatzes von Immanuel Wallerstein von größerer Bedeutung.

So konnten die Entwicklungserfolge der sog. Asiatischen Tiger, Taiwan, Singapur, Hong Kong und Südkorea, die mit der Strategie einer selektiven Weltmarktintegration, d.h. Integration einiger Wirtschaftszweige in Nischen des Weltmarktes, (zeitweise nach der Asienkrise 1997) ökonomisch durchaus erfolgreich waren, von der Dependenztheorie nicht erklärt werden. Auch verengte das Ende der Systemkonkurrenz mit dem Fall der Mauer den Handlungsspielraum für reformerische Projekte.

In der Folgezeit wird das Ende der „großen Entwicklungstheorien“ (Modernisierungs- Dependenz- und Imperialismustheorie) konstatiert. Insbesondere der ehemalige Dependenztheoretiker Ulrich Menzel tat sich 1992 mit der These hervor, dass die großen Theorien am Ende seien, da der Gegenstand, d.h. die Dritte Welt selbst, im Verschwinden begriffen sei. Es sei unmöglich, von einer homogenen Dritten Welt zu sprechen. Menzels zynische Lösung angesichts von weiterem Elend in den Ländern des Südens war der Vorschlag treuhandschaftlicher Projekte zur Nothilfe unter der Federführung der industrialisierten Länder, um so die korrupten Eliten des Südens auszuschalten. Hatten sowohl die modernen Entwicklungstheorien à la Comte und Condorcet als auch die Modernisierungstheorie und die Dependenztheorie ein dynamisches Geschichtsverständnis, in dessen Verlauf sich die Menschheit im Sinne der Aufklärung entwickeln und vervollkommen sollte, so bedeutet Menzels Ansatz die reine Verwaltung des Bestehenden. Es gibt kein utopisches Moment mehr. Versuche, Wege nachhaltiger Entwicklung zu begehen, wie der Brundtlandbericht der Weltkommission Umwelt und Entwicklung von 1987 und die Rio-Konferenz 1992, erwiesen sich als Sackgassen. Der Neoliberalismus setzte sich weltweit als Entwicklungsstrategie durch.

Der eigentliche Aufstieg des Neoliberalismus begann in den 80er Jahren, um nach 1990 weltweit so hegemonial zu werden, dass vom *Pensée Unique* – dem Einheitsdenken – gesprochen wird. Der Markt wird zum Regulationsprinzip aller gesellschaftlichen Beziehungen – nicht nur der wirtschaftlichen – erklärt. Das Beispiel Chile zeigte, wie der Neoliberalismus dort nach dem Putsch gewaltsam installiert wurde, während er in Bolivien 1985 mit einem Schockprogramm, in Mexiko 1988 durch die Machtübernahme Salinas und der von Menem (1989) in Argentinien sowie Fujimori (1990) in Peru unter demokratischen Vorzeichen einsetzte, wie auch Reagan in den USA und Thatcher in Großbritannien den Neoliberalismus in den Zentren als Modell installierten. Internationale Organisationen wie IWF, Weltbank und WTO setzen dieses Modell auf internationaler Ebene um. Auch neoliberales Denken ist von einer deutlichen Entwicklungsvorstellung geprägt. Zwei Besonderheiten neoliberalen Entwicklungsdenkens seien besonders herausgehoben.

ben. Erstens ist der Telos von Entwicklung klar definiert. Kernkonzept und Ziel ist der Markt, diese Vorstellung wird im Menschenbild des *homo oeconomicus* verankert. Der Markt ist also das in den natürlichen Bedürfnissen und Wünschen aller Menschen angelegte Gesellschaftsmodell. Zweitens wird nach dem Kollaps des Realsozialismus in den 1990er Jahren das „Ende der Geschichte“ proklamiert. Mit der Einrichtung von repräsentativer Demokratie und Marktwirtschaft / Kapitalismus, die in den meisten Ländern der Welt zumindest formal herrschen, ist der Endzustand oder besser das Ziel von Entwicklung erreicht. Die Geschichte ist im globalen Neoliberalismus an ihr Ende gekommen. Dies gilt es nun mit sozial-technischen Maßnahmen abzusichern und zu vertiefen. Das Entwicklungsverständnis hat sich entdynamisiert, das Messianische, Utopische ist ebenso verloren gegangen wie das Denken (sogar der Möglichkeit) einer anderen gesellschaftlichen Ordnung.

Entwicklung und Macht

Eine kritische Auseinandersetzung mit Entwicklung sollte zunächst das in den herkömmlichen Konzepten und Theorien implizierte Verständnis von Homogenität hinter sich lassen. In diesem Sinne dekonstruiert der kolumbianische Sozialwissenschaftler Arturo Escobar das Konzept von Entwicklung und arbeitet heraus, wie der Entwicklungsdiskurs mehr Selbstbeschreibung westlicher, industrieller Gesellschaften ist als eine Annäherung an die Lebensrealitäten der Menschen, die in der Restkategorie der so genannten „Dritten Welt“ leben. Dieser Entwicklungsdiskurs ist in der bestimmten historischen Phase der Zeit nach dem 2. Weltkrieg als spezifischer Macht-Wissens-Komplex entstanden.¹⁶ Jedoch ist diese reine Dekonstruktion mit der Gefahr behaftet, dass sie sich quasi negativ an den Begriffen abarbeitet, ohne aber zu einer konstruktiven Neu-Definition zu kommen. Damit bleibt sie letztlich in den Ruinen des Denkraumes von Entwicklung stehen.

Um die vorgestellte, allein von Ungleichzeitigkeiten durchbrochene Homogenität der Entwicklungskonzepte, die den realen, komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht gerecht werden, zu überwinden, sind neue Theorieansätze von Nöten. Diejenigen Akteure, die dem vorgestellten Entwicklungsleitbild nicht entsprechen, können nicht einfach in eine Rest-Kategorie der „Noch zu Entwickelnden“, der „Rückständigen“, der „Traditionellen“ oder, wie in Luhmanns Weltgesellschaft-Ansatz, der „Exkluierten“ gepackt werden. Statt um Restkategorien, die irgendwann in dem „normalen“ Bild von Entwicklung aufgehen sollen, oder Überbleibsel althergebrachter Sozialformen, handelt es sich um gesellschaftliche Formen, die strukturell mit der hegemonialen Form kapitalistischer Entwicklung verbunden sind. In der Entwicklungssoziologie wurde dies besonders im Konzept der Artikulation, der Verflechtung oder Verkettung von Produktionsweisen diskutiert. Hiernach ist die vorherrschende kapitalistische Produktionsweise strukturell mit anderen Produktionsweisen verknüpft, ja sie schafft sich sogar ihr eigenes nicht-kapitalistisches Milieu, d.h. vor allem bäuerliche Subsistenzarbeit und unbezahlte Reproduktionsarbeit von Frauen. Diese eher polit-ökonomische Debatte wurde

von Reinhart Köbler in Richtung einer übergreifenden und gegliederten Gesellschaftsformation der Moderne erweitert, in der neben der hegemonialen Form industrie-kapitalistischer Gesellschaftsentwicklung andere auf sie bezogene koevolutionäre Gesellschaftsprozesse ihren Platz haben. Mit solchen Ansätzen rücken explizit auch wieder Macht- und Herrschaftsstrukturen sowie gesellschaftliche Akteure und deren Interessen in das Zentrum des Blickfeldes. Sollte das Konzept von Entwicklung heute noch sinnvoll angewendet werden, so ist nicht mehr von einer homogenen, vorgegebenen Entwicklung auszugehen, sondern von einer Vielzahl von Entwicklungen, die miteinander verwickelt sind und deren Entwicklungshorizont zwar von Machträumen abgesteckt, aber dennoch nicht vorgegeben ist.

Anmerkungen

- 1Ritter, Fortschritt, Sp.1033.
- 2Gröbl-Steinbach, Fortschrittsidee, 136.
- 3Rohbeck, Fortschrittstheorie, 80.
- 4Vgl. Foucault, Ordnung, 384-389 und 396-404.
- 5Kohl, Blick, 122.
- 6MEW 23, 27.
- 7MEW 4, 482.
- 8Foucault, Ordnung, 320.
- 9Waldenfels, Stachel, 62.
- 10Esteva, Entwicklung, 89f.
- 11Truman, Memoiren, 254f.
- 12Rostow, Stadien.
- 13MEW 23, 742.
- 14Frank, Kapitalismus.
- 15Köbler, Entwicklung, 115.
- 16Vgl. Escobar, Development.

Literatur

- Escobar, Arturo, Encountering development, Princeton 1995.
- Esteva, Gustavo, Entwicklung, in: Sachs, Wolfgang (Hrsg.), Wie im Westen, so auf Erden, Reinbek bei Hamburg 1993, 89-121 .
- Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1994.
- Frank, Andre Gunder, Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika, Frankfurt a. M. 1969.
- Gröbl-Steinbach, Evelyn, Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung, Frankfurt a. M. 1994.
- Köbler, Reinhart, Entwicklung, Münster 1998.
- Kohl, Karl-Heinz, Entzauberter Blick, Frankfurt a. M. 1986.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, Marx-Engels-Werke, Bde. 4 u. 23
- Ritter, Joachim, Fortschritt, in: Ders. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2, Basel 1972.
- Rohbeck, Johannes, Die Fortschrittstheorie der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1987.
- Rostow, Walt W., Stadien wirtschaftlichen Wachstums, Göttingen 1960.
- Truman, Henry S., Memoiren. Bd. 2, Stuttgart o. J.
- Waldenfels, Bernhard, Der Stachel des Fremden, Frankfurt a. M. 1991.

TRUGBILDER DER UNENDLICHKEIT

Von Zahlen, Klonen und Kriegen

Michael Korbmacher

Am 15.01.2002 erinnerte der Radiosender WDR 5 in seiner Sendung *Zeitzeichen* an die Veröffentlichung des *Liber Abbaci* von Leonardo von Pisa vor 800 Jahren. Bekannter wurde Leonardo durch die so genannte Fibonacci-Reihe, die sich hervorragend eignet, um natürliche Formen, etwa die Anordnung der Samen im Fruchtstand von Sonnenblumen, zu simulieren. Ihre Brüche ergeben in zunehmender Annäherung den Faktor des Goldenen Schnitts.¹

Leonardo war Sohn eines der großen Kaufleute von Pisa (daher sein Beiname Fibonacci = Sohn des Bonacci), der ab 1192 eine Handelsniederlassung in Bugia (Nordafrika) leitete und als Diplomat tätig war. Dort herrschten zu der Zeit die Sarazenen. Unter ihnen war bereits das aus Indien stammende, dezimale Zahlensystem gebräuchlich. Durch seine gute Ausbildung lernte Leonardo die indische Rechenweise kennen. Das *Liber Abbaci*, das seinen Namen nach dem damals gebräuchlichen Rechengerät, dem Abakus, erhielt, machte dieses Zahlensystem auch in Europa bekannt. Bis dahin hatte man dort mit lateinischen Ziffern gerechnet, das Rechnen war eine Arbeit für Spezialisten. Zudem gab es noch keine Ziffern, sondern Zahlzeichen; für die Null gab es gar kein Zeichen. Damit aber hatte man nur eine begrenzte Möglichkeit zur Darstellung von Zahlenwerten. Mit dem *Liber Abacci* wurde das anders: Dadurch, dass es statt der Zahlzeichen Ziffern benutzt und für die Null eine Ziffer einführt, wurde die Darstellung beliebig vieler und beliebig großer – aber auch beliebig kleiner – Zahlenwerte möglich. Die Kaufleute konnten jetzt selbst ihre Berechnungen anstellen, statt auf hochbezahlte Spezialisten zurückgreifen zu müssen. Zudem wird vermutet, dass Leonardo erstmals mit negativen Zahlen operierte, um Schulden mathematisch darstellen zu können.

Heutzutage gehört die Fähigkeit zu rechnen zu den Basisqualifikationen, die ein Mensch im Kindesalter erwerben muss, bevor er am Erwerbsleben teilnehmen kann. Entsprechend gilt die Dyskalkulie, die als Analogie zur Legasthenie aufgefasste Rechenschwäche bei Kindern, als therapiebedürftige, aber auch therapierbare Lernbehinderung.²

Von Stammzellen und Klonen

Im Sommer 1996 wurde das geklonte Schaf Dolly der Öffentlichkeit präsentiert. Erstmals schien die Fiktion des unbegrenzt kopierbaren Lebens praktische Wirklichkeit geworden zu sein. Seither ist die Forschung um Stammzellen und Klone weitergegangen unter dem Motto: „Höher, schneller weiter, auf der Fortschrittsleiter. Endlich kommt die Wende, der Zufall hat ein Ende.“³ Lieblingskind der Forschung sind dabei die so genannten embryonalen Stammzellen, das sind Zellen, die sich in alle möglichen Zelltypen des Körpers ausdifferenzieren können, „weil

sie – sobald eine Zelllinie etabliert ist – in der Petrischale unbegrenzt vermehrbar sind.“⁴ Hier herrscht wahre Goldgräberstimmung. Die Hoffnung, welche die MedizinerInnen und GenetikerInnen hegen, ist die Ausrottung bisher chronischer Krankheiten und sogar ewiges Leben durch die Erneuerung gealterter Zellen. Einen Dämpfer erhielt diese Euphorie durch die Meldung des *New Scientist* vom 04.01.2002: „Das Klonschaf Dolly leidet an Arthritis.“ Das Schaf alterte vorzeitig: Gerade mal sechs Jahre alt hatte es genetisch das Alter des Tieres, aus dessen Euterzellen es geklont worden war. Nach Auskunft des Molekularbiologen Rudolf Jaenisch weisen „die meisten, wenn nicht gar alle geklonten Tiere schwere Defekte“ auf.⁵

Das ficht offenbar die AnhängerInnen des Klonens nicht an: Einen neuen Höhepunkt erreichte die Diskussion über Genetik und Gen-Ethik mit der Ankündigung des italienischen Frauenarztes Severino Antinori, mit dem Klonen von Menschen zu beginnen. Er rechtfertigte sein Vorhaben mit der Behauptung, dies sei „die letzte Grenze, die man angreifen kann, um sterilen Männern die Möglichkeit zu geben, ihr Gen weiterzugeben: sie zu Vätern zu machen.“⁶

Doch endgültig scheinen die jeweilig letzten Grenzen nicht zu sein: Nachdem die Yangcheng-Abendzeitung gemeldet hatte, Chen Xigu von der Kantoner Zhongshan-Universität habe den Kern einer menschlichen Hautzelle in die Eizelle eines Kaninchens eingepflanzt, stellte Eva Correll am 19.09.2001 ihren Kommentar im Morgenecho von WDR 5 unter die Überschrift: „Kreuzung zwischen Tier und Mensch – ein Chinese bricht die letzten Tabus“ und meinte: „Nun ist offenbar eines der größten Tabus verletzt, das die Gentechnik kennt: Die Artenschanke zwischen Mensch und Tier ist überschritten.“⁷ Schließlich gab am 27.12.2002 die französische Wissenschaftlerin Brigitte Boisselier im US-Bundesstaat Florida die Geburt eines geklonten Kindes bekannt. Angeblich ist das Kind genetisch identisch mit seiner Mutter.⁸ Boisselier gehört einer Religionsgemeinschaft an, die glaubt, Klonen ermögliche den Menschen ewiges Leben.

Derartige Versuche sind allerdings auch unter den VertreterInnen der Zunft umstritten, durchaus auch in eigennützigem Interesse: „Die Zunft fürchtet ihre Diskreditierung durch das Vorhaben (Antinoris, MK). Endet der Klonversuch in einer Katastrophe, könnte das auch der Stammzellforschung und selbst der herkömmlichen Reproduktionsmedizin auf lange Zeit die Arbeit schwer machen.“⁹

WTC und der Kreuzzug gegen den Terrorismus

Am 11.09.2001 hat sich nach Auffassung zahlreicher PolitikerInnen die Welt grundlegend verändert: Zwei voll betankte Passagierflugzeuge flogen ins *World Trade Center* (WTC). Durch den dadurch ausgelösten Brand stürzte es ein. Dabei kamen über 2.700 Menschen ums Leben. Das Attentat war so präzise vorbereitet, dass der Zusammenbruch der Türme und die Wehrlosigkeit der Opfer in Echtzeit weltweit über die Fernsehbildschirme flimmerten. Recht rasch wurde es „islamistischen“ Terroristen zugeschrieben; soeben noch ahnungslos, meinte das FBI schon nach einer Woche, Osama bin Laden, den Führer der islamistischen Organisation Al

Kaida, als Drahtzieher der Aktion identifizieren zu können. US-Präsident George W. Bush Jun. kündigt daraufhin einen „Kreuzzug gegen den Terrorismus“ an. Der US-Außenminister Powell droht, in diesem Kreuzzug „alle zur Verfügung stehenden Waffen“, also wohl auch ABC-Waffen, einsetzen zu wollen; deutlicher wurde er am 26.01.2003 beim Weltwirtschaftsforum in Davos: Mit Bezug auf den geplanten Angriff auf den Irak erklärt er, man werde auch Kernwaffen gegen Ziele einsetzen, die sich anders nicht zerstören ließen. Der deutsche Bundeskanzler Schröder bezeichnet die Attentate als „Kriegserklärung an die ganze zivilisierte Welt“ und verspricht die „unbedingte Solidarität“ der Deutschen mit den USA, sein Außenminister Josef Fischer spricht von „bitteren Zeiten“, die „auf uns alle“ zukämen. Flugs beschloss die NATO den Verteidigungsfall, und im Oktober 2001 überfielen NATO-Truppen Afghanistan, wo Osama bin Laden vermutet wurde. Und weil so eine unschöne Angelegenheit wie ein Krieg schöngeredet werden muss, um gut auszusehen, erhielt sie die Losung „enduring freedom“ (= „andauernde Freiheit“).

Inzwischen ist der Krieg *gegen* Afghanistan zwar beendet, das Regime der Taliban ist gestürzt. Aber Osama bin Laden ist entwischt, und der Krieg *in* Afghanistan geht weiter. Nur zwei Jahre später wurde der nächste Krieg in diesem „Kreuzzug gegen der Terrorismus“ geführt: dieses Mal gegen den Irak. In dieser neuen Weltordnung, die zur Zeit in immer neuen Kriegen herbeigebombt wird, gibt es niemanden mehr, der/die nicht unter der Drohung militärischer Gewalt durch die USA und die EU steht. Noch die Versicherung, einen Konflikt mit friedlichen Mitteln beilegen zu wollen, wie etwa den Konflikt um das A-Waffen-Programm der nordkoreanischen Regierung, hält in ihrem Hintergrund die Drohung mit dem Krieg bereit. Die kriegerische Gewalt gibt sich ein menschenfreundliches Gesicht, argumentiert mit Menschenrechten, wo sie Geschäfte meint, und wird unverhohlen religiös begründet: Die „Zivilisation“, die ja doch nichts weiter ist als eine bestimmte, daher bestimmbare Zivilisation, nämlich die von der kapitalistischen Produktionsweise geprägte bürgerliche, in der die USA und die EU den Ton angeben, diese zeitlich und räumlich verortbare Zivilisation wird zur Zivilisation schlechthin; sie kennt keine Grenze mehr, weder in der räumlichen, noch in der zeitlichen Dimension. Sie proklamiert das Ende der Geschichte und wird so zum Objekt religiöser Anbetung. Das *alter ego* ihres sozialen Friedens ist der Krieg.

Die Fetischcharakter von Ware, Geld und Kapital und das Reich der Freiheit

In den drei einleitenden Schlaglichtern deutet sich eine Entgrenzung der Welt an: Trugbilder der Unendlichkeit gewinnen Macht über die Menschen. Dieser Prozess ist verbunden mit der Entstehung einer Vorstellung von Zeit „als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind.“¹⁰ Um diese Endgrenzung der Welt in ihren Wurzeln zu verstehen, beginne ich mit ein paar grundlegenden Überlegungen zur Ökonomie. Denn hier produzieren die Menschen die Mittel, die sie zum Leben brauchen. Damit „produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“¹¹

Waren: Der Sachzwang oder das Ende der Solidarität

Die Welt, in der sich der Mathematiker Leonardo von Pisa bewegte, war die Welt der Kaufleute und fahrenden Händler: die Welt der Waren und des Wertgesetzes.¹² Zu seiner Zeit spielte die Warenproduktion aber noch nicht dieselbe Rolle wie heute, wo der gesamte Reichtum der Gesellschaft als ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als seine Elementarform erscheint.¹³ Noch wenn wir schenken, kommen wir ums Kaufen nicht herum. Vor diesem Hintergrund hat Karl Marx einen religiösen Zug im Kapitalismus seiner Zeit entdeckt und als Fetischismus von Ware, Geld und Kapital analysiert.

Dieser religiöse Zug geht davon aus, dass Waren einen Doppelcharakter haben: Einerseits sind sie nützliche Dinge, die aufgrund ihrer spezifischen Eigenschaften bestimmte Bedürfnisse befriedigen. Dadurch haben die Dinge einen *Gebrauchswert*.¹⁴ Andererseits werden diese Dinge aber unter den Bedingungen der Warenproduktion nicht unmittelbar zum Gebrauch, sondern zum Tausch produziert. Neben ihren Gebrauchswert tritt der Tauschwert. Darin kommt zum Ausdruck, dass die Dinge arbeitsteilig produziert werden: Kein Teil der Gesellschaft kann ohne das Produkt eines anderen Teils leben. Damit gehen die ProduzentInnen notwendige gesellschaftliche Verhältnisse miteinander ein. Denn nur auf der Basis dieser Verhältnisse können sie überleben: Hier geht es demnach um Leben und Tod. Andererseits erkennen die ProduzentInnen diesen ihren gesellschaftlichen Zusammenhang erst im Nachhinein an: im Tausch. Dadurch werden die zu Waren gewordenen Gebrauchsgegenstände „sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge“¹⁵. Denn nun erscheint die Naturalform der Ware, d.h. ihre spezifische Gestalt, aufgrund derer sie bestimmte Bedürfnisse befriedigt, zugleich als Träger des Tauschwertes, und umgekehrt erscheint auch der Tauschwert als Natureigenschaft der Dinge.

Da nun der Tausch die gesellschaftliche Produktion regelt, insofern er dafür sorgt, dass nicht mehr und nicht aufwendiger als nötig produziert wird, zwingt er den ProduzentInnen die Regeln ihres Handelns auf: Der Sachzwang beginnt das Leben der Menschen zu dominieren; Solidarität als wechselseitiges Einstehen füreinander, als „eine Kategorie des Bestands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden“¹⁶, kommt hier an ihr Ende. Denn wo der Tauschwert als natürliche Eigenschaft der Dinge erscheint, erscheinen die, die unter den Bedingungen der Warenproduktion nicht leben können, weil sie ihre Produkte nicht tauschen können, als Opfer natürlicher Vorgänge. Obwohl doch der Charakter der Dinge, Wertträger zu sein, Ergebnis der historischen Praxis der Menschen ist, geben diese die Verantwortung für die Ergebnisse der eigenen Praxis an die Dinge ab.

Unter dem Sachzwang der Warenwelt treten die ProduzentInnen einander als WarenbesitzerInnen, d.h. als RepräsentantInnen ihrer Waren entgegen: Sie treten als Charaktermasken auf und verlieren so einen Teil ihrer Freiheit. Ihr gesellschaftliches Verhältnis konstituiert sich zwingend als gesellschaftliches Verhältnis ihrer Privatarbeiten. Ihnen „erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer

Privatarbeiten als das, was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“¹⁷

Die Objekte verwandeln sich in Subjekte, die Subjekte in Objekte. Da der Tausch die Produktion regelt, entwickeln die Waren ein Eigenleben, das alle Merkmale des menschlichen Lebens trägt: Die heimische Kohle kämpft gegen die Importkohle; gegen beide treten Öl und Erdgas an und drängen die Kohle zurück. Plastik verdrängt Holz oder Glas; Bahn, Straße, Flugzeug und Schiff kämpfen gegeneinander um den Güter- und Personentransport; Konzerne gehen Bündnisse oder sogar Ehen ein.

Hinter dieser verkehrten Welt, worin die Dinge über die Menschen herrschen, taucht als religiöses Trugbild der Polytheismus auf: Die Götter verdoppeln in der religiösen Phantasie die willkürlichen Bewegungen der Waren und sakralisieren sie. Die Menschen erscheinen nun als Spielbälle in den Händen der Götter, die ihre Kämpfe untereinander ausfechten und die Menschen mitreißen. Ihre gesellschaftlichen Verhältnisse werden sakrosankt. In dem Maße jedoch, in dem die Menschen sich des einigenden Prinzips hinter den willkürlichen Bewegungen der Waren: des Systems der Arbeitsteilung, bewusst werden, erscheint im Pantheon ein Hauptgott.

Dadurch, dass Marx diese Form der Verkehrung von Subjekt und Objekt auch von der anderen Seite her angeht, indem er nach Gesellschaften fragt, in denen der Warenfetischismus fehlt¹⁸, zeigt er die historische Einmaligkeit der kapitalistischen Produktionsweise auf. Sie hat räumliche und zeitliche Koordinaten. Dabei kritisiert er in harscher Form die „bürgerliche Ökonomie“, weil sie diese Produktionsweise gerade nicht als historisch, sondern als „natürlich“ und daher unabänderlich und ewig auffasst. Die Ökonomische Theorie ist indes der Marxschen Kritik nicht gefolgt: „Die ‘europäische Rationalität der Weltbeherrschung’ (Max Weber) mit ihrem Fetischismus ist immer noch die unhinterfragte Grundlage ökonomischer Modellbildung und wirtschaftspolitischer Empfehlungen. Den Sachzwängen wird darin mit ‘strukturellen Anpassungsprogrammen’ Rechnung getragen.“¹⁹

Geld: der ewige Schatz, den Motten und Rost nicht fressen

Der Sachzwang des Warentauschs zwingt nun den Menschen auch die Entwicklung der Tauschverhältnisse auf: Für die WarenbesitzerInnen ist der Tausch auf der einen Seite ein individueller Akt: Jede/r will die eigene Ware eintauschen gegen fremde Ware. Andererseits wollen alle auch den Wert ihrer Waren als Wert realisieren, d.h. den Wert der eigenen in jeder beliebigen fremden Ware vom selben Wert darstellen. Insofern ist der Tausch ein gesellschaftlicher Akt. Um das zu erreichen, muss eine Ware als besondere Ware herausgehoben und zum allgemeinen Äquivalent werden: „In ihrer Verlegenheit denken unsere Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum als Waren aufeinander beziehen,

indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehn... Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller anderen Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen. Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. Allgemeines Äquivalent zu sein wird durch den gesellschaftlichen Prozeß zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion der ausgeschlossenen Ware. So wird sie - Geld.²⁰

Damit stellen alle Waren ihren Wert in einer Ware dar, so dass dieser als eine allen Waren gemeinsame Größe überhaupt erst sichtbar wird: Der immanente Wert der Waren, d.h. ihr notwendiges Verhältnis zu den Erfordernissen der Arbeitsteilung, zeigt sich in ihrem Verhältnis zu einem äußerlichen Ding. Auf diese Weise treten die gesellschaftlichen Verhältnisse der ProduzentInnen nunmehr als ein Ding in Erscheinung: Sie werden verdinglicht. Die Menschen verlieren auf diese Weise ein weiteres Stück ihrer Freiheit.

Geld reguliert nun die Produktion. Indem er Offb 17,13 mit Offb 13,17 kombiniert, denunziert Marx es als apokalyptische Bestie, weil es diejenigen aus dem gesellschaftlichen Tausch ausschließt, die sich der Warenproduktion nicht anpassen können, und weil es so alle mit dem Tod bedroht: „Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis ejus.“²¹

Hat sich aber erst einmal das Geld als allgemeines Äquivalent etabliert, denkt es für den Menschen durch die Bewegung der Preise und bringt eine ganz bestimmte Vereinheitlichung aller Dinge mit sich: Alles wird nun handelbar, selbst das Gewissen.

Zudem ermöglicht das Geld die Trennung von Kauf und Verkauf: Es wird zum Wertdepot und damit selbstreferentiell. So ergibt sich die Möglichkeit der Schatzbildung.²² Geld wird zur allgemeinen Form des Reichtums. Der Schatz aber ist von seiner Qualität her schrankenlos: Alles kann zu Geld werden, und Geld kann zu allem werden. Quantitativ jedoch ist er immer begrenzt. Zudem hat er eine absolute obere Grenze: Er kann niemals größer sein als der Wert der Gesamtheit aller Produkte. Insofern er aber keine innere Grenze hat, verwandelt Geld die menschliche Perspektive: Es entsteht das Trugbild des unendlichen Schatzes. Die Neuerung, die Leonardo von Pisas *Liber Abbaci* in Europa bekannt machte, ist mithin durchaus funktional in Bezug auf die Ausdehnung der Geldverwendung, weil sie die Darstellung beliebig großer Zahlenwerte ermöglichte.

Der Reichtum durch Schatzbildung wird indes zur Sisyphusarbeit: „Die Bewegung des Tauscherts als Tauschwert, als Automat, kann überhaupt nur die sein, über seine quantitative Grenze hinauszugehen. Indem aber eine quantitative Grenze des Schatzes überschritten wird, wird eine neue Schranke geschaffen, die wieder aufgehoben werden muß. Es ist nicht eine bestimmte Grenze des Schatzes, die als Schranke erscheint, sondern jede Grenze desselben. Die Schatzbildung hat also keine immanente Grenze, kein Maß in sich, sondern ist ein endloser Prozeß, der in seinem jedesmaligen Resultat ein Motiv seines Anfangs findet.“²³

Insofern der Schatz den gesellschaftlichen Reichtum in seiner allgemeinen Form darstellt, erscheint er als das Jenseits des Reichtums in seiner stofflichen Form. Das Geld wird zum sinnlich übersinnlichen Ding. Um es zu besitzen, muss man auf den Reichtum in seiner stofflichen Form verzichten: „Der Schatzbildner verachtet die weltlichen, zeitlichen und vergänglichen Genüsse, um dem ewigen Schatz nachzujagen, den weder die Motten noch der Rost fressen, der ganz himmlisch und ganz irdisch ist.“²⁴ „Der Schatzbildner opfert daher dem Goldfetsch seine Fleischeslust. Er macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung. Andererseits kann er der Zirkulation nur in Geld entziehen, was er ihr in Ware gibt. Je mehr er produziert, desto mehr kann er verkaufen. Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Geiz bilden daher seine Kardinaltugenden, viel verkaufen, wenig kaufen, die Summe seiner politischen Ökonomie.“²⁵

Damit aber verwandelt Geld die menschliche Perspektive nicht nur im Hinblick auf die Quantität, sondern auch im Hinblick auf die Zeit. Denn dem „ewigen Schatz nachzujagen“, erfordert einerseits eine Geringschätzung der Gegenwart zugunsten zukünftigen Glücks: Der Mensch muss in jedem Moment die „Fleischeslust“ dem „Goldfetsch“ opfern. Andererseits verlangt die Jagd nach dem „ewigen Schatz“ den Glauben an die Permanenz des Geldes. Insofern erzwingt sie zugleich auch den Glauben an eine unendliche Zeit, die frei von Überraschungen ist. Ein Unglück, das den Schatz zerstört, ist hier nicht vorgesehen; schon gar nicht der Tod, der alle Möglichkeiten der Schatzbildung definitiv beendet.

Das dieser Welt entsprechende religiöse Trugbild ist der Monotheismus: Ein einziger Gott herrscht in willkürlicher Allmacht über die Menschen. Er nimmt und gibt nach eigenem Gutdünken und reißt die Menschen ins Glück oder ins Verderben. Er ist eine ideologische Geldware.

Kapital: Aufhebung der Begrenzung nach unten – „Wer hat, dem wird gegeben, wer nicht hat, dem wird auch das wenige, was er hat, noch genommen“²⁶

Geld ist der Ausgangspunkt des Kapitals. Im Kapital aber findet die Selbstreferentialität des Geldes ihren adäquatesten Ausdruck. Denn beim Kapital geht es um die Selbstverwertung des Werts. Ist bei der einfachen Warenzirkulation der Kauf, also die Konsumtion, das Ziel des Verkaufs, so verhält es sich beim Kapital umgekehrt: Der Verkauf, also Geld, ist Ziel des Kaufs. Während der Unterschied zwischen der verkauften und der gekauften Ware ein qualitativer ist, kann er beim Geld nur ein quantitativer sein: Die erworbene Geldmenge muss größer als die verausgabte sein.

Mit der Ausdehnung der Waren- und Geldbeziehungen wird auch die Arbeitskraft zur Ware. Das setzt die Trennung der unmittelbaren ProduzentInnen von den Produktionsmitteln voraus: Diese werden zu Kapital zentralisiert, jene zu ArbeiterInnen, ihre Arbeit zu Lohnarbeit. Der Lohn gilt den Wert der Arbeitskraft ab, der wie der Wert jeder Ware bestimmt ist durch die zur (Re-)Produktion der Arbeitskraft durchschnittlich notwendige Arbeitszeit. Die ArbeiterInnen gehören

fortan dem Kapital, noch bevor es die Arbeitskraft gekauft hat. Denn sie können nicht leben, wenn sie ihre Arbeitskraft nicht verkaufen können oder wollen.²⁷ Jetzt wird offensichtlich, dass die Warenbeziehungen nicht nur über die Proportionen entscheiden, in denen die Güter produziert werden, sondern auch über Leben und Tod der ProduzentInnen.

Weil die Arbeitskraft dem Kapital gehört, noch bevor es sie gekauft hat, handelt es sich bei den kapitalistischen Warenbeziehungen um ein Klassenverhältnis. Deshalb hat der Kapitalfetischismus einen doppelten Anblick: einen von unten und einen von oben.

Von unten

Von unten sehen das Kapital alle diejenigen, deren Leben dem Kapital gehört, weil es Eigentümer ihrer Lebensmittel ist: ArbeiterInnen, Arbeitslose sowie alle Marginalisierten. In diesem Sinne schreibt Marx: „Man hat gesehen, wie dieser absolute Widerspruch alle Ruhe, Festigkeit, Sicherheit der Lebenslage des Arbeiters aufhebt, ihm mit dem Arbeitsmittel beständig das Lebensmittel aus der Hand zu schlagen und mit seiner Teilfunktion ihn selber überflüssig zu machen droht; wie dieser Widerspruch im ununterbrochenen Opferfest der Arbeiterklasse, maßlosester Vergeudung der Arbeitskräfte und den Verheerungen gesellschaftlicher Anarchie sich austobt.“²⁸

In der Fabrik übernehmen die Maschinen die Kontrolle über die ArbeiterInnen. Obwohl sie doch eigentlich deren Werkzeuge sind, verwandelt umgekehrt der Produktionsprozess die ArbeiterInnen in seine Organe. Die Maschinen bestimmen das Arbeitstempo. In der Politik haben Maschinenlaufzeiten höhere Relevanz als die Bedürfnisse der Menschen, die daran arbeiten: Die Maschinen laufen, die Menschen müssen hinterher rennen. Maschinen erhalten nun menschliche Eigenschaften. Sie sind sogar sterblich, als Kapital aber sind sie unsterblich: Während sie tagtäglich ein Stück absterben, bis sie unbrauchbar geworden sind, wird ihr Wert durch die Arbeit auf die Produkte übertragen, in welchen er weiterlebt²⁹. Die Arbeit produziert also ständig neuen Wert und reproduziert dabei zugleich alten. Dies geschieht hinter dem Rücken der ArbeiterInnen: „Der Arbeiter kann neue Arbeit nicht zusetzen, also nicht neuen Wert schaffen, ohne alte Werte zu erhalten...“³⁰ Ebenso wenig können die ArbeiterInnen neuen Wert schaffen, ohne zugleich Mehrwert³¹ zu schaffen. So erweckt die Arbeit die Maschinen zu ewigem Leben und perpetuiert zugleich die Klassenlage der ArbeiterInnen.

Damit das Kapital aber leben kann, müssen die ArbeiterInnen leben. Um unsterblich zu werden, muss sich das Kapital um die Reproduktion der ArbeiterInnen kümmern, dies allerdings nur soweit, dass die Reproduktion des Kapitals als Kapital gesichert ist. Wo das Kapital meint, mit weniger Lohn und mit weniger ArbeiterInnen dieses Ziel erreichen zu können, treten Forderungen nach Lohnkürzungen, Arbeitszeitverlängerung, Kürzungen bei staatlichen Sozialleistungen etc., heutzutage schön verpackt als „Modernisierung der Sozialstaats“ und „Standortsicherung“, auf den Plan. Während also das Kapital vom Leben der ArbeiterInnen

lebt, bedroht es diese permanent mit dem Tod – durch Entziehen der Lebensgrundlage. Es wird zur allmächtigen Kraft. Daher „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.“⁴³²

Wie die Waren durch den Kampf, den sie untereinander führen, das Leben ihrer ProduzentInnen bedrohen, so verwüstet der Kampf der kapitalistisch produzierten Waren ganze Landstriche und entzieht ganzen Völkern die Lebensmittel. Die Maschinen werden zu Waffen im Kampf zwischen Arbeit und Kapital. Denn sie drohen mit ihrer permanenten Vervollkommnung, die ArbeiterInnen überflüssig zu machen. Das trifft auch auf die Gesamtheit des Kapitals zu: Hat es „den Moment seiner Erneuerung an Haupt und Gliedern“ erreicht, so wird es wiedergeboren „in der vervollkommenen Gestalt, worin eine geringere Masse Arbeit genügte, eine größere Masse Maschinerie und Rohstoffe in Bewegung zu setzen.“⁴³³ Während es also tendenziell die Arbeitslosigkeit vergrößert, bietet es sich zugleich als die Lösung der von ihm selbst geschaffenen Probleme an. Es scheint „die große Lebensquelle zu sein - bis hin zum Ewigen Leben -; und der Grund des Elends scheint im Mangel an Kapital zu liegen. Was in Wahrheit nützt, ist die Befreiung der Produktionsmittel von ihrem Charakter als Kapital...“⁴³⁴

Von oben

Aus der Perspektive von oben, aus der Perspektive der EigentümerInnen des Kapitals, die zugleich auch die EigentümerInnen der Lebensmittel aller Menschen sind, sieht das Kapital ganz anders aus. Ihnen erscheint das Kapital als sich selbst verwertender Wert. Die Begrenztheit des Schatzes in seiner klassischen Form verschwindet: Nicht aufgrund von „Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und Geiz“ wird das Kapital immer mehr, sondern allein ein Besitztitel genügt, damit sich immer mehr Kapital in den Händen der KapitalistInnen findet. Und nicht obwohl, sondern gerade weil das Kapital ständig verausgabt wird, wird es beständig mehr. Schließlich scheint dieser sich selbst verwertende Wert keine absolute obere Grenze mehr zu kennen. Der fromme Wunsch der Schatzbildung wird durch das zu Zinsen ausgeliehene Kapital scheinbar möglich. Damit wird das Kapital zum Moloch: „In seiner Eigenschaft als zinstragendes Kapital gehört dem Kapital aller Reichtum, der überhaupt je produziert werden kann, und alles, was es bisher erhalten hat, ist nur Abschlagszahlung an seinen all-engrossing Appetit. Nach seinen eingebornen Gesetzen gehört ihm alle Surplusarbeit, die das Menschengeschlecht je liefern kann. Moloch.“⁴³⁵

Ganz in diesem Sinne beklagen sich moderne Unternehmensführungen über „Anspruchsmentalität“ und „Besitzstandswahrung“ bei den Gewerkschaften und fordern die Förderung geringfügiger Beschäftigung und die Ausweitung des Niedriglohnssektors, um Arbeit wieder rentabel zu machen, unter dem Stichwort „Lohnab-

standsgebot“ die Senkung von Sozialleistungen des Staates, um Arbeitsaufnahme wieder „attraktiv“ zu machen, d.h. die auf abhängige Beschäftigung Angewiesenen zur Arbeitsaufnahme zu zwingen. Die Regierungen jeder Couleur tun ihnen den Gefallen im Namen „sachorientierter“ Politik, die Gewerkschaften folgen – zähneknirschend, bisweilen auch bereitwillig.

Aber auch die KapitalistInnen beherrschen das Kapital nicht, sie können sich die Situation nur zunutze machen. Ebenso wie die ArbeiterInnen können auch sie jederzeit vom Kapital erschlagen werden. Und wie diese nur Werkzeuge zur Produktion von Mehrwert, so sind jene nur Werkzeuge zur Produktion von Mehrkapital. In dieser Funktion bilden sie nun aus, was Marx die „Religion des Alltagslebens“³⁶ nennt: Das Kapital erscheint ihnen als Quelle des Lebens. Es schöpft Wert aus dem Nichts: ein wahrer Schöpfer, ist Selbstverwertung des Werts. Alle Investitionen folgen nun der Devise des Kapitals, der vorgeschossene Wert möge sich möglichst rasch vermehren.

Dieser Fetisch wird auch heute tagtäglich über die Massenmedien und in der Werbung verbreitet: Der Werbeprospekt einer Bank wirbt damit, durch Mobile-Banking (Bankgeschäfte mit dem Mobiltelefon) sei es möglich, Wertpapiere zu beobachten. Der Börsenbericht wird zum Krankenhausbulletin: Beim Kurssturz spielt die ganze Welt verrückt. Steigen die Kurse wieder, so erholt sich der Aktienmarkt. Kursverluste werden bisweilen als „Gewinnmitnahmen“ erklärt; wer die Zeche zahlen muss, bleibt im Dunkeln. Der Rentenmarkt zeigt sich in guter oder schlechter Verfassung, die Gesundung der Wirtschaft in gesunden Wechsel- und Aktienkursen. Wenn der Dollar eine Erkältung bekommt, bekommt die Weltwirtschaft eine Grippe.

Überall tauchen nun auch fiktive Grenzen auf, deren Überwindung unmittelbar eine neue Grenze sichtbar macht: Der DAX nähert sich der „psychologisch wichtigen Marke“ von 3.000 Punkten, dahinter warten die 3.100 Punkte. Auch in Forschung und Entwicklung, etwa in der Genetik, werden permanent Grenzen überschritten, hinter denen sich sofort neue Grenzen auftun. Selbst vor der Arbeitslosigkeit macht dieser Prozess der Entgrenzung nicht halt: Hinter der 3-Millionen-Marke lauert die 4-Millionen-Marke.

Seine Vollendung findet der Kapitalfetischismus von oben, wenn sich das Bankkapital vom industriellen Kapital vollständig getrennt hat und es beherrscht. Im Geldkapital wird Geld wieder zu einer besonderen Ware, deren Preis der Zins ist: Es wird zum Kapital *par excellence*. Obwohl Zins und Unternehmensgewinn nur Teile des durch die Arbeit produzierten gesellschaftlichen Mehrwerts sind, erscheint jetzt der Unternehmensgewinn als Lohn für unternehmerische Arbeit, der Zins dagegen als die eigentliche Frucht des Geldes: „Lassen Sie Ihr Geld arbeiten!“ lautet der Werbeslogan einer Bank. Als zinstragendes Kapital wird es maßlos: „In dem zinstragenden Kapital ist aber die Vorstellung vom Kapitalfetisch vollendet, die Vorstellung, die dem aufgehäuften Arbeitsprodukt, und noch dazu fixiert als Geld, die Kraft zuschreibt, durch eine eingeborne geheime Qualität, als reiner Automat, in geometrischer Progression Mehrwert zu erzeugen, so daß dies aufge-

häufte Arbeitsprodukt... allen Reichtum der Welt für alle Zeiten als ihm von Rechts wegen gehörig und zufallend schon längst diskontiert hat. Das Produkt vergangner Arbeit, die vergangne Arbeit selbst, ist hier an und für sich geschwängert mit einem Stück gegenwärtiger oder zukünftiger lebendiger Mehrarbeit.“³⁷

Faktisch aber kann das Einkommen aus Zins niemals größer sein als das Gesamteinkommen: Es ist stets kleiner. Aus diesem Grund kann es auf lange Sicht auch nicht schneller wachsen als das Gesamteinkommen. Die absolute obere Grenze des Zinssatzes ist langfristig die durchschnittliche Profitrate; kleiner kann er immer sein; ist er höher, so geht er an die produktive Substanz oder muss bezahlt werden durch eine Umverteilung zu Lasten von Löhnen und Gehältern.³⁸ Hinter dem Kapitalfetisch erscheint wieder das religiöse Trugbild, einmal als „hypostatische Union“ von Wert und Mehrwert: Der Wert „unterscheidet sich von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person, denn nur durch den Mehrwert von 10 Pfd.St. werden die vorgeschossenen 100 Pfd.St. Kapital, und sobald sie dies geworden, sobald der Sohn und durch den Sohn der Vater erzeugt, verschwindet ihr Unterschied wieder und sind beide Eins, 110 Pfd.St.“³⁹

Zum zweiten entsteht die Vorstellung von drei Einkommensquellen, denen drei Einkommensarten entsprechen. Marx nennt diese Vorstellung „ökonomische Trinität“: „Im Kapital - Profit, oder noch besser Kapital - Zins, Boden - Grundrente, Arbeit - Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandteile des Werts und des Reichtums überhaupt mit seinen Quellen ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-sozialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als soziale Charaktere und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.“⁴⁰

Bei aller Kreativität reichte Marx' Phantasie nicht aus, sich vorzustellen, welche Blüten der Kapitalfetischismus noch alle treiben würde: In der „Religion des Alltagslebens“ wird heutzutage fast alles zu Kapital: Die Arbeitskraft und die Bildung als einer der Bestandteile der Arbeitskraft erscheint als Kapital der ArbeiterInnen: „Humankapital“, dessen Gewinn Lohn oder Gehalt sind. Umgekehrt sieht das Einkommen von UnternehmerInnen aus wie der Lohn für unternehmerische Arbeit. Der Umstand, dass zwischen ArbeiterInnen und UnternehmerInnen ein Klassenverhältnis besteht, verschwindet hinter der „sachgerechten“ Entgeltung unterschiedlicher Arbeitsleistungen. Staatliche Ausgaben für Bildung und Wissenschaft werden zu „Zukunftsinvestitionen“. Die natürliche Umwelt gilt als „wertvollste Ressource“, weil sie die allgemeine Basis jeden Wirtschaftens überhaupt ist, und man spricht daher von „Umweltinvestitionen“, wenn es um Umweltschutz geht. Während nun den ArbeiterInnen eine sparsame Lebensführung aufgezwungen wird, weil ihr Konsum Moment der Reproduktion des Kapitals ist, beherrschen die KapitalistInnen die wahre Askese: Wenn sie Ka-

pital akkumulieren, verzichten sie auf den individuellen Konsum; umgekehrt: wenn sie konsumieren, verzichten sie auf Kapitalakkumulation. Darum auch erkennen sie „Anspruchsmentalität“ immer nur bei Gewerkschaften, Arbeitslosen und den Marginalisierten der kapitalistischen Produktionsweise.

Das Kapital zwingt den Menschen auch eine ganz eigene Form des Glaubens auf: Wer sein Kapital riskiert, um am Ende mehr Kapital zu haben, muss schon einen festen Glauben an die Permanenz des Geldes und des Kapitals haben, der die unmittelbare Sicherheit des Schatzes in seiner klassischen Form ersetzt. Deshalb heißen das verliehene Geld „Kredit“, GeldgeberInnen „GläubigerInnen“, die Bonität der SchuldnerInnen „Kreditwürdigkeit“. Zugleich wird im Kredit die Begrenzung des Schatzes nach unten aufgebrochen: Der Schatz hat immer einen positiven Wert, der Kredit hingegen einen negativen. Insofern war Leonardo von Pisa mit seiner Berechnung von Schulden als „negativem Guthaben“ seiner Zeit weit voraus.

Wie schon bei der Schatzbildung, so taucht auch hier wieder das Trugbild der unendlichen, überraschungsfreien Zeit auf, einmal in der Gestalt des lebenspendenden, ewig lebenden Kapitals, dem die ewige Inferiorität der Arbeiterklasse korrespondiert, zum anderen in Gestalt des Zinseszinses. Letzterer allerdings verändert es auf spezifische Weise. Denn durch ihn werden die wunderbarsten Dinge möglich. In diesem Zusammenhang zitiert Marx zwei Beispiele eines Dr. Price, der mittels des Zinseszinses die englischen Staatsfinanzen sanieren wollte: ‚Geld, das Zinseszinsen trägt, wächst anfangs langsam; da aber die Rate des Wachstums sich fortwährend beschleunigt, wird sie nach einiger Zeit so rasch, daß sie jeder Einbildung spottet. Ein Penny, ausgeliehen bei der Geburt unsers Erlösers auf Zinseszinsen zu 5%, würde schon jetzt zu einer größeren Summe herangewachsen sein, als enthalten wäre in 150 Millionen Erden, alle von gediegnem Gold.‘ [...] ‚1 sh., ausgelegt bei der Geburt unsers Erlösers‘ (also wohl im Tempel von Jerusalem) ‚zu 6% Zinseszinsen, würde angewachsen sein zu einer größeren Summe als das ganze Sonnensystem einbegreifen könnte, wenn in eine Kugel verwandelt von einem Durchmesser gleich dem der Bahn des Saturn.‘⁴¹

Das ist offensichtlich unmöglich, was auch die sarkastische Bemerkung von Marx: „also wohl im Tempel von Jerusalem“ zu verstehen gibt, denn der ist ja bekanntlich im Jahr 70 u.Z. zerstört worden. Aber unter dem Fetisch des Kapitals erscheint es möglich. Faktisch jedoch signalisiert die Zerstörung des Tempels die zeitliche Begrenztheit der Kapitalakkumulation durch Zinseszinsen und den Beginn eines neuen Zyklus. Solche Zäsuren hat es seither öfters gegeben, beispielsweise mit der Weltwirtschaftskrise von 1929 und dem folgenden Zweiten Weltkrieg, und unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise gingen sie immer einher mit einer maßlosen Vernichtung von Menschen und Kapital. Auch die Aufgabe des Bretton-Woods-Systems der festen Wechselkurse (1972) war solch eine Zäsur, allerdings für die reichen Staaten kaum bemerkbar, denn die Kosten dafür zahlte der arme, abhängig gehaltene Teil der Welt. Weil sich nun der Wert wie von selbst vermehrt, muss der Mensch auch nicht mehr die „Fleischeslust“ dem „Goldfetisch“ opfern: Dazu sind nur die „Geringverdiener“ sowie das Heer

der Arbeitslosen und Marginalisierten gezwungen. Vielmehr wird der zügellose Konsum zur Pflicht, damit die Wirtschaft wachsen kann. In diesem Sinne schreibt Marx (1867!): „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und die Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen alles Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“⁴²

Aber auch hier bietet sich das Kapital als die Lösung der von ihm verursachten Probleme an. Damit der zügellose Konsum nicht durch nachfolgende „Zivilisationskrankheiten“ wie Übergewicht, Herz-Kreislauf-Insuffizienz o.ä. kontraproduktiv wird, gibt es den Anreiz zur „gesundheitsbewussten Ernährung“. Und gegen die Zerstörung der Natur setzt es den wirtschaftlichen Anreiz, sie nicht zu zerstören.

In der Zeit nach Marx gewann ein weiteres Element kapitalistischer Religiosität an Bedeutung: die Demut. Sie wird zur obersten Tugend: Die Einzelnen sollen dem Umstand zustimmen, nur Organe des Kapitals zu sein. Sich gegen die Herrschaft des Kapitals, der Machwerke über die MacherInnen aufzulehnen, wird als Hybris denunziert, welche die Welt in Chaos und Untergang stürzt. Zur Abwehr dieses Chaos' ist jedes Mittel recht. Die bürgerliche Demokratie mutiert zunehmend zum Polizeistaat, und die *pax americana*, die „neue Weltordnung“, darf auch schon einmal herbeigebombt werden – beispielsweise 1991 im Irak, 1999 in Jugoslawien oder 2003 wieder im Irak. Die Rede vom „Kollateralschaden“ bei diesen Militäraktionen zeigt das zynische, ganz und gar unzivilisierte Gesicht der „westlichen Zivilisation“. Wenn der gegenwärtige Bundesaußenminister Josef Fischer nach den verheerenden Attentaten auf das WTC mit sorgenzerfurchtem Gesicht von „bitteren Zeiten“ sprach, die auf „uns“ zukämen, fragt sich, für wen diese Zeiten bitter sind; für ihn – vorerst – sicher nicht: Er lässt andere sterben. Für die Mehrheit der Menschen bedeutet die „westliche Zivilisation“ schon jetzt „bittere Zeiten“, nämlich für alle die, die den Lebensstil dieser Zivilisation mit maßloser Ausbeutung, Armut, Unterdrückung und sogar mit ihrem Leben bezahlen. Aber auch für die Armen, Behinderten, Arbeitslosen oder GeringverdienerInnen im reichen Teil der Welt sind die Zeiten schon jetzt bitter. Ihre Zukunft ist die ewige Wiederkehr des immer Gleichen.

In Zuge des rot-grünen „Umbaus des Sozialstaats“ werden ihre Lebensmöglichkeiten immer weiter beschnitten. „Alternativen“, proklamierte Margret Thatcher im ausgehenden 20. Jh. u.Z., „gibt es nicht.“ Diese Zivilisation, die im „Kreuzzug gegen den Terrorismus“ „nur“ ihren Lebensstil, ihre Freiheit und ihren Wohlstand verteidigt, ist bereits dabei, die Grundlagen allen Lebens durch den ganz normalen Gang der Dinge zu zerstören. Sie setzt nun gegen den Terrorismus, den sie selbst hervorbringt, den absoluten Antiterrorismus in Gestalt des militärischen Terrorismus und droht mit den ungeheuren Potentialen atomarer, biologischer und chemischer Waffen, die sie aufgehäuft hat, im Falle ihres Untergangs die ganze Welt mit sich zu nehmen. Ihr ist kein Menschenopfer zu hoch, um ihre Permanenz sicherzustellen, und bedeute es den Untergang der ganzen Menschheit.

Das Reich der Freiheit als transzendentaler Begriff: Wiedergewinnung der Solidarität nach vorne

Was Marx dieser verhexten Welt der Waren, des Geldes und des Kapitals entgegensetzt, ist ein Ergebnis seiner dialektische Methode: der Begriff vom „Reich der Freiheit“. Hinkelammert beschreibt den theoretischen Status dieses Begriffs als „Konzeptualisierung einer Gesamtheit von gesellschaftlichen Verhältnissen, in deren Rahmen die Ziele bestimmt werden. Als solcher liegt der Begriff allen seinen (Marx', MK) Analysen zugrunde und ist nicht einfach ein aus seinen Analysen abgeleitetes Ergebnis. Er ist der Standpunkt, der es ihm erlaubt zu analysieren.“⁴³ Das Reich der Freiheit ist in dieser Welt bestimmt durch all das, was in ihr *nicht* ist. Was nicht ist, erscheint zwar nicht; es erscheint nur, was ist: Den WarenproduzentInnen „erscheinen... die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das, was sie sind..., als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.“⁴⁴ Dennoch ist mit dem, was ist, zugleich gegeben, was nicht ist: Die gesellschaftlichen Beziehungen der Privatarbeiten erscheinen nicht als das, was sie nicht sind, als „unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst...“⁴⁵ Marx' dialektische Methode zeigt also die Negation des Bestehenden als seine unterdrückten Möglichkeiten auf. Erst aus dieser Negativität heraus wird die Geschichte sinnvoll: Die gesellschaftlichen Kämpfe gehen um die positive Verwirklichung dieser unterdrückten Möglichkeiten. Zugleich erscheint auch das Reich der Freiheit unter zwei Formen: einmal als das, was in der kapitalistischen Produktionsweise nicht ist, zum anderen als das positive Konzept einer Gesellschaft, in der die Warenproduktion überwunden ist. Im Lichte der dialektischen Methode erweist sich die Gesamtheit der kapitalistischen Produktionsweise als konsequente Negation der Freiheit: Der Gang der Dinge wird zum entscheidenden Kriterium; die Menschen können ihm nur folgen. Erst durch die Negation dieser Negation wird Freiheit möglich.

Insofern nun das Reich der Freiheit als deren unterdrückte Möglichkeiten jenseits der Waren-, Geld- und Kapitalbeziehungen liegt, geben diese Beziehungen den Rahmen vor, innerhalb dessen Änderung möglich ist: „Die aus der kapitalistischen Produktionsweise hervorgehende kapitalistische Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigentum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigentums. Aber die kapitalistische Produktion erzeugt mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses ihre eigne Negation. Es ist die Negation der Negation. Diese stellt nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf der Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.“⁴⁶

Dabei konzipiert Marx im „Kapital“ den Begriff „Reich der Freiheit“ ausdrücklich als transzendentalen Begriff: „als ein Horizont möglichen, menschlichen Handelns“⁴⁷: als nicht völlig realisierbare Zukunft, als Zukunft, die immer wieder den Bruch mit den trügerischen Zukunftsbildern, die nur Verlängerungen des Gewordenen in eine unendliche Zukunft hinein sind, daher den Bruch mit dem geschicht-

lich Gewordenen erfordert: „Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion... Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden... Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“⁴⁸

Dieses Konzept vom Reich der Freiheit stellt eine „Methode zur Unterscheidung zwischen fetischisierter Transzendentalität und vermenschlichter Transzendentalität“⁴⁹ dar. Es ist insofern ein transzendentaler Begriff, als es der Horizont des kommunistischen Projekts ist. Die konkreten historischen Projekte werden ihn niemals erreichen können, er begleitet sie jedoch stets und konkretisiert sich in ihnen. „Die Beziehung zwischen historischem Projekt und transzendentalen Projekt ist also eine logische, keine historische.“⁵⁰

Nachdem Marx den Fetischcharakter von Ware, Geld und Kapital auf der Ebene der Religionskritik analysiert hat, müsste hier eigentlich noch einmal ein Bezug auf das religiöse Bild auftauchen. Immerhin hatte er ja das Geld als Antichrist kritisiert und sich damit in eine bestimmte Tradition des Christentums gestellt, nämlich der des Widerstands gegen den Antichrist. Aber dieser Bezug fehlt bei Marx. Denn die Logik seines Arguments führt ihn zu der Vermutung, in der als Verein freier, ihre gesellschaftlich notwendigen Beziehungen bewusst regelnder Menschen verstandenen sozialistischen Gesellschaft werde auch die Religion verschwinden.

Mit seinem Konzept vom Reich der Freiheit macht Marx klar, dass Freiheit und Solidarität nur gemeinsam zu haben sind: Wo der Sachzwang regiert, erlischt mit der Solidarität auch die Freiheit. Die Solidarität bleibt in diesem Konzept freilich halbiert: Hoffnung gibt es nur für die Durchgekommenen. Dagegen bietet es keine Hoffnung auf Aufhebung der vergangenen wie gegenwärtigen Leiden. Diejenigen, die im Kampf um das Reich der Freiheit ihre Gesundheit oder auch ihr Leben verloren und verlieren, bleiben ebenso unerwähnt wie diejenigen, die im ganz normalen Gang der Dinge schon untergegangen sind und noch untergehen. Insofern bleibt Marx gefangen in jenem Verständnis von Zeit „als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind.“⁵¹ In diesem Sinne diagnostiziert Metz im Rückgriff auf Walter Benjamin: „Revolutionäres Bewußtsein im Bann evolutionistischer Zeitlosigkeit: Marx, der Revolutionen als Lokomotive der Weltgeschichte preist. ‘Vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des im diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.’ (W. Benjamin)“⁵²

Zwar erhält die Geschichte mit dem Konzept vom Reich der Freiheit einen Sinn, dies möglicherweise aber um den Preis der Funktionalisierung der Erschlagenen als notwendiger Opfer im Gang der Geschichte. Zudem ist das Marx'sche Konzept nicht gegen die Gefahr immun, selbst fetischisiert zu werden. Die Beziehung zwischen dem historischen und dem transzendenten Projekt würde dann nicht als logische, sondern als historische aufgefasst. In einer solchen Interpretation erschiene das Reich der Freiheit als das unendliche Ziel, dem sich die Menschen in endlichen Schritten nähern müssen. Das wäre offensichtlich ein zeitlich und räumlich unbefristeter Prozess, der alle Merkmale der „evolutionistischen Zeitlosigkeit“ trägt. Dass die Zeit selbst begrenzt sein könnte, ist in diesem Konzept in der Tat ebenso wenig vorgesehen wie die Möglichkeit, dass das Projekt von Freiheit und Solidarität auch scheitern könnte.

Das Trugbild der unendlichen Zeit in den empirischen Wissenschaften

Die Zeitperspektive, die ich mit der Kritik des Geld- und Kapitalfetischs exemplarisch aufgezeigt habe und die unter dem Sachzwang eng verbunden ist mit dem Verlust von Freiheit und Solidarität, ist die Zeitperspektive der gesamten bürgerlichen Welt. Franz J. Hinkelammert⁵³ hat ihren Ursprung in den empirischen Wissenschaften erläutert. Sie resultiert nicht nur aus den Mystifikationen des Marktes, sondern auch aus den Mystifikationen der empirischen Wissenschaften: Am Anfang der Wissenschaft steht die Erkenntnis einer Unmöglichkeit. Sie erst eröffnet den Raum des Möglichen.⁵⁴ Die apodiktische Formulierung eines Prinzips der Unmöglichkeit eröffnet den Raum der empirischen Wissenschaften.⁵⁵ Damit ist die Welt der empirischen Wissenschaften zweigeteilt: in die Gesamtheit aller möglichen und die Gesamtheit aller unmöglichen Welten. Beide Gesamtheiten gehören aber zum Bereich der empirischen Wissenschaften. Zwischen ihnen liegt eine Grenze, die durch das Menschenmögliche markiert wird. Diese Grenze ist zwar eine reale Grenze, sie ist erfahrbar, kann aber nicht logisch deduziert werden: Sie ist ein praktisches Apriori, das a posteriori erkannt wird.

Weil ein Prinzip der Unmöglichkeit eine imaginäre Möglichkeit negiert, wird aus ihm, im Rahmen der empirischen Wissenschaften positiv formuliert, das „im Prinzip Mögliche“: „In der Tat werden von ihnen (den Prinzipien der Unmöglichkeit, MK) aus mögliche Räume technischer Entwicklung entdeckt, die es gestatten, sich so weit wie möglich - wenn auch nur in der Vorstellung - jenem anzunähern, was das Prinzip der Unmöglichkeit als unmöglich aussagt... Das Unmögliche ist nicht mehr völlig unmöglich. Es lähmt nicht, sondern mobilisiert. Stets gibt es ein Ziel über das bereits Erreichte hinaus. Aus dieser affirmativen Gestalt gehen die unendlichen Fortschritte hervor... Aber mit der Eröffnung des Raums für technologische Entwicklung taucht zugleich die Illusion des unendlichen technologischen oder gesellschaftlichen Fortschritts auf.“⁵⁶

Am Horizont dieser Illusion erscheint schließlich wieder die biblische Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde: in säkularisierter Form. Selbsterwichtiges Leben der Menschen soll möglich werden, wie die Zeitschrift *Publik Forum* in ihrer Ausgabe vom 14.09.2001 – allerdings alles andere als frohgemut – mitteilte. Mit Blick auf die Präimplantationsdiagnostik und die „Herstellung“ von Embryonen zwecks Behandlung kranker Menschen stellte Doris Weber in der Zeitschrift fest: „Welchen Preis wird die Menschheit dafür zahlen? Wie lebt eine Gesellschaft mit einer solchen Nutz-Ethik. Der Mensch wird zum Rohstofflager und zur Rohstofffabrik.“⁵⁷

Unverhohlen optimistisch dagegen sehen es jene eingangs aufgeführten AnhängerInnen des Klonens. In ihren Arbeiten tritt in der Tat die Hoffnung auf ewiges Leben im Rahmen einer säkularen Religion zutage. Nicht zufällig hatte B. Boisselier ihre Nachricht von der Geburt des ersten geklonten Kindes auf den 27.12.2002 platziert. Das Datum dokumentiert den Anspruch, mit dem Klonen werde eine neue Zeit des Heils anbrechen, dieses Mal nicht religiös begründet, sondern wissenschaftlich. Im Rahmen der empirischen Wissenschaften scheinen der neue Himmel und die neue Erde „dem menschlichen Handeln durch den unendlichen Fortschritt erreichbar... Die Magie des unendlichen Fortschritts wird zu einer wahrhaftigen *transzendentalen Illusion*, in deren Licht alles Unmögliche zum Möglichen wird.“⁵⁸

Diese Magie löst alle menschlichen Hoffnungen aus ihrem gesellschaftlichen Kontext und projiziert sie auf den unendlichen technischen Fortschritt, der sie nun möglich machen soll. Die Illusion des unendlichen, wissenschaftlich-technischen Fortschritts gewinnt Macht über den Menschen. Statt dem Menschen zu dienen, muss vielmehr dieser jenem dienen. Diese Illusion ist der Mythos der säkularisierten Welt. Schließlich löst sie die Realität selbst auf, indem sie sie bloß noch als Manipulationsfeld für das „im Prinzip Mögliche“ gelten lässt. Derart abgekoppelt von den Bedürfnissen der Menschen, gewinnt sie „absolute Zerstörungskraft“⁵⁹. Sogar die Gegenwart verliert jede Bedeutung: „Real betrachtet erlebt der Mensch Gegenwart innerhalb seines Wahrnehmungshorizontes als eine Strecke zwischen den Polen Vergangenheit und Zukunft. Im Lichte des unendlichen Fortschritts ist das völlig anders. Es gibt keine Gegenwart mehr. Alles ist Vergangenheit oder Zukunft. Der Augenblick verschwindet; denn er ist bereits entschwunden, wenn wir über ihn nachdenken... Keine Realität hat noch irgendeinen Wert, denn sie ist nicht mehr als ein Schritt der Annäherung an die transzendente Illusion.“⁶⁰

Die Endlichkeit der Zeit und der Verzicht auf Hoffnung

Dagegen rechnen andere Richtungen der empirischen Wissenschaften: Kosmologie und Astronomie, gar nicht mit der Unendlichkeit der Zeit. Die Kosmologie kennt durchaus ein Ende der Zeit, allerdings erst nach einer für Menschen unvorstellbaren Zeitspanne von 10^{100} Jahren: „Da nun nichts mehr passiert und das Energieniveau dem Level Null zustrebt, wird es unmöglich, noch einem (sic!) Zeitablauf zu bestimmen. Die Zeit hört allmählich auf zu existieren. Das Universum

strebt der zeitlosen Phase der Ewigkeit zu.“⁶¹ Die Astronomie erwartet zwar nicht ein Ende der Zeit, wohl aber durch die Zunahme der Strahlungsleistung der Sonne den Abbruch menschlicher Geschichte und damit auch ein Ende des unendlichen Fortschritts in bis zu 500 Millionen Jahren.⁶² Zuweilen rechnet sie auch mit kosmischen Katastrophen, die dem Leben auf der Erde den Garaus machen könnten.

Es in der Tat erstaunlich, dass wir Menschen existieren und unseren Ursprung und den Ursprung unseres Universums erkennen wollen. Denn nach neuesten Forschungen der Astronomie ist das Weltall lebensfeindlich: Nur innerhalb bestimmter Regionen im Weltall und bei einem bestimmten Entwicklungsstand der Sterne und des Weltalls insgesamt ist so etwas wie die Entstehung von Leben, wie wir es kennen, überhaupt möglich.⁶³ Zudem haben die Parameter, welche die Entwicklung des Weltalls bestimmen, gerade die Werte, die es erlauben, dass menschliches Leben entstehen konnte. Wichen sie nur um verschwindend geringe Bruchteile von diesen Werten ab, so gäbe es weder pflanzliches, noch tierisches und schon gar kein menschliches Leben.⁶⁴

Vom Staunen über diese Umstände geht der Physiker und Mathematiker Stephen Hawking aus. Unverblümt markiert er das Ziel seiner Forschungen: „Wenn wir jedoch eine vollständige Theorie entdecken, dürfte sie nach einer gewissen Zeit in ihren Grundzügen für jedermann verständlich sein... Dann werden wir uns alle – Philosophen, Naturwissenschaftler und Laien – mit der Frage auseinandersetzen können, warum es uns und das Universum gibt. Wenn wir die Antwort auf diese Frage fänden, wäre das der endgültige Triumph der menschlichen Vernunft – denn dann würden wir Gottes Plan kennen.“⁶⁵ „Gott“ ist für ihn nur eine im Prinzip überflüssige Arbeitshypothese, die auf noch nicht Verstandenes verweist.

Um das Faktum der menschlichen Existenz und des Nachdenkens über die Stellung des Menschen im Kosmos zu verstehen, sucht Hawking nach einer „vollständigen vereinheitlichten Theorie...“, die alles im Universum beschreibt.“⁶⁶ Diese Theorie hätte nach seiner Auffassung allerdings auch das Paradoxon zur Folge, dass sie auch die Suche nach ihr sowie ihre Ergebnisse determinieren würde. Sie könnte aber ebenso auch festlegen, dass die Menschen die falschen oder gar keine Schlüsse aus ihren Beobachtungen ziehen.⁶⁷

Um diese allumfassende Theorie zu entwickeln, bemüht Hawking sich um die Verbindung der Allgemeinen Relativitätstheorie mit der Quantentheorie. Denn wenn „man die Allgemeinen Relativitätstheorie und die Unschärferelation der Quantenmechanik kombiniert, können Raum und Zeit... endlich sein, ohne Ränder oder Grenzen zu haben.“⁶⁸ Damit hat die Raumzeit weder einen Anfang noch ein Ende.

Bei seinem Bemühen, diese beiden gegenwärtig bedeutendsten physikalischen Theorien zu vereinheitlichen, folgt Hawking einer Interpretation der Quantenmechanik, wonach ein Teilchen nicht nur einen Weg durch die Raumzeit nimmt, sondern alle ihm möglichen. Die dadurch entstehenden mathematischen Probleme löst er mit einem Trick⁶⁹, indem er statt der im Alltagsleben vertrauten reellen Zahlen bei seinen Berechnungen imaginäre Zahlen verwendet, das sind Zahlen, deren Quadrat eine negative reelle Zahl ergibt. Dieses Vorgehen hat für die Raumzeit

einen weitreichenden Effekt: Das Alltagserleben nimmt Zeit als einen Pfeil wahr, der aus der Vergangenheit kommt, in die Zukunft weist und dabei den Raum mit sich nimmt, wobei die Dimension der Zeit senkrecht auf den drei Raumdimensionen steht. Zeit hat somit einen Anfang, aber möglicherweise kein Ende. In Hawkings Berechnungen verschwindet dagegen der Unterschied zwischen Raum und Zeit: Die Zeitrichtung steht nicht mehr senkrecht zu den drei Dimensionen des Raums, sondern verschmilzt mit dem Raum zu einer vollständig geschlossenen Raumzeit. Damit sind Zeit und Raum zwar endlich, haben aber keine Grenze, keinen Anfang und kein Ende mehr: „Das Universum wäre völlig in sich abgeschlossen und keinerlei äußeren Einflüssen unterworfen. Es wäre weder erschaffen noch zerstört. Es würde einfach SEIN.“⁷⁰

Dadurch kommt es bei Hawking indes nicht zur Illusion, Leben, wie wir es kennen, sei unendlich. Vielmehr ist er sich darüber im Klaren, dass nur in einem kleinen Bereich dieser vollständig in sich geschlossenen Raumzeit diese Wesen existieren können, die sich Gedanken über sich, das Universum und ihre Stellung darin machen.

Durch seinen Trick ist Hawking seinem heimlichen Ziel, die Arbeitshypothese „Gott“ als überflüssig zu erweisen, ein gutes Stück näher gekommen. Genau genommen nimmt bei ihm „das Universum“ die Position der Arbeitshypothese „Gott“ ein. Entsprechend formuliert er einen Glaubenssatz, der es ihm ermöglicht, angesichts des Paradoxons, in das ihn sein Bestreben nach einer vollständigen Theorie führt, seine Arbeit fortzusetzen: Wir „können... erwarten, dass sich die Denk- und Urteilsfähigkeit, mit der uns die natürliche Selektion ausgestattet hat, auch bei der Suche nach einer vollständigen vereinheitlichten Theorie bewähren und uns nicht zu falschen Schlüssen führen wird.“⁷¹

Hawking ist sich dessen nicht sicher, aber diese Unsicherheit überwindet er durch einen Vertrauensvorsprung gegenüber „Darwins Prinzip der natürlichen Selektion“⁷², das er als *survival of the fittest* auffasst. Allerdings hat dieses Theorem einen tautologischen Charakter: Es zieht als Begründung für das Theorem heran, was mit ihm begründet werden soll. Weil sich die Evolutionstheorie dieses Zirkelschlusses bewusst wurde, ist es zuweilen dahingehend abgeschwächt worden, dass diejenigen Gene überdauern, die der Entwicklung der Arten nicht im Wege stehen. Aber auch diese abgeschwächte Form führt aus dem Zirkelschluss nicht heraus. Faktisch kann die Evolutionstheorie nicht begründen, warum sich diese oder jene Spezies entwickelt und warum sie überlebt haben oder ausgestorben sind. Damit stellte sich die Aufgabe nach einer neuen Begründung für Hawkings Zuversicht, dass Menschen schon die richtigen Schlüsse ziehen werden. Allerdings sollte man hier nicht die Arbeitshypothese „Gott“ einsetzen. Denn diese Arbeitshypothese hat die entscheidende Schwäche, dass sie stets dann zurückweichen muss, wenn sich doch eine andere Erklärung findet. Diese Aufgabe kann hier aber nicht weiter verfolgt werden.

Indes hat die von Hawking anvisierte Theorie noch eine andere Folge: Wenn sie auch die Suche nach ihr sowie ihre Ergebnisse determiniert, kann uns nichts von der Annahme abhalten, dass sie ebenso alles Glück, aber auch alles Leid als Ergebnis physikalischer Prozesse zu erklären vermag. Demnach können wir nur deshalb nicht erklären, warum die einen im Überfluss und die anderen im Elend leben, weil wir „Gottes Plan“ noch nicht kennen. Die Erschlagenen der gesellschaftlichen Kämpfe, aber auch diejenigen, die im ganz normalen Gang der Dinge untergehen, erscheinen hier als Opfer physikalischer Gesetze, die eben unabänderlich sind. Der buchstäbliche Gang der Dinge gerät zum *deus ex machina*. Die Menschen und ihre soziale Welt sind nichts weiter als der personifizierte Gang der Dinge.

Ganz offensichtlich überschätzt Hawking den Erklärungswert physikalischer Theorien: Physikalische Theorien können nur physikalische Vorgänge erfassen, keine sozialen. Zu den sozialen Vorgängen gehört auch das Nachdenken. Das heißt nicht, dass Nachdenken nicht auch physikalische Aspekte hat, wohl aber, dass es sich nicht darauf reduziert. Die Überschätzung physikalischer Theorien ist insofern erstaunlich, als gerade die Unschärferelation der Quantentheorie auf die Grenzen der Vorhersagbarkeit selbst physikalischer Phänomene aufmerksam macht. Das entgeht Hawking zwar nicht, spielt aber bei seinem Bemühen um eine umfassende Theorie, die alles erklärt, keine weitere Rolle.

Bemerkenswert an Astronomie und Kosmologie ist, dass sie menschliche Bedürfnisse überhaupt nicht kennen. Das liegt in der Natur der Sache, denn ihr Metier ist nicht unmittelbar auf die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gerichtet. Für Hawking gibt es indes schon ein Bedürfnis, dass mit solchen Wissenschaften befriedigt wird: das „tiefverwurzelte Verlangen der Menschheit nach Erkenntnis“⁷³. Dieses Verlangen sei „Rechtfertigung genug für unsere fortwährende Suche. Und wir haben dabei kein geringeres Ziel vor Augen als die vollständige Beschreibung des Universums, in dem wir leben.“⁷⁴

Aber seine Vision einer allumfassenden Theorie vermag keine Hoffnung zu stiften. Denn sie reduziert alles auf ein Ergebnis physikalisch erklärbarer Vorgänge. Dieser vollständige Verzicht auf Hoffnung resultiert aus seiner Weigerung – ganz im Sinne des Popperschen „kritischen Rationalismus“, dem er ausdrücklich zustimmt⁷⁵ – die Sinnhaftigkeit von Aussagen jenseits seiner vollständig geschlossenen Raumzeit zu akzeptieren. Zu Recht kritisiert daher Hinkelammert an den empirischen Wissenschaften, dass der Mythos nicht außerhalb der Wissenschaft ist, sondern in ihr steckt: „Er fingiert den Weg Richtung Paradies und macht ihn zu seinem sorgsam gehüteten Monopol. Er läßt keine Theologie zu, weil er selber Theologie ist. In diesem Mythos wird der Anspruch formuliert, die Welt zu säkularisieren, während in Wirklichkeit die Welt durch ihn mythologisiert wird.“⁷⁶

Dieser Mythos funktioniert ganz im Sinne des religiösen Jenseits: als Vertröstung auf bessere Zeiten. Aber im Unterschied zum religiösen Jenseits hält er noch nicht einmal fest, dass die Welt möglicherweise mehr ist als das, was der Fall ist: Er ist gänzlich eindimensional. Dort, wo die empirischen Wissenschaften keine Hoffnung formulieren, markieren sie die blanke Trostlosigkeit. Diese Trostlosigkeit

diagnostizierte Johann Baptist Metz in seinen „unzeitgemäßen Thesen zur Apokalypik“: „Die moderne Welt mit ihrer wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist nicht einfach ein ‘vernünftiges Universum’. Ihr Mythos ist die Evolution. Das verschwiegene Interesse ihrer Rationalität ist die Fiktion von Zeit als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit, in die alle und alles gnadenlos eingeschlossen sind. Die gesellschaftlichen Signale dafür sind schwer zu übersehen: auf der einen Seite grassierende Apathie, auf der anderen besinnungsloser Haß; Fatalismus hier, Fanatismus dort.“⁷⁷

Die Zeitvorstellungen der Astronomie stellen ein anschauliches Beispiel für diese Unendlichkeit dar: Wo alles berechenbar ist, gibt es keine Überraschungen mehr, und selbst wo die Kosmologie ein Ende der Zeit in Aussicht stellt, ist dies nicht der Beginn von etwas ganz Anderem, sondern der Übergang zu einer Unendlichkeit, deren zeitlicher Charakter nicht definierbar ist. Selbst Hawkings Hoffnung, „Gottes Plan“ herauszufinden, bietet nicht wirklich eine Perspektive, sondern begründet allenfalls Apathie und Fatalismus: Was nützt es den Leidenden, „Gottes Plan“ zu kennen, wenn dieser Plan ihnen keine Perspektive auf Überwindung ihrer Leiden bietet? Ihnen bleibt dann nur der Fatalismus, den Glücklicheren hingegen nur die Apathie, wollen sie angesichts der Leiden ihr Glück nicht verlieren. Für den Weg von Freiheit und Solidarität gibt es hier keinen Platz.

Vor diesem Hintergrund fordert Hinkelammert „ein Projekt der Befreiung...“, das den empirischen Wissenschaften abverlangt, der Realität statt einer transzendentalen Illusion zu dienen. Diese Forderung bezieht sich jedoch nicht nur auf die Wissenschaften, sondern auch auf die Politik und die gesamte Gesellschaft: sie sollen den Menschen dienen und nicht den Illusionen.“⁷⁸

Bezogen auf Kosmologie und Astronomie bleibt festzustellen, dass es auch jenseits der Vorhersage physikalischer Prozesse sinnvolle Aussagen gibt. So ist, um ein Beispiel von Kuno Füssel aufzugreifen, die Aussage, die Menge der natürlichen Zahlen sei unendlich, keineswegs sinnlos, obwohl sie eine Aussage über etwas macht, was in physikalischen Termini nicht erfassbar ist.⁷⁹

Ein Raum für die Theologie

Im weiteren Verlauf seiner Untersuchung weist Hinkelammert (1994) nach, dass die empirischen Wissenschaften radikal anthropozentrisch und technologisch sind, insofern sie zwar nicht direkt anwendbare Technologien anstreben, aber doch Wissen, das für Technologien nützlich sein kann. Es geht daher immer um technologisch bestimmte Handlungsmöglichkeiten des Menschen, die sich aus der Erkenntnis technologischer Unmöglichkeiten ergeben. Dies gilt selbst für die Astronomie und die Kosmologie, deren Verknüpfung zu technologisch anwendbarem Wissen alles andere als auf der Hand liegt. Gerade Hawkings Wille, „Gottes Plan“ zu erkennen, verdeutlicht den anthropozentrischen Charakter seiner Untersuchung.

Diese Feststellung über den radikal anthropozentrischen Charakter der empirischen Wissenschaften „nimmt diesen Wissenschaften nichts an Objektivität; aber es nimmt ihnen die Monopolstellung zur Deutung der Realität.“⁸⁰ So gelingt es Hinkelammert, einen Raum für die Theologie als einer rationalen Wissenschaft zu

öffnen: „Dazu verhilft uns ein ontologisches Urteil, das zwar nicht aus den empirischen Wissenschaften abgeleitet werden kann, ihnen aber auch nicht entgegensteht. Das Urteil, das den Raum der Theologie konstituiert, behauptet, daß die Hoffnung auf die Erfüllung des menschlichen Handelns realistisch ist, auch wenn die Prinzipien der Unmöglichkeit dies im Blick auf das Handeln der Menschen ausschließen.“⁸¹

Allerdings kann dieser Raum immer wieder besetzt werden von transzendenten Illusionen. Theologie kann dann dazu dienen, den Fetischcharakter solcher Illusionen zu verbergen und auszuschnücken. Schließlich kann sie auch Perspektivlosigkeit, Apathie und Fatalismus religiös bemänteln. Deshalb ist die Kritik dieser Fetische ebenso wie die Kritik jener Perspektivlosigkeit, die Margaret Thatcher zum Programm machte, immer wieder nötig, damit jener Raum im Sinne des Projekts von Freiheit und Solidarität theologisch besetzt werden kann.

Hoffnung - apokalyptisch, narrativ

Der so eröffnete Raum jenseits der bürgerlichen Empirie ermöglicht Hoffnung als „substanzielle Erwartung“⁸²: Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit. In ihr haben nicht nur die Durchgekommenen ein Daseinsrecht, sondern auch und erst recht die Gescheiterten. Darum ist sie „ein Akt der Revolte gegen die Unabänderlichkeit des status quo“⁸³.

Angesichts der realen Katastrophe, welche die „westliche Zivilisation“ für die Mehrheit der Menschen in Gestalt von Armut, Hunger, Flüchtlingselend und kriegerischen Auseinandersetzungen, aber auch in Gestalt rassistischer oder sexistischer Gewalt darstellt, hat diese Hoffnung indispensabel apokalyptischen Charakter. Es geht ihr nicht darum, eine Lust am Untergang, welche die „westliche Zivilisation“ stets in ihrem ideologischen Handgepäck mit sich führt, in die Tat umzusetzen, sondern darum, das Katastrophische der Geschichte überhaupt erst sichtbar zu machen, indem sie die Geschichte aus der Perspektive derer erzählt, die dem ganz normalen Gang der Dinge zum Opfer gefallen sind, die also schon jetzt keine Zukunft mehr haben. Aus dieser Sicht auf die Geschichte zieht sie „die einzig hoffnungsvolle Konsequenz...“, die Hoffnung auf Errettung“⁸⁴ und eröffnet so den Zukunftslosen eine neue Perspektive. Darum verweigert sie sich den herrschenden Diskursen, in denen de facto kein Platz für das ganz Andere ist, auch nicht in der Marxschen Konzeption vom Reich der Freiheit: Diese bietet nur Platz für die Durchgekommenen; in ihrem Zukunftsentwurf ist nur vorgesehen, was in der Welt als ihre unterdrückte Möglichkeit schon vorhanden ist. So wichtig dieses Konzept für das Projekt von Freiheit und Solidarität ist, so erweitert die Hoffnung auf das ganz Andere den Horizont der Erwartung in Richtung auf das Unvorhersehbare.

Dieses ganz Andere, auf das die Apokalyptik hofft, behauptet die Universalität des Heilswillens dessen, der aus dem Sklavenhaus Ägypten herausführt und deshalb der Gott Israels, der Christinnen und Christen und schließlich der Welt sein will.⁸⁵ Aus diesem Grund sprengt es auch alle geographischen und temporalen Grenzen. Die Hoffnung auf das ganz Andere widersteht damit auch der vor der

Faktizität des Todes resignierenden Behauptung eines Max Horkheimer: „Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen.“⁸⁶ Denn wirklich universell kann dieser Heilswille nur sein, wenn er die Toten nicht ruhen lässt. Er erweitert damit ganz entscheidend die Reichweite der Solidarität: Solidarität ist nicht mehr bloß „eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden“⁸⁷, sondern mehr noch eine Kategorie des Beistands, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts der vergangenen und verewigten, der nach wie vor ungesühnten Leiden, eine Kategorie der Aufrichtung der Gescheiterten. Wo mit der Zerstörung des Tempels im Jahr 70 u.Z., symbolisiert im Kreuz Jesu, das Projekt der Thora: „Autonomie und Egalität“⁸⁸ für und in Israel und als Licht für die *Gojim*, endgültig gescheitert zu sein scheint, halten die AnhängerInnen Jesu an diesem Projekt fest, versuchen es neu zu buchstabieren unter den Bedingungen der alles dominierenden *pax romana*. Sie bleiben dabei, allen Auseinandersetzungen zwischen ihnen und der Synagoge zum Trotz, die sich in den heftigen Polemiken der neutestamentlichen Schriften widerspiegeln, auf der Seite derer, die in und mit Jerusalem ihre Zukunft verloren. In der Situation der offensichtlichen Alternativlosigkeit geben sie die Hoffnung auf Autonomie und Egalität und schließlich auf das ganz Andere, das auch noch den endgültig Gescheiterten Gerechtigkeit widerfahren lässt, nicht auf. Diese ihre Hoffnung sehen sie endgültig in Geltung gesetzt in der Auferweckung Jesu. Die Hoffnung auf Errettung setzt voraus, dass die Zeit eben nicht linear weiterläuft, das Gescheiterte definitiv hinter sich und nur das Sieghafte bestehen lässt, sondern dass gerade das Gescheiterte rehabilitiert wird, die Gescheiterten gerettet werden. Hier hat die Hoffnung auf Auferstehung der Toten ihren Ort.

Was in den empirischen Wissenschaften keinerlei Beweiskraft hat, der „unwiederholbare Einzelfall“⁸⁹, wird in der christlichen Tradition zum Eckstein der Hoffnung: Durch die Auferweckung Jesu weiß sie sich beglaubigt in ihrer Hoffnung auf das ganz Andere, welches in der Auferstehung der Toten gipfelt. Auch hierin zeigt sich ihr grundlegend apokalyptischer Charakter: in der Weigerung, der Logik der empirischen Wissenschaften zu folgen, die als Beweis nur das Wiederholbare gelten lassen. Sie widersteht damit wirksam den Plausibilitäten der „zivilisierten Welt“ und öffnet so den Raum für das Unerwartete, für „substanzielle Erwartung“.

Indem sie nun aber den unwiederholbaren Einzelfall zum Eckstein ihrer Hoffnung macht, ist sie zugleich notwendig narrativ. Denn dieser Einzelfall ist so neu und unerwartet, dass er diskursiv gar nicht eingelöst werden kann. Im Gegensatz zum Wiederholbaren, das nur der Durchschnitt verschiedener Einzelfälle ist⁹⁰ und diese deshalb, von ihrer jeweiligen Einzigartigkeit abstrahierend, auf das ihnen allen Gemeinsame reduzieren muss, lässt allein die Erzählung die Einzigartigkeit zur Geltung kommen. Selbst dort noch, wo die Individuen nur als Charaktermasken agieren, erlaubt die Erzählung Differenzierungen, die dem Diskurs nicht möglich sind, schon erst recht dort, wo kein Durchschnitt zu ermitteln ist, wo alles Maskenhafte verschwindet und das Unerwartete auf den Plan tritt. Nur die Erzählung

lässt die Subjekte wirklich Subjekte sein: erkennbar an ihrer unverwechselbaren Einzigartigkeit, daran, dass sie handeln; der Diskurs hingegen macht sie zu Objekten, er lässt sie nicht selbst handeln, sondern handelt von ihnen. Er kann nicht anders.

Soll die Hoffnung auf Errettung nicht bloße Vertröstung auf ein nur geglaubtes Jenseits sein, so verknüpft sie sich notwendig mit der Naherwartung: Gegen die schon eingetretene Katastrophe, welche die Geschichte, von ihrer Rückseite aus betrachtet, tatsächlich ist, setzt die christliche Tradition die Hoffnung, dass die Errettung schon jetzt in die Geschichte einbricht: in der Auferweckung Jesu. Diese Naherwartung kann keineswegs aufgeklärt in „Stetserwartung“ uminterpretiert werden. „Stetserwartung“ gerät nämlich unter der Hand zur „Niederwartung“: Alles wird gleich gültig, gleichgültig, nichts ist mehr wichtig. Erst die Naherwartung, das Bewusstsein von der Begrenztheit der Zeit, macht die Zeit wichtig. Sie setzt unter Handlungsdruck, sich der Katastrophe entgegenzustellen: „Naherwartung erlaubt keine Vertagung der Nachfolge.“⁴⁹¹

Mehr noch: angesichts der Katastrophe, welche die „zivilisierte Welt“ schon jetzt für die Mehrheit der Menschen darstellt, ist Naherwartung die einzig realistische Perspektive – letztes Refugium ihrer Menschenwürde. Darum ist gegen „Resignation und Hybris... am Realisierungswillen apokalyptischen Abbruchs der Unheilsgeschichte dialektisch festzuhalten, d.h. sie muß sich sowohl jeder auf-schiebenden, falschen Vertröstung entgegenstellen, als auch bei jedem Sieg über den Leviathan darauf verweisen, was ihn noch vom neuen Himmel und der neuen Erde trennt. Solange nicht jede Träne abgewischt und jedes Leiden ausgelöscht ist, ist das, was ist, noch nicht alles.“⁴⁹²

Wenn aber die Menschen auf der Rückseite der Geschichte die Stimme des EWIGEN, die herausruft aus dem Haus der Sklaverei, nicht mehr vernehmen, wie können wir, die nach wie vor auf der Vorderseite leben, dann noch glaubwürdig von ihr reden? Zur Zeit kann dies hierzulande wohl kaum wesentlich mehr sein, als beharrlich die Lüge zu dechiffrieren, die Gerechtigkeit und Frieden verspricht, wo sie Ungerechtigkeit und Gewalt sät, die von Freiheit redet, wo sie den Sachzwang bedient, von „unbedingter Solidarität“, wo sie Komplizenschaft meint. „Nur um der Hoffnungslosen willen“ schrieb Walter Benjamin zu Beginn der faschistischen Ära, „ist uns die Hoffnung gegeben.“⁴⁹³

Anmerkungen

1 Die Fibonacci-Reihe ist eine unendliche Reihe, deren jeweils nächstes Glied aus der Summe der beiden vorangegangenen Glieder gebildet wird: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, ... oder allgemein $x_{n+2} = x_{n+1} + x_n$ für $x \in \mathbb{N}_0$. Die Annäherung an den Goldenen Schnitt ergibt sich als Bruch zweier benachbarter Glieder: $1/2, 2/3, 3/5, 8/5, 8/13, 13/21, \dots$ oder allgemein x_n/x_{n+1} für $x \in \mathbb{N}$

2 Linsmeier, Dyskalkulie, 104f, berichtet über neue Therapieansätze in *Spektrum der Wissenschaft* 03/2002 unter der Rubrik „Wissenschaft im Unternehmen“.

3 Fittkau, Maus.

4 Hinrichs, Stammzellen.

5 Jaenisch zit. Bei Jahn, Klonen, 94.

6 Zit. nach Arnold, Menschen.

7 Correll, Kreuzung.

- 8 Bislang blieb allerdings der Wahrheitsgehalt beider Meldungen offen. Dennoch verraten sie die Hoffnungen, welche die beteiligten WissenschaftlerInnen mit ihren Experimenten verbinden: die letzten Grenzen menschlicher Existenz, zuletzt auch die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des Menschen zu überwinden.
- 9 Bahnsen, Wahn.
- 10 Metz, Glaube, 152.
- 11 MEW 3, 21.
- 12 Mit Marx (MEW 23, 49-98) ergibt sich der Wert einer Ware aus der zu ihrer Produktion im gesellschaftlichen Durchschnitt nötigen Arbeitszeit. Er entsteht mithin in der Sphäre der Produktion. Die Wertgröße der Waren ist ihr Tauschwert. Dieser zeigt sich im Preis, der sich allerdings nicht in der Sphäre der Produktion bildet, sondern beim Austausch der Waren: in der Sphäre der Warenzirkulation. Darum können Tauschwert und Preis voneinander abweichen. Nähere Ausführungen dazu finden sich bei Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel, Kapital.doc, 17-57; Hinkelammert, Waffen, 16-26.
- 13 Vgl. MEW 23, 49.
- 14 Auch Dienstleistungen haben nützliche Eigenschaften, aufgrund derer sie bestimmte Bedürfnisse befriedigen (Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel, Kapital.doc, 17). Darauf muss ich hier aber nicht näher eingehen, weil es nichts am Kern der Sache ändert. Inwiefern auch unnütze Dinge, z.B. Müll, gleichwohl zu Waren werden können, begründen Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel (ebd.).
- 15 MEW 23, 86.
- 16 Metz, Glaube, 204.
- 17 MEW 23, 87.
- 18 In diesem Zusammenhang diskutiert er „1) das Modell von Robinson, wie es die bürgerliche Wirtschaftswissenschaft darlegt; 2) die Produktionsform des Mittelalters; 3) die Produktion einer ländlichen und patriarchalischen Industrie einer Bauernfamilie; 4) das Modell einer sozialistischen Gesellschaft, das aus dem bürgerlichen Robinson-Modell abgeleitet ist.“ (Hinkelammert, Waffen, 21).
- 19 Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel, Kapital.doc, 30.
- 20 MEW 23, 101. Zwar weist Veerkamp (Autonomie, 32f.) darauf hin, dass Geld als allgemeines Zahlungsmittel vermutlich nicht aus dem Tausch hervorgegangen ist, sondern im antiken Kultbetrieb und im Tributsystem erstmals verwendet wurde. Jedoch geht es, wie Kößler/Wienold (Gesellschaft, 93-116) zeigen, in der Marxschen Darstellung nicht um die Rekonstruktion eines historischen Prozesses, sondern um die systematische Rekonstruktion des Verhältnisses von Ware, Geld und Kapital, d.h. darum, Geld und Kapital von der Ware her zu begreifen. Warum in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedliche Dinge als Geld fungieren, erläutern Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel, Kapital.doc, 34f.
- 21 MEW 23, 101. „Die haben eine Meinung und werden ihre Kraft und Macht geben dem Tier, daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tieres oder die Zahl seines Namens.“ (Ebd., Anm. 1*)
- 22 Marx konnte aufgrund des Goldstandards vereinfachend Gold als Geldware voraussetzen (MEW 23, 109). Insofern beziehen sich seine Überlegungen aufs Gold-Geld. Auch wenn heutzutage der Goldstandard nicht mehr gilt, der Wert des Geldes vielmehr institutionell gesichert wird (Altvater/Hecker/Heinrich/Schaper-Rinkel, Kapital.doc, 40f.), entwertet dies Marx' Überlegungen zum Fetischcharakter nicht.
- 23 MEW 13, 109f.
- 24 A. a. O., 107.
- 25 MEW 23, 147.
- 26 Mk 4,25 parr.
- 27 Unter der Ägide der Neuen Mitte, repräsentiert in der gegenwärtigen rot-grünen Bundesregierung, sollen sie auch gar nicht mehr leben können (Ramminger, Nutzen, 158f.).
- 28 MEW 23, 511.

- 29 Daran ändert sich auch nichts durch den Umstand, dass heutzutage Maschinen bereits zur Verwertung des Kapitals unbrauchbar sind, sobald sie veraltet sind. Ihr Wert muss dadurch nur schneller reproduziert werden.
- 30 MEW 23, 221.
- 31 Das ist der Teil des gesamten produzierten Wertes, der über den Wert der Arbeitskraft hinausgeht und also dem Kapital zusteht und ihm unter der Form des Profits erscheint.
- 32 MEW 23, 528f.
- 33 MEW 23, 657.
- 34 Hinkelammert, Waffen, 41.
- 35 MEW 25, 410.
- 36 MEW 25, 838.
- 37 A. a. O., 412.
- 38 Vgl. dazu: Hinkelammert, Waffen, 47 sowie Altvater/Mahnkopf, Grenzen, 165-173.
- 39 MEW 23, 169f.
- 40 MEW 25, 838.
- 41 A. a. O., 408. Zur Zeit der Abfassung des 3. Bandes des „Kapitals“ waren die äußeren Planeten des Sonnensystems (Uranus, Neptun und Pluto) noch nicht bekannt.
- 42 MEW 23, 529f.
- 43 Hinkelammert, Waffen, 58f.
- 44 MEW 23, 87.
- 45 Ebd.
- 46 MEW 23, 791.
- 47 Hinkelammert, Waffen, 61. Damit bricht Marx mit seiner früheren Auffassung: „Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind.“ (MEW 13, 9).
- 48 MEW 25, 828.
- 49 Hinkelammert, Waffen, 63.
- 50 Hinkelammert, a. a. O., 62.
- 51 Metz, Glaube, 152.
- 52 ebd.
- 53 Hinkelammert, Kritik.
- 54 Auch das Marxsche Konzept vom Reich der Freiheit präsentiert eine solche Unmöglichkeit: Das Reich der Freiheit liegt jenseits des Menschenmöglichen. Aber diese Unmöglichkeit eröffnet den Weg von Freiheit und Solidarität.
- 55 Beispielsweise ist die Aussage: „Es ist unmöglich, ein Perpetuum mobile zu konstruieren.“ ein Prinzip der Unmöglichkeit, das einen Raum des Möglichen innerhalb der Physik definiert. Positiv formuliert, als Falsifikator im Popperschen Sinn wird daraus: „Dies ist ein Perpetuum mobile.“ Die Aussage: „Es ist unmöglich, alles zu wissen.“ markiert der Bereich möglichen Wissens. Positiv formuliert taucht das Prinzip in allen Wissenschaften des Sozialen (ob liberal, neoliberal, konservativ oder marxistisch) auf, insofern sie für ihre Modelle vollkommenes Wissen voraussetzen müssen; vgl. hierzu Hinkelammert, Kritik, 17-171.
- 56 Hinkelammert, a. a. O., 215f.
- 57 Weber, Dämme, I.
- 58 Hinkelammert, Kritik, 216; Hervorhebung im Original.
- 59 Hinkelammert, a. a. O., 221.
- 60 Hinkelammert, a. a. O., 222. Ein anschauliches Beispiel, wie sich die Gegenwart in einer empirischen Wissenschaft, in diesem Fall in der Physik, auflöst, bietet Hawking, Geschichte, 41-43: „Ist ein Ereignis P gegeben, so kann man die übrigen Ereignisse im Universum in drei Kategorien einteilen. Die Ereignisse, die ein Teilchen oder eine Welle mit Lichtgeschwindigkeit oder geringerem Tempo vom Ereignis P aus erreichen kann, ordnet man der Zukunft von P zu...

- Entsprechend kann man die Vergangenheit von P definieren als die Menge aller Ereignisse, von denen aus sich das Ereignis P bei Lichtgeschwindigkeit oder geringerem Tempo erreichen lässt... Ereignisse, die weder in der Zukunft noch in der Vergangenheit von P liegen, weist man dem 'Anderswo' von P zu. Solche Ereignisse können das, was in P geschieht, weder beeinflussen noch davon beeinflusst werden.“ Hawking erläutert hier, wie ein Ereignis P zukünftige Ereignisse beeinflussen bzw. von vergangenen Ereignissen beeinflusst werden kann; P selbst hat aber weder eine räumliche, noch eine zeitliche Ausdehnung.
- 61 Keller, Himmelsjahr 2000, 190.
62 Keller, Himmelsjahr 2001, 83-88.
63 Gonzalez/Brownlee/Ward, All, 38-45.
64 Hawking, Geschichte, 163.
65 Hawking, a. a. O., 238.
66 Hawking, a. a. O., 25.
67 Auch hier taucht wieder die Chimäre unendlichen Wissens auf.
68 Hawking, a. a. O., 65. Die Unschärferelation der Quantenmechanik besagt, dass man Geschwindigkeit und Ort eines Teilchens, z.B. eines Protons oder eines Elektrons, nicht mit beliebiger Genauigkeit bestimmen kann: Je genauer sein Ort bestimmt wird, desto ungenauer seine Geschwindigkeit und umgekehrt.
69 Tricks sind in der Mathematik keineswegs unseriös, sondern mitunter die einzige Methode, komplizierte Berechnungen überhaupt durchführen zu können.
70 Hawking, Geschichte, 178.
71 Hawking, a. a. O., 26.
72 Hawking, a. a. O., 25.
73 Hawking, a. a. O., 26.
74 Ebd.
75 Hawking, a. a. O., 22.
76 Hinkelammert, Kritik, 217.
77 Metz, Glaube, 152.
78 Hinkelammert, Kritik, 223.
79 Füssel, Provokation, 33.
80 Hinkelammert, Kritik, 224.
81 Hinkelammert, a. a. O., 302.
82 Metz, Glaube, 150.
83 Füssel, Zeichen, 85.
84 Ramming, Nutzen, 164.
85 Ich folge hier Veerkamp, Autonomie. Veerkamp betont immer wieder, dass nicht schon deshalb ausgemacht ist, wer der Gott ist, dem Menschen anhängen, weil sie diesen Gott als den ihren bezeichnen oder ihm einen Namen, z.B. JHWH, geben. Gott, das ist der-, die- oder dasjenige, dem unbedingt zu folgen ist. Diese Frage lässt sich nicht a priori entscheiden, sondern nur durch Reflexion der tatsächlichen Praxis.
86 Horkheimer, zit. bei Peukert, Wissenschaftstheorie, 305.
87 Metz, Glaube, 204.
88 Veerkamp, Autonomie.
89 Hinkelammert, Kritik, 231.
90 Das gilt selbst für die Wissenschaft, die von sich behauptet, die exakteste der exakten Wissenschaften zu sein, die Physik: In der Theorie arbeitet die Physik mit idealisierten Objekten und sagt bestimmte Messwerte voraus. Im Experiment hat sie es aber nicht mit idealisierten, sondern mit wirklichen Objekten zu tun. Darum weichen die realen Messwerte immer von den theoretisch ermittelten ab und ergeben erst, über eine Messreihe gemittelt, die erwarteten Werte.
91 Metz, Glaube, 156.
92 Füssel, Zeichen, 85.
93 Benjamin, zit. bei Marcuse, Mensch, 268.

Literatur

- Altwater, Elmar / Mahnkopf, Birgit, *Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster ³1997.
- Altwater, Elmar / Hecker, Rolf / Heinrich, Michael / Schaper-Rinkel, Petra, *Kapital.doc. Das Kapital (Bd. I) von Marx in Schaubildern mit Kommentaren*, Münster 1999.
- Arnold, Patricia, „Ich will einen Menschen klonen“ – die Ideen des Dr. Antinori“, in: *WDR-Morgenecho, Serie: Handelsware Embryo – Ärzte und Forscher testen die Grenzen*, 18.09.2001, <http://www.wdr5.de/morgenecho/>, letzter Abruf: 13.12.2002.
- Bahnsen, Ulrich, „Der Wahn des Doktor Antinori“, in: *Die Zeit* 12/2001, <http://www.zeit.de/wissen/index>, letzter Abruf: 13.12.2002.
- Correll, Eva, „Kreuzung zwischen Tier und Mensch – ein Chinese bricht die letzten Tabus“, in: *WDR-Morgenecho, Serie: Handelsware Embryo – Ärzte und Forscher testen die Grenzen*, 19.09.2001, <http://www.wdr5.de/morgenecho/>, letzter Abruf: 13.12.2002.
- Fittkau, Ludger, „Von der Maus zum Menschen – die steile Karriere der Stammzelle“, in: *WDR-Morgenecho, Serie: Handelsware Embryo – Ärzte und Forscher testen die Grenzen*, 17.09.2001, <http://www.wdr5.de/morgenecho/>, letzter Abruf: 13.12.2002.
- Füssel, Kuno, *Im Zeichen des Monstrums. Zur Staatskritik der Johannes-Apokalypse*, Fribourg 1986.
- Füssel, Kuno, „Die Provokation der Rede von Gott: Warum die Theologie nicht klein und hässlich sein muss“, in: Internationale ökumenische Vereinigung „La Roche“ für Theologie, Sozialwissenschaften und Kultur (Hg.): *Marktorpedos. La Roche Studien I*, Schmitt (CH) 2002, 32-36.
- Gonzalez, Guillermo / Brownlee, Donald / Ward, Peter D., „Lebensfeindliches All“, in: *Spektrum der Wissenschaft* 12/2001, 38-45.
- Hawking, Stephen, *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek bei Hamburg ²⁰2001.
- Hinkelammert, Franz J., *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Münster/Fribourg 1985.
- Hinkelammert, Franz J., Kritik der utopischen Vernunft, Mainz/Luzern 1994.
- Hinrichs, Beate, „Brisant und begehrenswert: Embryonale Stammzellen, ihr Import und ihre Alternativen“, in: *Leonardo – Wissenschaft und mehr*. Schwerpunkt vom 19.01.2001, <http://www.wdr5.de/leonardo/>, letzter Abruf: 13.12.2002.
- Jahn, Andreas, „Klonen von Menschen? Wissenschaftlich unhaltbar!“ (Interview mit Rudolf Jaenisch), in: *Spektrum der Wissenschaft* 1/2003, 94-96.
- Keller, Hans-Ulrich (Hg.), *Kosmos Himmelsjahr 2000*, Stuttgart 1999.
- Keller, Hans-Ulrich (Hg.), *Kosmos Himmelsjahr 2001*, Stuttgart 2000.
- Kößler, Reinhart; Wienold, Hanns, *Gesellschaft bei Marx*, Münster 2001
- Linsmeier, Klaus-Dieter, „Dyskalkulie – verloren in der Welt der Zahlen“, in: *Spektrum der Wissenschaft* 03/2002, 104f.
- Marcuse, Herbert, *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt/Neuwied ¹⁷1982.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich, „Die deutsche Ideologie“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3 (MEW 3), Berlin (DDR) 1983, 9-530.
- Marx, Karl, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 13 (MEW 13), Berlin (DDR) 1985, 3-160.
- Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 Bde., Marx-Engels-Werke 23-35 (MEW 23-25), Berlin (DDR) 1979/1981/1983.
- Metz, Johann Baptist, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ³1980.
- Peukert, Helmut, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Frankfurt a.M. 1978.
- Ramminger, Michael, „Von Nutzen und Nachteil der Apokalyptik für das Leben“, in: Eigenmann, Urs / Noti, Odilo / Spengler, Simon / Walpen, Bernhard (Hg.), „*Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit*“. Kuno Füssel zu Ehren, Luzern 2001, 157-168.
- Veerkamp, Ton, *Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift*, Berlin 1993.
- Weber, Doris, „Jetzt brechen die Dämme. Den Gen-Rausch stoppen“, in: *Publik-Forum* 17/2001, 29-36 (= Publik-Forum Dossier, S. I-VIII).

TEIL 2

GLOBALISIERUNG UND SOZIALE BEWEGUNGEN

GLOBALISIERUNG UND SOZIALE BEWEGUNGEN

Die neoliberale Globalisierung fungiert als Maschine der Fragmentierung und Differenzierung. Althergebrachte, eingelebte Identitätsmuster, alltägliche Gewissheiten, und Konzepte werden demontiert, erodieren und verlieren ihre Plausibilität. Die Finanzmärkte gewinnen gegenüber der Produktion an Bedeutung, die Beschäftigungsverhältnisse werden flexibilisiert und informalisiert, der fordistische Wohlfahrtsstaat wird zum nationalen Wettbewerbsstaat, der geographische Gegensatz zwischen Nord und Süd löst sich tendenziell zu einem weltweiten Gitternetz mit Knotenpunkten, den global cities, auf.

Jedoch ist die aktuelle Umbruchsituation nicht nur von dem Zerfall von Altherkömmlichen gekennzeichnet, sondern es sind gerade diese Umbruchssituationen, in denen neue Akteure, neu definierte Identitäten, neue Konzepte entstehen. In diesem Abschnitt des ITP-Kompass sollen insbesondere die Akteure und Bewegungen betrachtet werden, die sich ex- oder implizit kritisch auf die neoliberale Globalisierung beziehen. Diese Betrachtung ist nicht kühl, sezierend, distanziert, sondern von der Suche nach den möglichen Akteuren gesellschaftlicher Veränderung motiviert und geleitet.

Für uns ist Globalisierung an sich kein neues Phänomen. Mit der Eroberung der Amerikas und der Ausbreitung frühkapitalistischer Handelsnetze entstand im langen 16. Jahrhundert ein kapitalistisches Weltsystem, das zwar durch Veränderungen und Krisen geprägt, in seinen Grundkonstanten aber stabil ist. Wenn aber Herrschaft global ist, dann können auch Widerstand und alternative gesellschaftliche Projekte nur global sein. In diesem Sinne beleuchtet Franz Kaiser in seiner historischen Rekonstruktion die aus der Arbeiterbewegung hervorgegangene Diskussion um Internationalismus bis hin zu eine Skizze der aktuellen Anti-Globalisierungsbewegung.

In vielen Darstellungen wird die Anti-Globalisierungsbewegung, auch die „Bewegung der Bewegungen“ genannt, allerdings überschätzt. Vorschnelle und euphorische Ansätze, die nun ein neuerliches Anwachsen von (globalem) Protest prognostizieren, sind unserer Meinung nach jedoch zurückzuweisen. Aus der Ablehnung neoliberaler Globalisierung entstehen keineswegs notwendigerweise progressive und befreiende Bewegungen. Hierauf weist Ludger Weckel bei seiner Rekonstruktion der Pfingstkirchen und der charismatischen Bewegung in der katholischen Kirche hin, die er als – ähnlich wie die Befreiungstheologie – als Reaktion auf festgefahrene Kirchenhierarchie und Entfremdungserfahrungen in der modern-kapitalistischen Gesellschaft deutet. Viel-

mehr ist gerade auch ein Anwachsen von sich abschließenden Akteuren mit fest konstruierten Identitäten zu beobachten. Zu denken sind hier an religiöse Bewegungen wie die fundamentalistischen Varianten des Islamismus und des Christentums, aber auch an ethnische Bewegungen, die rassistische Schließungsprozesse forcieren. Herauszustreichen ist hier jedoch, dass es sich bei all diesen Bewegungen keineswegs um reine, ontologisch gegebene Identitäten handelt, sondern um gesellschaftliche Konstrukte, die in Reaktion auf neoliberale Globalisierung entstehen. Es sind Globalisierungseffekte. Am Beispiel der Mapuche-Bewegung in Chile macht Olaf Kaltmeier deutlich, dass es in Lateinamerika aktuell gerade bäuerliche und indigene Bewegungen sind, die sich am vehementesten gegen materielle Verarmung und verweigerte Anerkennung wehren und auf der Grundlage einer bewussten politischen Re-Konstruktion alter Identitätsmuster Protest artikulieren und autonome Projekte entwickeln.

In der feministischen Diskussion zeigt sich, dass Frauenidentitäten keineswegs natürlich gegeben, sondern auch in Hinblick auf ökonomische Modelle konstruiert sind. In Hinblick auf geschlechtsbezogenen Bewegungen konstatieren Barbara Imholz und Katja Strobel eine Ende des fordistischen Ernährermodells, schlagen die Brücke zu den neuen Formen informeller Arbeit und fordern die Umverteilung gesellschaftlich notwendiger Arbeit jenseits des Systems der Lohnarbeit.

Gleichwohl ist die Handlungsmacht (globaler) sozialer Bewegungen aktuell limitiert. Zumeist stecken die Bewegungen in Verteidigungskämpfen, und kaum gibt es Ansätze zur Konstruktion einer gemeinsamen Verstehensbasis, die die Grundlage für die Entwicklung eigener politischer Projekte bilden würde. Dazu fehlt es aber auch an kritischen theoretischen Ansätzen, die Konzepte, Kategorien und Vorstellungsbilder formen. Erst in der Mitte der 1990er Jahre wurden hier neue Ansätze rezipiert, die neoliberale Globalisierung und das Entstehen von Protest-Bewegungen zusammendenken. Olaf Kaltmeier stellt in dem abschließenden Teil dieses Kapitels drei dieser Ansätze und ihre Bedeutung für die „Dritte-Welt“-Bewegung in Deutschland dar.

POLITISCHE ARTIKULATION AUSSERHALB DER ELITE

Neue soziale Bewegungen auf dem Weg zu einer Globalisierung von unten?

Franz Kaiser Trujillo

Globalisierung ist in aller Munde und wo von Globalisierung gesprochen wird, bleibt ihre Kritik nicht aus. Als Träger dieser Kritik melden sich die Zapatisten, die Erlassjahrkampagne, ATTAC- und Friedensaktivisten genauso zu Wort wie rechts-extreme oder fundamentalistische Gruppen. Mit anderen Worten, kleine und lokale Protestgruppen aller Couleur bedienen sich des zur Mode gewordenen Selbst-bezeichnungsbegriffes „Neue Soziale Bewegung“ [= NSB] ebenso wie längst institutionalisierte und international agierende Organisationen. In einer Verhältnisbestimmung zu einem anderen Modebegriff, nämlich dem der Globalisierung, möchte dieser Beitrag dem Unbehagen gegen die beinahe beliebige Verwendung des Bewegungsbegriffes abhelfen, indem im ersten Teil ein kursorischer Überblick über die Entwicklung des Bewegungsbegriffes gegeben und der Frage nachgegangen wird, was die sozialwissenschaftliche Forschung bis Anfang der 90er Jahre des vergangenen Jahrhunderts unter sozialer Bewegung verstand. Im zweiten Teil wird darauf aufbauend der Versuch unternommen, das Neuverständnis des Bewegungsbegriffes vor dem Hintergrund der Globalisierung nachzuzeichnen. Denn die Bestimmung dessen, was unter NSB verstanden wird, – so die diesem Beitrag zugrundeliegende These – kann nur innerhalb einer Gesellschaftstheorie oder zumindest im Horizont eines zentralen Paradigmas – hier: Globalisierung – geschehen, das die aktive Rolle von NSB mit den zentralen Problemlagen gegenwärtiger Gesellschaften in Beziehung zu setzen vermag. Hierbei soll insbesondere die Frage Berücksichtigung finden, ob die seit Mitte der 90er Jahre zu beobachtende weltweite Protestzunahme gegen die Globalisierung bereits ausreicht, um von einer neuen Weltsozialbewegung zu sprechen.

Der Begriff der sozialen Bewegung

Gelegentlich ist davon die Rede, dass das Zustandekommen politischer Gesellschaftsordnungen der Existenz sozialer Bewegungen bedürfe. Soziale Bewegungen hätten somit den Status eines konstitutiven Elementes einer jeden Gesellschaft und es müsste sich zeigen lassen, dass für das Aufkommen der antiken Hochkulturen im mesopotamischen Raum oder für den Staatenbildungsprozess im mittelalterlichen Europa soziale Bewegungen eine die Gesellschaftsstrukturen mitbildende Rolle spielten. Dagegen herrscht in der Bewegungsforschung allgemein die Überzeugung, soziale Bewegungen gäbe es erst seit der Aufklärung.¹ Denn der Mensch musste zunächst lernen, hinter einer jeden Gesellschaftsordnung nicht einen göttlichen, sondern seinen eigenen Willen als die den Geschichtsverlauf bestimmende

Kraft zu sehen. Mit anderen Worten, erst die im Zuge der Aufklärung sich verbreitende Infragestellung von Herrschaftsverhältnissen ermöglichte das Aufkommen des politischen Partizipationsgedankens und dieser seinerseits die Kanalisierung politischer Willensartikulation außerhalb der damals herrschenden feudalen und ekklesialen Eliten.

Seitdem ist die Kanalisierung politischer Willensartikulation außerhalb der institutionalisierten Eliten eng mit dem Begriff der sozialen Bewegung verknüpft, und von der Aufklärung bis heute lassen sich sechs unterschiedliche Phasen im Wandel des Bewegungsbegriffes ausmachen. Im Anschluss an Schneider wären die ersten fünf:

- „- soziale Bewegung als metagesellschaftlich-universal, gesetzmäßig verlaufender Prozess, so das Verständnis der französischen Frühsozialisten;
- soziale Bewegung, weitgehend gleichgesetzt mit Arbeiterbewegung in der sozialistischen Diskussion gegen Ende des 19. Jahrhunderts;
- soziale Bewegung als Spielart irrationaler kollektiver Devianz im Rahmen der Theorien kollektiven Verhaltens;
- soziale Bewegungen als konkurrierend und profitorientierte, um die Gunst rational kalkulierender Individuen und Organisationen buhlende «Bewegungsorganisation», so das Verständnis der neueren, v.a. ökonomistisch ausgerichteten Ansätze der Ressource Mobilization Theories (RMT)
- und schließlich, wie in einem Großteil der Ansätze über die «Neuen sozialen Bewegungen» in der Bundesrepublik, soziale Bewegungen als kollektive Krisenreaktion.“²

Die sechste und gegenwärtige Phase im Wandel des Bewegungsbegriffes ist dicht mit einem Verständnis von sozialen Bewegungen als transnationale Netzwerke von Globalisierungskritikern verwoben.³ Bevor auf diese letzte Bestimmung näher eingegangen wird, werden zunächst die ersten fünf Verständnisse des Bewegungsbegriffes konzise nachgezeichnet.

1) Für die französischen Frühsozialisten Fourier, St. Simon und Comte war der Bewegungsbegriff nicht nur von dem mit der Aufklärung verbreiteten Emanzipationsideal („Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen [...] Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.“⁴), sondern auch von den unmittelbaren Erfahrungen mit der französischen Revolution (hier insbesondere: die Avantgardestellung des bürgerlich-liberalen ‚parti du mouvement‘) geprägt. Für sie nahm der von den naturwissenschaftlich-technischen Errungenschaften geprägte Fortschrittsgedanke eine zentrale Rolle ein, demgemäß die Geschichte als universale Emanzipationsbewegung zu deuten sei, die unaufhaltsam und gesetzmäßig mit der Verwirklichung der menschlichen Freiheit ihren Höhepunkt erreichen müsse. In diesem Emanzipationsprozess komme den sozialen Bewegungen die Aufgabe zu, die wirtschaftlich be-

dingten sozialen Spannungen derart zu kanalisieren, dass sie als Mobilisierungskraft den universalen Emanzipationsprozess wenn nicht beschleunigten, so mindestens in Gang hielten.⁵

2) Die Sozialisten am Ende des 19. Jahrhunderts teilten noch größtenteils das evolutive und vom Fortschrittsdenken bestimmte Geschichtsverständnis ihrer Wegbereiter, waren jedoch dank der marxistischen Gesellschaftstheorie bereits in der Lage, eine erste dialektisch-prozessuale Theorie der sozialen Bewegung zu formulieren. Charakteristisch für diese war ihre in Beziehung zum gesellschaftlichen Zentralkonflikt zwischen Kapital und Arbeit vorgenommene Gleichsetzung von sozialer Bewegung und den scheinbar internationalistischen Bestrebungen des Proletariats, und mit dem sich daraus ergebenden grenzüberschreitenden Klassenkampf.⁶ So avancierte für die sozialistische Avantgarde der Klassenkampf zum unumgänglichen Mittel zur Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft, deren Realisierung letztlich von der Mobilisierung der Massen abhing.

3) Während der Marxismus das kollektive Handeln der Massen als hoffnungstiftende und rationale, weil an den gesellschaftlichen Widersprüchen ansetzende und für einen erfolgreichen Emanzipationsprozess notwendige Interessenartikulation betrachtete, sah die von LeBon ebenfalls gegen Ende des 19. Jahrhunderts gegründete bürgerliche Massenpsychologie die Massenbewegungen als ein bedrohliches und irrationales, weil von Ängsten und Affekten geleitetes kollektives Verhalten. Im Mittelpunkt der massenpsychologischen Untersuchungen stand das individuelle Verhalten der Einzelnen, das in den sozialistischen Theorien lange Zeit keinerlei Beachtung fand, und ihre Hauptthese besagte, dass in der Masse das Individuum seine Individualität verliere und zum leicht steuerbaren Massenglied werde, d.h. es entwickle sich zum Tier zurück.⁷ Die Massenpsychologie bildete die Grundlage für die in den USA elaborierten Ansätze des „collective behavior“ und „relative deprivation“. Ersterer sah zwar die Ursachen von Massenmobilisierung in den sozialen Spannungen, erklärte jedoch kollektive Proteste grundsätzlich für irrational, während letzterer die Ursachen für den Protest in der sich aus der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit ergebenden und nachvollziehbaren Unzufriedenheit der Einzelnen betont, somit die Motivation für den Protest letztlich als rational ansieht, das kollektive Verhalten während der Massenmobilisierung jedoch ebenfalls für irrational hält.

4) Als Kritik an den Ansätzen des kollektiven Verhaltens, die allesamt eine Psychopathologisierung der Massen unterstellten, entstanden – ebenfalls in den USA – die Ansätze der „Resource Mobilization“-Theorie, die bei der Untersuchung von sozialen Bewegungen ihren Schwerpunkt nicht mehr auf das individuelle Verhalten, sondern vielmehr auf die Organisationsstrukturen der Mobilisierung legten, denn die Geschichte habe gezeigt – so die Vertreter der RMT –, dass ohne Organisation kein Mobilisierungserfolg erhofft werden könne. Die RMT-Ansätze sehen kollektive Proteste als zweckrationale Aktionen an, die als organisierte Unternehmungen eine Mobilisierungsinfrastruktur (Zeit, Personal, Finanzmittel, etc.) benötigen, weil ohne Bewegungsorganisation die Mobilisierung ,kopf-

los' bleibe. Somit verschob sich der Untersuchungsschwerpunkt von den Trägern zu der die kollektiven Proteste ermöglichenden „Akquisition und Allokation von Ressourcen innerhalb der Bewegungsindustrie“. ⁸ Insbesondere die Kritik, RMT-Ansätze würden die politischen Rahmenbedingungen genauso außer Acht lassen wie die Bewegung selbst (symbolische und diskursive Elemente), führte v. a. in Europa zur Herausbildung neuer Forschungsansätze und Bewegungsbegriffe.

5) Anders als im angelsächsischen, insbesondere dem US-amerikanischen Raum, wo sich seit Beendigung des Zweiten Weltkrieges die sozialwissenschaftliche Forschung nahezu ununterbrochen mit dem Phänomen der sozialen Bewegungen auseinandersetzte, begann man im europäischen, insbesondere im deutschsprachigen Raum erst ab Mitte der 70er Jahre erneut mit deren Erforschung. ⁹ Unter dem Oberbegriff ‚new social movement approach‘ entstand seitdem ein mare magnum an Literatur zu diesem Thema, deren ausführliche Behandlung an dieser Stelle den Rahmen dieses Artikels bei Weitem sprengen würde. Daher möge hier der Hinweis genügen, dass die europäische Bewegungsforschung zu diesem Zeitpunkt (bis Ende der 80er Jahre) drei Bewegungsbegriffe hervorbrachte, die alle durch die Betonung der sozio-kulturellen Voraussetzungen von sozialen Bewegungen dieses fait social auf der Makroebene (d.h. auf der Ebene zentraler Gesellschaftskonflikte) diskutierten. Der erste und wohl bekannteste Bewegungsbegriff ist der strukturalistische, demzufolge die neuen sozialen Bewegungen dort entstehen und sich entfalten, wo es zu einem structural strain, d. h. zu einer sozialen Krise bzw. zu einem Bruch mit Modernisierungstendenzen kommt. Bei diesem Bewegungsbegriff, der letztlich die sozialen Bewegungen als Krisenreaktionen begreift, kommen Habermas' These der Kolonisierungstendenzen der Lebenswelt und der Wertewandelthese von R. Inglehardt mit ihrer Erklärung des Überganges von materialistischen zu post-materialistischen Werten eine besondere Rolle zu, da sie gemeinsam die Entstehung neuer Interessengruppen (z. B. alternative Milieus oder Protestgruppen) plausibilisieren. Der zweite, lernprozessorientierte Bewegungsbegriff baut auf Luhmanns Systemtheorie auf, welche die neuen sozialen Bewegungen als selbstreferentielle Systeme deutet. Will sagen, die neuen sozialen Bewegungen entfalten eine Theorie von sich selbst, die es ihnen erlaubt, sich nach innen hin zu identifizieren und nach außen hin zu differenzieren. Diese Entwicklung einer eigenen Theorie stellt für die soziale Bewegung einen Lernprozess dar, deren Ziel nicht von vornherein festgelegt werden kann und von dem man zu wissen glaubt, dass es sich meist den Konflikten mit der Staatsgewalt verdankt. Schließlich deutet der konflikttheoretische Bewegungsbegriff – im Sinne Touraines – die neuen sozialen Bewegungen als soziale Antagonisten, die immer dann entstehen, wenn sowohl ein Gegner (z. B. der Staat, die herrschende Klasse, o. ä. in ihrer Funktion als Protagonisten) als auch ein Umkämpftes (z. B. Presse- und Meinungsfreiheit, Arbeitsrechte, usw.) bekannt und bewusst sind. Hierbei agieren die neuen sozialen Bewegungen als historisches Subjekt, das um „die Erlangung der Kontrolle über den Historizitätsprozeß“ ¹⁰ kämpft.

Bei einem Vergleich dieser fünf Verständnisse fällt auf, dass der Bewegungsbegriff im Laufe der Zeit einem starken Wandel unterzogen war. In der Bewegungsforschung wird dieser Wandel auf die Auseinandersetzung zwischen den „konkurrierenden Paradigmen“ (Koopmans), die zur Deutung des Phänomens der sozialen Bewegungen herangezogen werden, zurückgeführt.¹¹ Koopmans merkt in diesem Zusammenhang an, dass der Ruf nach einer Integration der unterschiedlichen Paradigmen immer lauter wird, erwidert jedoch diesen sofort mit dem Hinweis, dass es zwar stimme, dass kein Paradigma alleine in der Lage sei, eine vollständige Erklärung für das Entstehen, Auftreten und die Entwicklung von sozialen Bewegungen zu geben, dass deren Integration jedoch nichts neues hervorbringen würde.

Dieser Wandel des Bewegungsbegriffes kann aber auch als eine wechselseitig von empirischer Sozialforschung und emanzipatorischer Praxis vorangetriebene Präzisierung und Fundierung des Bewegungsverständnisses angesehen werden. Von dieser Warte aus betrachtet, lässt sich wohl eine Kernaussage über das Phänomen der sozialen Bewegungen im Wandel des Bewegungsbegriffes ausmachen. Diese Kernaussage setzt sich aus einer räumlichen und einer zeitlichen Dimension zusammen, wobei erstere zu einem Verständnis von sozialen Bewegungen als einem Sinn- und Handlungszusammenhang verhilft, der mittels Formen kollektiven Handelns auf Wandlungsprozesse eines bestimmten Gesellschaftskontextes bezogen ist. Da Bewegungen nur relativ zu einem Bezugspunkt wahrgenommen werden können, vermag erst dieser räumliche Bezug zur Gesellschaft den Charakter von sozialen Bewegungen als Artikulation politischen Protestes zu verdeutlichen, ohne dass an dieser Stelle schon gesagt werden könnte, ob es sich um kritischen oder reaktionären Protest handele.

Die zeitliche Dimension ergänzt diese Konnotation über die sozialen Bewegungen, indem sie ihren transitorischen Charakter unterstreicht. Mit anderen Worten: Diese Sinn- und Handlungszusammenhänge, die mittels kollektiven Handelns einen sozialen Wandel herbeiführen wollen, werden als Emergenzprozesse¹² begriffen. Diese Emergenzprozesse, die innerhalb alter Strukturen Neues hervorbringen, zeitigen ein regelmäßiges Dasein, das in der Bewegungsforschung seit den Untersuchungen von Rammstedt allgemein bekannt und anerkannt ist. Demnach durchlaufe ein ‚Bewegungsleben‘ einen Prozess von regelmäßigen Intervallen, die im Folgenden auf drei zusammengefasst werden.¹³ Das erste Intervall ist das der Gründung, die sich i. a. einer ‚sozialen Krise‘ verdankt und zu Beginn der ‚interaktiven Verdichtung‘ (Rammstedt), will sagen, des Austausches der Betroffenen über mögliche oder faktische Krisenfolgen, bedarf. Gefolgt wird die Gründung vom zweiten Intervall, der sog. Integrationsphase, in der der Protest öffentlich ausgetragen, neue Betroffene gewonnen, die erklärenden Sinnzusammenhänge bzw. die Ideologisierung vorangetrieben und die Ausbreitung der Bewegung i. a. durchorganisiert werden. Das dritte und letzte Intervall ist das der Institutionalisierung, die mit der Schaffung von Organisationsstrukturen die Transformationen innerhalb der Bewegung zu perpetuieren versucht.

Globalisierung von unten

Nachdem die ersten fünf Phasen im Wandel des Bewegungsbegriffes und deren zusammenfassende Kernaussage in groben Zügen nachgezeichnet wurden, soll nun das sechste und gegenwärtige Verständnis von NSB etwas ausführlicher besprochen werden. Hilfreich ist es hierzu, sich zu vergegenwärtigen, dass die seit Ende der 70er abnehmende und von den sozialen Bewegungen getragene Mobilisierung des international(istisch)en Widerstandes gegen die kapitalistische Weltordnung mit dem Fall der Berliner Mauer ihren Tiefpunkt erreichte. Wenn es bis zu diesem Zeitpunkt noch möglich war, den Staatssozialismus innerhalb der binär kodierten Systemkonkurrenz vielleicht als die ‚schlechtere‘, aber immerhin noch denkbare Alternative zwischen Ost und West anzusehen, so wird er während der Dekade der 90er gänzlich abgelehnt und stattdessen das alternativlose (Thatchers: „There Is No Alternative“) „Ende der Geschichte“ (Fukuyama) verkündet. Von diesem Zeitpunkt an werden nahezu alle öffentlich relevanten Themen im Horizont der Globalisierung debattiert, was für die Restbestände sozialer Bewegungen weltweit zur Folge hatte, dass sie während der „Durststrecke der 90er“ (Kaltmeier) nicht nur eine politische Niederlage verarbeiten, sondern gleichzeitig ihr Weltbild vor dem Hintergrund der Globalisierung und ihre politische Praxis neu ausrichten mussten. Weil, wie anfangs erwähnt, Bewegungen relativ zu einer Bezugsgröße sind, galt es für die NSB zu klären, was genau die Globalisierung für sie bedeute und welche Wesensmerkmale und Implikationen sie habe.¹⁴

Während der soeben erwähnten „Durststrecke der 90er“ (Kaltmeier) befanden sich einige Restbestände sozialer Bewegungen auf dem politischen Rückzug, bis sie durch das ‚Ya Basta! der Zapatisten (im Jahre 1994) wachgerüttelt wurden. Seitdem gelten der Aufstand von Chiapas und die weltweiten Mobilisierungen gegen das MAI-Abkommen (ab 1995) als Gründungsmythen der NSB¹⁵, und ebenfalls von diesem Zeitpunkt an findet in den verschiedenen Bewegungen eine bis dato noch nicht gänzlich abgeschlossene Debatte über das statt, was unter Globalisierung zu verstehen ist. An dieser Stelle übernehmen wir die von Christoph Aguiton vorgeschlagene Bestimmung des Globalisierungsbegriffs als „Kombination zweier Phasen“ am Ende des Jahrtausends¹⁶, und zwar nicht zuletzt weil auch der ‚Süden‘ in dieser als Synthese langjähriger Debatten entstandenen Definition seine Interessen vertreten sieht. Die erste Phase sei der nun seit mehr als 500 Jahren andauernde Zyklus okzidentaler Expansion und Unterwerfung fremder Kulturen oder, was in diesem Falle dasselbe ist, die „Geschichte der weltweiten Ausbreitung des in Europa entstandenen Kapitalismus“¹⁷. Vor diesem Hintergrund beschreibt der zweite und viel kürzere Zyklus den Versuch seitens der weltweit herrschenden Eliten¹⁸, einen neuen Weltzusammenhang nach der Ausschöpfung der keynesianischen Nachkriegsweltordnung (Fortschrittsparadigma mit Wachstumsmodell) zu zementieren. Der kurze Zyklus beschreibt die Expansion eines hegemonialen Projektes, dessen Ziel nicht primär in der Anhäufung von institutionellen Machtmitteln besteht, sondern das vielmehr innerhalb der kapitalistisch strukturierten Gesellschaft mittels lokaler Praktiken und Diskurse Kräfteverhältnisse

strategisch zu verketteten versucht. Erst die Kombination dieser beiden Zyklen wirkt sich auf den gesamten Gesellschaftskörper aus, so dass man auf verschiedensten Ebenen die Auswirkungen der in den letzten Dekaden mit dem Globalisierungsbegriff umschriebenen Gesellschaftsveränderungen beobachten kann: ökonomisch-technologische Transformationen (Fusions- und Privatisierungswellen, Entstofflichung und Entgrenzung der Realökonomie durch zunehmende Finanzspekulation, Definanzierung von Nationalstaaten durch private Finanzorganisationen, Kapital-export, Schaffung von Währungsunionen, Umstrukturierung des Tertiärsektors, usw.), historisch-politische (neoliberale Schwerpunktverlagerung des bürgerlichen Nationalstaates vom einstigen Garanten sozialer Errungenschaften hin zum o- und repressiven Garanten gesteigerter Ausbeutung und Ausgrenzung mit dem damit verbundenen Demokratieabbau), sozio-kulturelle (vor dem Hintergrund von Feindbildern werden weltweit die Lebensgewohnheiten nach westlichem Entwicklungsmuster homogenisiert, mit dem Ziel, alle Menschen in Konsumenten standardisierter [Kultur-]Produkte zu verwandeln) und ökologische (hier genauer: Zerstörung des weltweiten natürlichen Gleichgewichts).

Zu den wesentlichen Implikationen dieses hegemonialen Projektes gehören zum einen die Machtkonzentration in den Händen immer weniger werdender transnationaler Unternehmen und deren Nationalstaaten, die sowohl internationale Beziehungen und Organisationen (wie die UNO, WTO, IWF, WB, usw.) als auch den Weltmarkt selbst und die Zugänge zu den Naturressourcen nach wie vor kontrollieren, und, wenn nötig, dieser Kontrolle militärisch Gewicht verleihen.¹⁹ Zum anderen führt die immer ungerechter werdende Reichtumskonzentration – nicht nur zwischen Kerngebiet und Randstaaten, sondern auch innerhalb des Kerngebietes selbst – zu einer noch nie zuvor gekannten Zunahme der weltweiten Verarmung und Exklusion.²⁰

Das Resultat dieser Konzentrationstendenzen ist, dass überall das (gesellschaftliche) Leben zunehmend zur teuren Ware wird, die für immer mehr Menschen unerschwinglich bleibt. Die ohnehin vorhandenen und für diese Entwicklung unerlässlichen Individualisierungsprozesse werden durch eine zunehmende Entsolidarisierung potenziert, da nur derjenige in diesem Wettlauf überlebt, der seine individuelle Leistung innerhalb der weltweiten Konkurrenz besser als die anderen zu vermarkten vermag. Ähnlich der mittelalterlichen theologischen Lehre der Verdammung, der gemäß diejenigen, die von Gott am entferntesten sind, seinen Zorn am stärksten zu spüren bekommen, bekommen diejenigen, die vom Weltmarkt am entferntesten sind, die Auswirkungen kapitalistischer Globalisierung am härtesten zu spüren. Anstatt einen Beitrag zur Sicherung des Lebens aller zu leisten, produziert die kapitalistische Globalisierung somit eine zunehmende Unsicherheit, und zwar weltweit: Noch nie starben so viele Menschen an den Folgen von Unterernährung und heilbaren Krankheiten, wie es heutzutage der Fall ist. Bis auf Australien herrschen auf allen Kontinenten (Bürger)Kriege, die rechtsfreie Ausbeutung der Lohnabhängigen – insbesondere der Frauen – nimmt ungeahnte Formen an (in diesem Zusammenhang überlegt die rot-grüne Regierung, den Kün-

digungsschutz weiter zu lockern), sexistische und rassistische Übergriffe stehen genauso auf der Tagesordnung wie Umweltkatastrophen und allerlei Migrationsbewegungen.

Die soeben kurz beschriebene und sich entgegen dem herrschenden Diskurs verschärfende Prekarisierung des Alltags ist einer der Hauptmobilisierungsfaktoren des neuen, weltweit zunehmenden und immer stärker öffentlich ausgetragenen Protestes gegen die kapitalistische Globalisierung. Als Träger dieses Protestes werden in den Massenmedien – oftmals voreilig – die sog. GlobalisierungskritikerInnen bzw. GlobalisierungsgegnerInnen genannt. Die Bewegungsforschung hingegen bemüht sich um ein differenzierteres Bild dieser Akteure, denn sie weiß, dass sich unter den sog. Globalisierungskritikern folgende Bewegungstypen finden lassen: a) Alternative Bewegungen: Dieser Bewegungstyp strebt nach einer begrenzten Veränderung der Einzelnen, nicht jedoch der gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse, und zwar indem der Einzelne gewisse Haltungen, Werte und Gewohnheiten aufzugeben und durch alternative Haltungen, alternative Werte und alternative Gewohnheiten zu ersetzen hat. Zu diesem oft zum moralistischen Zwang neigenden Bewegungstyp zählen einige Umweltnetzwerke wie auch einige ‚religiöse Erneuerungsbewegungen‘, meist evangelikalen Ursprungs. b) Widerstandsbewegungen: Dieser Bewegungstyp zielt primär, aber nicht ausschließlich auf den Einzelnen ab, jedoch mit der Absicht, tiefgreifende Veränderungen bei den Einzelnen zu erzielen. Auch Netzwerke, die einzelne Elemente der gesellschaftlichen Ordnung zu bewahren versuchen, können zu diesem Typus gerechnet werden. So einige Bewegungen, die während der Militärregierungen in Lateinamerika (1964-1990) Tausende mobilisierten, um erneut bürgerlich-demokratische Verhältnisse zu etablieren. Aber auch Netzwerke wie das katholische Opus Dei leisten vernetzt organisierten Widerstand gegen Bemühungen, die ihre traditionellen Werte (heterosexuelle Ehe, Familie, Privateigentum, usw.) betreffen. Selbst die nationalistisch ausgerichteten Studentenverbindungen könnten als Widerstandsnetzwerke verstanden werden. c) Fundamentalistische Bewegungen: Dieser Bewegungstyp strebt eine Gesellschaftsordnung an, die mit den (Macht)Idealen ihrer jeweiligen Auslegung und Tradierung sog. Heiliger Schriften übereinstimmt. Um diesen Zweck zu erreichen, schrecken diese hierarchisch und autoritär organisierten fundamentalistischen Bewegungen vor keinem Mittel zurück. Fundamentalistische Netzwerke in den USA, die bis in die Regierungsinstanzen reichen,²¹ zählen zu diesen Bewegungen genauso wie radikale Islamisten. d) Rechte Bewegungen: Dieser Bewegungstyp tritt für einen starken Nationalstaat als zentrales Herrschaftsinstrument ein. Ihre Strategie besteht neuerdings darin, bei Großveranstaltungen um Aufmerksamkeit zu ringen, indem sie sich das Mittel der öffentlichen Demonstration zu eigen machen und hierbei mit ihren Parolen an die strukturell ähnlichen Diskurse alternativer oder linker Netzwerke andocken.²² e) Reformistische Bewegungen: Dieser Bewegungstyp stellt die bestehende Grundmatrix der Gesellschaft nicht in Frage, sondern versucht innerhalb der herrschenden Bedingungen – meist über den Weg der Gesetzgebung – Teilveränderungen herbeizuführen. Sie kreisen oft

um spezifische Themen, deren Verwirklichung sie mit der Veränderung einzelner Aspekte der Gesellschaftsordnung erfüllt sehen. Einige feministische Bewegungen, welche die patriarchale Tiefenstruktur überwinden, ohne dabei die Produktionsverhältnisse transformieren zu wollen, gehören dieser Gruppe genauso an wie die meisten Umweltnetzwerke oder ATTAC²³. f) Revolutionäre Bewegungen: Diesem Bewegungstyp gehören jene transnationalen Netzwerke an, die eine grundsätzliche Überwindung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung anstreben. Dabei geht es ihnen nicht um die Übernahme der bestehenden Macht- und Herrschaftsstrukturen, sondern vielmehr um die Überwindung der diesen herrschenden Strukturen innewohnenden Logik und dadurch um die Schaffung herrschaftsfreier Sozialstrukturen. Der wohl bekannteste Vertreter dieses Bewegungstypus ist gegenwärtig die EZLN in Chiapas.

Nach der empirischen Überprüfung dieser Beobachtungen gelangt die sozialwissenschaftliche Forschung zum Bild eines differenzierteren Bewegungsspektrums. All diesen Bewegungstypen ist zunächst gemein, dass es sich um „Netzwerke von Gruppen und Organisationen [handelt], die gestützt auf ein Gefühl der Gemeinsamkeit, Gesellschaft verändern wollen (oder sich einer solchen Veränderung entgegenstellen). Dabei bedienen sie sich auch, aber nicht nur, des Mittels öffentlicher kollektiver Proteste. Gesellschaft verändern wollen, bedeutet mehr als eine Korrektur eines Gesetzes oder die Kritik an einem politischen Repräsentanten. Es geht vielmehr um die Grundlagen sozialer Ordnung sowie die damit verbundenen Werte und Normen.“²⁴ Hierbei betont die Bewegungsforschung immer wieder, dass weder die alten noch die neuen soziale Bewegungen „per se moralisch <gut>“²⁵ sind und erinnert somit daran, dass sich im Großen und Ganzen sowohl opressiv-reaktionäre als auch libertär-progressive Bewegungstypen mit dem gleichen sozialwissenschaftlichen Instrumentarium analysieren lassen. Erst bei der analytischen Verwendung dieses Instrumentariums zeige sich beispielsweise, dass Globalisierungsgegner und Rechtsextremisten sehr unterschiedliche Bewegungscluster mit entgegengesetzten Merkmalen haben.²⁶ Der neue Bewegungsbegriff alleine kann diese Unterscheidungsaufgabe nicht leisten. Diese Tatsache unterstreicht die anfangs erwähnte Notwendigkeit, den Bewegungsbegriff in Bezug auf einen konkreten Gesellschaftskontext zu bestimmen.

Am Ende dieses Beitrages soll nun auf die Frage eingegangen werden, ob die in letzter Zeit zunehmenden Proteste gegen die Globalisierung ausreichend sind, um von einer NSB, von einer Weltsozialbewegung oder gar von einer Globalisierung von unten zu sprechen. Die Frage, ob eine Alternative zur Globalisierung im Kapitalismus denkbar ist oder ob vielmehr die Alternative zur Globalisierung gleichzeitig eine Alternative zum Kapitalismus impliziert²⁷, stellt gegenwärtig die ideologische Trennlinie zwischen den sog. Globalisierungskritikern (reformistischer Bewegungstyp) und den sog. Globalisierungsgegnern (revolutionärer Bewegungstyp) dar²⁸. Sollte diese Frage im Sinne der Letztgenannten beantwortet werden, drängt sich die Folgefrage auf, welche Gründe zur Annahme berechtigen, dass sich für ein solches Transformationsprojekt eine breite und weltweite Basis wird finden lassen.

Zunächst könnte als materielle Voraussetzung für das Zustandekommen dieser breiten und weltweiten Basis eine allgemeine „Nivellierung der Lebenswirklichkeiten“ (Melber/Kößler) zwischen dem sog. Kerngebiet und den sog. Randstaaten angeführt werden oder, um mit den Worten Fernando Castillos zu sprechen: „Es gibt einen ‚Norden‘ im Süden und einen ‚Süden‘ im Norden, wodurch geographische Entfernung an Wichtigkeit verliert und gemeinsame Anknüpfungspunkte und Erfahrungen an Bedeutung zunehmen.“²⁹ Keineswegs jedoch bedeutet diese Nivellierung den Abbau des Grundmusters der kapitalistischen Weltordnung. Sie sagt nur aus, dass die Prekarisierung des Alltags im Kerngebiet immer sichtbarer wird.

Ermöglicht wird die Stärkung und Vergrößerung der weltweiten Basis nicht nur durch die soeben genannte Nivellierung der Lebenswirklichkeiten, sondern v. a. durch die sich aus einer gemeinsamen Interpretation dieser materiellen Voraussetzung ergebende „Annäherung der Erfahrungshorizonte zwischen den Menschen in Nord und Süd, Ost und West“ (Ramminger), die als Kohäsionskraft eine neue Allianz über die nationalstaatlichen Grenzen hinweg zusammenhält, wie es sich bei den zwar lokal verschiedenen, aber global kohärenten Aktionen der Anti-GlobalisiererInnen in den letzten Jahren gezeigt hat³⁰: Zunächst das ¡Ya basta! der Zapatisten, dann die Europamärsche, gefolgt von der Gründung von People’s Global Action, Gewerkschaftsstreiks in den USA, dem Sturz von Suharto, der Kampagne gegen das MAI-Abkommen, der Gründung von ATTAC, Seattle, dem Weltmarsch der Frauen in Quebec, Prag, Genua, dem Weltsozialforum von Porto Alegre, um nur einige Stationen aufzuzählen. Allesamt Proteste, Kämpfe und Treffen auf dem Weg einer „Annäherung der Erfahrungshorizonte“, die ausschlaggebend für die Etablierung einer sog. Welt(gegen)öffentlichkeit waren.

Die sich im Entstehen befindende Weltsozialbewegung hat sich auf ihrem Weg zu einer Globalisierung von unten nicht nur eine mediale Konjunktur erkämpft – die von der Bewegungsforschung genauso wahrgenommen wird –, sondern auch weitere Konsolidierungsschritte gewagt: Sie hat einen „wechselseitigen Verständigungshandel“ (Weckel) über interessenbündelnde Gesamtanliegen aufgebaut und teilweise institutionalisieren können. In diesem „wechselseitigen Verständigungshandel“ geht es weniger um öffentlich wirksame Erfolge, als vielmehr um langfristig angelegte Kommunikationsprozesse, bei denen eine Sprache nicht nur als Medium, sondern v. a. als sinnstiftendes Deutungssystem erst gemeinsam aufgebaut wird. Diesem Verständigungshandel kam bis dato eine besondere Rolle zu, weil er auf der rationalen Ebene als methodisches Handeln dem Abbau von Sachzwängen und der kritischen Wirklichkeitsbeschreibung diente. Zugleich öffnete er auf der empathischen Ebene den utopischen Raum für internationalistische Solidarität wieder. Dass ein solcher Verständigungshandel zwar von den modernen Kommunikationsmedien profitiert, sich jedoch nicht auf diese beschränken kann, sondern der face to face-Begegnungen bedarf, liegt auf der Hand.

In diesem Prozess der Konstruktion eines interessenbündelnden Gesamtanliegens praktizierte die Antiglobalisierungsbewegung ein anderes Politikverständnis, das einige Brüche mit den früheren sozialen Bewegungen v. a. hinsichtlich der Organisations- und Aktionsformen deutlich werden lässt. Wie ihre Vorgängerin im 19. und 20. Jahrhundert, wehrt auch sie sich gegen die Mystifizierung des auferlegten Herrschaftsparadigmas, und zwar indem sie der „totalitären Totalisierung des Marktautomatismus“ (Hinkelammert) mit seinen abstrakten Universalansprüchen eine alternative Wirklichkeitsdeutung entgegenstellt, die mit konkreten Universalkriterien operiert.³¹ Daraus folgt, dass die von den Vorgängerbewegungen aufgeworfene Frage nach (weltweiter) sozialer Gerechtigkeit von der neuen Antiglobalisierungsbewegung nicht fallen gelassen wird, sondern vielmehr durch die Ausweitung der Systemkritik zu einer fundamentalen Kritik der westlichen (Fortschritts)Kultur wird, und durch die von konkreten Subjektwerdungsprozessen ausgehende Strukturanalyse radikalisiert wird. Eine Radikalisierung, die sich beispielsweise in der Ablehnung der Hierarchisierung gesellschaftlicher Konfliktlinien bemerkbar macht und der zufolge jedwede Form von Herrschaftsverhältnis – nicht nur die früher als Hauptwiderspruch bezeichnete Konfliktlinie zwischen Arbeit und Kapital – abgelehnt wird (antikapitalistisch und antietatistisch, antiherrschaftlich und antinationalistisch, antisexistisch und antirassistisch, usw.). Dies wiederum bedingt, dass man sich vom einstigen Avantgardekonzept genauso verabschiedet wie von der Idee eines einzigen revolutionären Subjekts, aber gleichzeitig durch das Beharren auf der Bedürftigkeit der Akteure unmissverständlich klar macht, dass es keinen Weg vorbei an der materiellen Sicherstellung des Lebens aller gibt. So wird verständlich, weshalb sich die verschiedenen Akteure der Antiglobalisierungsbewegung im zapatistischen Motto „Eine Welt, in der alle Platz haben“ wiederfinden.

Auf der soeben angesprochen Ebene der Organisations- und Aktionsformen lässt sich bezüglich der internationalistischen Solidarität wenn nicht gar ein Wechsel, so zumindest eine Erweiterung des Identitäts- zum Alteritätsparadigma feststellen, der sich in der pluralen Ausrichtung des Protestes, den herrschaftsfreien Organisationsformen und deren gegenseitiger Akzeptanz und Unterstützung bemerkbar macht. Entscheidend scheint in diesem Zusammenhang zu sein, dass die Artikulation von Unterschieden nicht zu einer Schwächung, sondern eher zu einer inneren Stärkung führt, nicht zuletzt weil der Respekt vor der Andersheit der Anderen Lernprozesse in Gang setzt, die den libertär-demokratischen Geist der Antiglobalisierungsbewegung stärken.

Anmerkungen

- 1 Hellmann, Paradigmen, 10.
- 2 Schneider, Ewig, 7.
- 3 Vgl. Walk / Boehme, Globalisierung, 10-24.
- 4 Kant, Schriften, 1ff (Hervorhebungen im Original).
- 5 Schneider, Ewig, 8ff.
- 6 Vgl. Hierlmeier, Internationalismus, 12-22. Im ersten Teil des lesenswerten Buches entlarvt Hierlmeier dieses Verständnis als Wunschdenken der sog. Avantgarde.
- 7 Vgl. Hellmann, Paradigmen, 11f und Schneider, Ewig, 18ff.
- 8 A. a. O., 13.
- 9 Vgl. Schneider, Ewig, 40ff.
- 10 A. a. O., 46.
- 11 Vgl. Koopmans, Paradigmen, 215ff. In: Hellmann/Koopmans (Hg.), Paradigmen der Bewegungsforschung, Wiesbaden 1998. Auch seien an dieser Stelle die im unten zitierten Buch gut nachzulesenden, „konkurrierenden Paradigmen“ einmal erwähnt: a) structural strains, b) kollektive Identität, c) Framing, d) Ressourcembilisierung und e) Politische Gelegenheitsstrukturen.
- 12 Vgl. Bender, Zeit, 87ff.
- 13 Rammstedt's „Teleologisierung der Krise“ kennt sieben Phase. Vgl. Rammstedt, SB, 146ff.
- 14 Vgl. in diesem Buch: Kaltmeier, Widerstand weltweit, 1. Teil.
- 15 Vgl. Bewernitz, GlobalX, 54ff.
- 16 Vgl. Aguiton, Kritiker, S. 24ff.
- 17 Ebd.
- 18 In diesem Zusammenhang sind v. a. die M^ont Pelerin Society (mit Hayek, Friedmann und Popper), Heritage Foundation, Committee of Present Danger, usw. zu nennen. Vgl Pijl, Vordenker, 344 ff.
- 19 An dieser Stelle sei nur daran erinnert, dass es manchen Staaten im Interesse ihrer Unternehmen nach wie vor möglich ist, sich weder an internationale Umweltabkommen (Kioto) zu halten noch Zollbeschränkungen oder Subventionen abzubauen. Die gleichen Staaten missbilligen die Etablierung eines internationalen Gerichtshofes, weil ihre Bürger (Uniformierte) nur national verfolgt werden sollten, genauso so wie sie die Produktion von Generika mit allen Mitteln zu verhindern versuchen.
- 20 Vgl. Chossudovsky, Global, 37ff.
- 21 Vgl. Hinkelammert, Sujeto.
- 22 Vgl. Hellmann, Paradigmen, 131ff; iz3w, Zwischenbilanz, 60ff.
- 23 Vgl. Brand, Staatsreformismus.
- 24 Rucht, Soziale Bewegungen.
- 25 Ebd.
- 26 Koopmans, Paradigmen, 226-228.
- 27 Vgl. Walk / Boehme, Globalisierung, 10-24.
- 28 Vgl. Bewernitz, GlobalX, 99-101.
- 29 Castillo, Bündnisse.
- 30 Vgl. die „Zeittafel zum Widerstand der Antiglobalisierungsbewegung seit Gründung der WTO“, in: Bewernitz, GlobalX, 158ff.; und Rucht, „ff, in: Walke/Böhme,????
- 31 Vgl. hierzu die scharfsinnigen Ausführungen von Alain Badiou zum Thema subjektiver Universalismus, in: ders. Paulus.

Literatur

- Aguiton, Ch., *Was bewegt die Kritiker der Globalisierung? Von Attac zu Via Campesina*, Köln 2002.
- Badiou, A., *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, München 2002.
- Bender, H., *Die Zeit der Bewegung – Strukturndynamik und Transformations-prozesse: Beiträge zur Theorie sozialer Bewegung und zur Analyse kollektiven Handelns*, Frankfurt 1997.
- Bewernitz, T., *Global X. Kritik, Stand und Perspektiven der Antiglobalisierungsbewegung*, Münster 2002.
- Buko, *Radikal Global. Bausteine für eine internationalistischen Linke*, Berlin 2003.
- Castillo, F., *Wir brauchen neue Bündnisse*, in: ITP-Rundbrief 1/94, Münster 1994.
- Chossudovsky, M., *Global Brutal*, Frankfurt 2002.
- Gilbert, J., *Introducción a la sociología*, Santiago 1997.
- Hellmann, K.-U. / Koopmans, R. (Hg.), *Paradigmen der Bewegungs-forschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegung und Rechtsextremismus*, Wiesbaden 1998.
- Hierlmeier, M., *Internationalismus*, Stuttgart 2002.
- Hinkelammert, F., *El sujeto negado y su retorno*, in: Pasos 2/03, San José 2003.
- Inkota Brief 123, *Soziale Bewegungen*, Berlin 2003.
- Iz3w-Sonderheft, *Wo steht die Bewegung. Eine Zwischenbilanz der Globalisierungskritik*, Freiburg 2002.
- Iz3w-Sonderheft, *Gegenverkehr - Soziale Bewegungen im globalen Kapitalismus*, Freiburg 2001.
- Kant, I., *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg 1969.
- Kößler, R. / Melber, H., *Globale Solidarität. Eine Streitschrift*, Frankfurt 2002.
- Löwy, M., *Internationalismus und Nationalismus*, Köln 1999.
- Pijl, K. v.d., *Vordenker der Weltpolitik*, Opladen 1996.
- Rammstedt, O., *Soziale Bewegungen*, Frankfurt 1978.
- Rucht, D., *Rückblicke und Ausblicke auf die globalisierungskritischen Bewegungen*, in: Walk/Boehme (Hg.) *Globaler Widerstand*. Münster 2002.
- Schneider, N., *Ewig ist nur die Veränderung*, Frankfurt 1987.
- Walk, H./Boehme, N., *Globaler Widerstand. Internationale Netzwerke auf der Suche nach Alternativen im globalen Kapitalismus*, Münster 2002.

FEMINISTISCHER INTERNATIONALISMUS UND GLOBALISIERUNG VON UNTEN

Das Ende des Ernährermodells

Barbara Imholz und Katja Strobel

Ausgangspunkt für diesen Artikel war eine Arbeitsgruppe des Instituts für Theologie und Politik auf dem Jahrestreffen der BUKO (Bundeskoordination Internationalismus) 2002 mit dem Titel „Die Rückkehr der russischen Gouvernante oder warum der Mohr nicht ausgedient hat – das zukünftige Haushaltsmodell der Globalisierung“, die die Autorinnen vorbereitet hatten. In diesem Artikel wollen wir die Gelegenheit nutzen, mehr Klarheit über feministische Positionen in der Antiglobalisierungsbewegung zu gewinnen.

Unsere Ausgangsposition ist die soziale Konstruktion einer Globalisierung von unten, die feministisch und internationalistisch sein muss. Die Analyse des globalen, neoliberalen Umbaus der Gesellschaften zeigt klar und deutlich strukturelle Veränderungen im Geschlechterverhältnis, die den Frauen die Verantwortung für die gesellschaftlich notwendigen, sozialen Arbeiten noch ausschließlicher zuweisen, als es bislang schon der Fall war. Daher muss der zentrale Ansatzpunkt einer feministischen Antiglobalisierungsbewegung in der Neuformulierung und der Forderung nach Umverteilung gesellschaftlich notwendiger, reproduktiver Arbeit liegen. Die Neustrukturierung der Geschlechterverhältnisse ist der gemeinsame Bezugspunkt von Frauen im Norden und im Süden, die sich der aktuellen neoliberalen Globalisierung weltweit entgegenstellen wollen.

Globalisierung von unten

Wir haben im Institut für Theologie und Politik unserer politischen Orientierung spätestens 1998 den Begriff „Globalisierung von unten“ als Überschrift gegeben, auch wenn wir um die Widersprüchlichkeit des Begriffs „Globalisierung“ als positiven Bezugspunkt wussten. Wir meinen damit, dass der durch Märkte und internationale Institutionen charakterisierten Globalisierung von oben eine Globalisierung von unten entgegengesetzt werden muss, die durch Soziale Bewegungen konstituiert wird. Wir meinen damit Kooperationen zwischen PartnerInnen im Norden und im Süden, um überhaupt eine Verständigung über die jeweiligen Erfahrungshorizonte, Politikstrategien und Aktionsfelder herzustellen. Wir gehen vor allem aufgrund unserer langjährigen Erfahrungen in der Chile- und Mittelamerika-Solidaritätsarbeit davon aus, dass sich die Erfahrungshorizonte von AkteurInnen Sozialer Bewegungen im Norden und im Süden annähern. Beispielhaft ist für uns Chile, das als Modell neoliberaler Umstrukturierung sehr viel Anschauungsmaterial liefert, wie solch ein Umbau der Gesellschaft auch bei uns vor sich geht und gehen wird.

Stimmt diese These, dann kann man nicht mehr so einfach von dem reichen Norden und von dem armen Süden sprechen. Vielmehr muss es darum gehen, eine deutliche internationalistische Perspektive einzunehmen und Projekte anzugehen, die sich mit den gemeinsamen Erfahrungen befassen, oder sich zeigende Differenzen als dennoch gemeinsamen Bezugspunkt internationalistischer Politik zu begreifen, so wie es schon der chilenische Befreiungstheologe Fernando Castillo 1994 auf einer Tagung zum Thema „Armut in Nord und Süd“ formulierte: „Ich glaube schon, dass es noch ein Nord-Süd-Gefälle gibt. Das ist evident. Aber es stimmt nicht überein mit den geographischen Grenzen. Immer mehr entsteht im Süden ein Norden, ein Sektor, der wirtschaftlich und vom Konsum her so dynamisch ist wie im Norden, und im Norden entsteht ein Süden. Insofern gibt es, glaube ich, eine neue Weltkonstellation und die Notwendigkeit, neue Solidarität und Allianzen zu denken.“¹

Dieses konzeptionelle Umdenken ist mittlerweile fester Bestandteil einer linken internationalistischen Perspektive und wird breit rezipiert. So schreibt auch Shalina Randeria in der Einleitung zu „Globalisierung und Geschlechterfrage“: „In dem Maße, wie im Norden ein Süden entsteht und umgekehrt der Süden durch Inseln eines nördlichen Reichtums gekennzeichnet ist, artikulieren sich transnationale Allianzen von BefürworterInnen und GegnerInnen einer ökonomischen Globalisierung.“² Daher arbeiten wir im ITP mit chilenischen PartnerInnen exemplarisch an der Frage von Zielen und Strategien Sozialer Bewegungen und damit an der so genannten „Frauenfrage“, auch wenn sie im ideologischen Mainstream zur Zeit nicht mehr gestellt wird. (Die Tatsache, dass die Betrachtung der Geschlechterverhältnisse unter einer scheinbar objektiven Brille von „gender“ in den Chefetagen Furore macht, sollte uns stutzig machen.) Was bedeutet dies aber für die Frauenbewegung?

Eine internationalistische Perspektive im Blick auf eine nichtkapitalistische Gesellschaft der Zukunft muss nach unserem Verständnis ein feministischer Internationalismus sein. Sowohl theoretische wie praktisch-politische Konzepte sind nur dann wirklich herrschaftsfrei, wenn die Lebenswirklichkeiten von Frauen entsprechend integriert sind. Konsequenterweise sind wir daher auf der Suche nach der Frauenbewegung bzw. versuchen, sie sozial zu rekonstruieren.

Wir suchen die Akteurinnen, die feministisch internationalistisch hier bei uns bzw. in anderen Ländern an den sie diskriminierenden, unterdrückenden und ausbeutenden Widersprüchen arbeiten. Gleichzeitig ist uns nicht verborgen geblieben, dass ganz konkret in der Antiglobalisierungsbewegung sowohl national wie auch lokal zwar viele Frauen beteiligt sind, sich aber überhaupt nicht zu Wort melden. Darüber hinaus wird ein männlicher Diskurs von Globalisierung favorisiert, indem geschlechtsneutral argumentiert bzw. das Männliche mit dem Universellen gleichgesetzt wird.

Ein kritischer Blick auf den Feminismus der 90er Jahre

Wir stellen fest, dass es einerseits einen elaborierten, feministischen Diskurs gibt, der uns viele wichtige Erkenntnisse und politische Einsichten vermittelt hat, dass aber dieser Diskurs andererseits von jüngeren Frauen, zumindest von denen, die sich in der Antiglobalisierungsbewegung engagieren, nicht rezipiert wurde und wird. Der feministische Diskurs, zumindest in der Bundesrepublik, hat keine organische Verbindung zur Antiglobalisierungsbewegung, denn sonst wäre sie nicht so männlich dominiert. Will man oder frau sich nicht einfach darauf zurückziehen, dass dies männlicher Dominanz und patriarchalem Unterdrückungspotential geschuldet ist, muss sich der Kreis der Frauen, die sich in den letzten Jahren einer wie auch immer verfassten international orientierten Frauenbewegung zugerechnet haben, selbstkritisch die Frage stellen, wie diese Entwicklung zu erklären ist. Für uns bietet dieses Phänomen den Anlass, feministische Diskurse und ihre Protagonistinnen im Hinblick auf die Konstruktion einer sozialen Bewegung kritisch unter die Lupe zu nehmen. Welche politischen Implikationen bzw. Konsequenzen für die praktische Politik als Widerstand gegen patriarchalisch-kapitalistische Unterdrückung und Ausbeutung haben und hatten die feministischen theoretischen Diskurse der 90er Jahre? Es gibt offensichtlich einen Zusammenhang zwischen dem Boom des Konstruktivismus und dem sozialen Verschwinden einer Frauenbewegung und – weitergeführt – einen Zusammenhang zwischen neoliberaler Globalisierung und weitgehender Integration des Dekonstruktionsansatzes in feministische Diskurse. Welche Konsequenzen hat die in der feministischen Theorie und Praxis deutlich artikulierte Einsicht, dass die Zeiten eines einheitlichen kultur-, klassen- und rassenunabhängigen Subjektes Frau ein für alle Mal passé sind? Die dreifache Unterdrückung der Frau durch Rasse, Klasse und Geschlecht als Interpretationsrahmen versucht, der Fragmentierung kollektiver Identitäten von Frauen gerecht zu werden. Doch, wie Randeria kritisch anmerkt: „Geschlechterverhältnisse sind aber nicht nur kulturelle Konstruktionen, sondern werden auch materiell verankert und (re)produziert, ...“⁴³ Der feministische Ansatz der Dekonstruktion der Geschlechter konstruiert praktisch nur noch verschiedene Identitäten, so dass es unmöglich wird, ein kollektives Interesse – und das ist eine wichtige Voraussetzung für das Entstehen einer sozialen Bewegung – zu formulieren. Gibt es hier vielleicht feministische Irrwege, die ungewollt zu einer entpolitisierten, individualistischen Subjektivität führen, die dem Selbststeuerungsmodell des neoliberalen Subjektverständnisses ideologisch in die Hände arbeitet? Die Machtfrage wird im feministischen Diskurs nicht mehr gestellt, so dass feministische politisch-ökonomische Analysen, die klassenspezifische sowie ethnische Spaltungen unter globalisierten Bedingungen als Herrschafts- und Patriarchatskritik ernst nehmen, ein Schatten-dasein im gender-mainstream führen.

Wir sind der Meinung, dass die zunehmende Spaltung unter Frauen in sozialer und ethnischer Hinsicht ein Ansatzpunkt von Solidarität sein muss, der die verschiedenen feministischen Kreise und Relikte der Frauenbewegung zusammenfüh-

ren kann und politisch die Kritik patriarchaler Herrschaftsverhältnisse wieder in den Vordergrund rückt. Wir möchten ins Zentrum unserer Betrachtung die gesellschaftliche Arbeitsteilung stellen und sehen darin den Dreh- und Angelpunkt für eine feministische und nichtkapitalistische Gestaltung der Gesellschaft. John Holloway sagte auf der BUKO 2002: „Der Kapitalismus ist vor allem das: Die Trennung der Menschen von ihrem eigenen Tun... Der gesellschaftliche Fluss der Handlungen wird zerstört. Kreative Macht transformiert sich in instrumentelle Macht. Jene, die das Tun anderer kontrollieren, erscheinen nun selbst als die Macher der Gesellschaft. Und jene, deren Tun kontrolliert wird durch die anderen, werden unsichtbar, ohne Stimme, ohne Gesicht... Für die Mehrheit der Menschen wird kreative Macht in ihr Gegenteil verkehrt, in Ohnmächtigkeit.“⁴ Diese Ohnmacht, die mit der Art und Weise, wie wir arbeiten (müssen), um zu leben, zusammenhängt, zu überwinden, ist unser Ziel oder, theologisch gesprochen, ist die Befreiung.

Globalisierung und Verschärfung traditioneller Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen

Globalisierung ist der Ausdruck für eine Krise, die selbstverständlich auch das Leben der Frauen erfasst und die Bedingungen ihres Daseins fast unbemerkt hinter ihrem Rücken einschneidend und unumkehrbar verändert. Dies betrifft auch die Struktur des Geschlechterverhältnisses zwischen Männern und Frauen, ist aber in der männlichen Rede in der Politik, in der Wirtschaft, überall ein blinder Fleck. Wenn wir von Globalisierung sprechen, meinen wir die Expansion neoliberaler Marktwirtschaft in alle Teile der Erde. Das Wörtchen neoliberal ist hier wichtig, weil es die Bezeichnung ist für eine spezifische Art und Weise mit der Wirtschaftskrise, der Verwertungskrise des Kapitals, die nunmehr seit zwanzig Jahren unge löst ist, strategisch umzugehen. Die Globalisierung verschärft die traditionelle Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen, indem sie den gesellschaftlichen Anteil von Frauenarbeit – in den Haushalten, in der Kindererziehung, im Pflegebereich und anderen klassischen Frauendomänen, hier kurz „soziale Arbeit“ genannt – unsichtbar macht.

Dem Fordismus als spezifischem Produktionsverhältnis (Massenproduktion am Fließband), in Deutschland am ausgeprägtesten in den 50er Jahren, entsprach als Geschlechterordnung grob gesagt das „Ernährermodell“.⁵ Der männliche Ernährer erwirtschaftete den Grundlohn für die Familie, während die Frau überwiegend zu Hause die Kinder sowie den Ernährer versorgte. Diese Arbeitsteilung hatte eine volkswirtschaftliche Basis, d.h. der Lohn des Mannes war so berechnet, dass er für die gesamte Familie reichen musste. Natürlich gab es immer Frauen – vor allem in den unteren Schichten –, die für Lohn arbeiteten, der aber keinesfalls die Existenz einer Familie sichern konnte, und die zusätzlich selbstverständlich für die Reproduktionsarbeit verantwortlich waren. Das schmälert aber nicht die Relevanz dieses ökonomischen Modells. Luz Gabriela Arango konstatiert mit Blick auf lateinamerikanische Verhältnisse, dass gerade die Frauen Ende des 19. Jh. am Aufbau des Fabrikwesens beteiligt waren und im Laufe der 50er Jahre besonders aus

der modernen Großindustrie in Folge der Importsubstitutionsindustrialisierung verdrängt wurden. Sie landeten entweder auf den als typisch weiblich definierten – und d.h. schlechter bezahlten – Arbeitsplätzen in der Textilindustrie, im Dienstleistungsbereich, oder im informellen Sektor.⁶

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung wurde von der Frauenbewegung als zentrales Unterdrückungsmoment erkannt. Außerdem kritisierte Frau das Verständnis von Arbeit, das sich auf Lohnarbeit reduzierte, als eine verengte männliche Sichtweise, die weibliches Leben und Arbeiten komplett ausblendete. Frauen forderten die Einbeziehung der Hausarbeit und sorgenden Arbeitens als Wirtschaftsfaktor ein. Doch diese Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen und, das beginnt sich herauszukristallisieren, zwischen der mittlerweile hochbezahlten, männlichen Fachkraft als dem Ernährer der Familie und der, wenn überhaupt, weiblichen Zuverdienerin, ist passé. Die ungeheure Steigerung der Produktivität in den letzten zwanzig Jahren machte erstens viele Arbeitsplätze überflüssig und zweitens Lohnkostensenkungen notwendig, um die fehlenden Absatzmöglichkeiten auf der Profitseite zu kompensieren. Aufgrund des Drucks auf den Arbeitsmarkt, um die Kosten zu senken, erleben wir eine steigende Informalisierung der Arbeitsplätze, d.h. eine Ausdehnung ungeschützter und risikoreicher Arbeitsplätze, die über Subunternehmen organisiert werden und damit außerhalb staatlicher Kontrolle liegen. Dies gilt sowohl für Männer als auch für Frauen.

In den Ländern des Südens stützen sich die exportorientierten, transnationalen Konzerne auf die billige Arbeitskraft der jungen Frauen in der Elektronik-, Bekleidungs- und Schuhbranche (in den sog. Freien Produktionszonen, *maquilas*, *sweatshops*). Sie sind damit nicht mehr Zuverdienerinnen des Familienernährers, sondern sichern durch ihre Dauerbeschäftigung die Saisonarbeit der männlichen Arbeiter oder sind sowieso als alleinerziehende Mütter auf Lohnarbeit angewiesen. Beispielhaft dienen hier die Untersuchungen von Verónica Schild für Chile: In Santiago arbeiten z.B. 79% aller Frauen, die im formalen Sektor beschäftigt sind, in Fabriken oder im Dienstleistungsbereich, zwei Bereiche, die für ihre hochgradig unsicheren Arbeitsbedingungen bekannt sind. Andere Frauen sind in informellen Tätigkeiten zu Hause beschäftigt, zum Beispiel in Akkordarbeit auf Vertragsbasis über Werkstätten oder in den viel propagierten *microempresas* oder Kleinstunternehmen. Letztere sind bei weitem kein Zeichen wirtschaftlicher Rückständigkeit, sondern sie sind funktional mit der formalen Wirtschaft verbunden. In der Tat hat die weite Verbreitung dieser Arten von oft unsichtbaren, hochgradig ausbeuterischen Formen der Selbständigkeit in den *poblaciones* von Santiagos Südrand, die heute als Teil der neuen Informalität bezeichnet werden, viele Vertreterinnen von Arbeiterorganisationen dazu veranlasst, diese Gegend die *maquila* Chiles zu nennen.⁷

Der Unterschied zu früher liegt darin, dass es früher die gesellschaftliche Aufgabe und Pflicht des Mannes war, die Familie zu ernähren, auch wenn die Frau „zuverdiene“; heute wird dies von ihr erwartet. Sie kann sich – egal welcher Klasse sie angehört – nicht mehr ohne weiteres darauf zurückziehen, „Hausfrau und

Mutter“ zu sein und damit ihr Dasein schon legitimiert zu haben. Die Erwartung steht klammheimlich im Raum, arbeiten gehen zu müssen. Das hat zur Folge, dass in dieser Form globalisierter Ökonomie die Frau nicht mehr eindeutig der Haus- und Sorgearbeit zugeordnet wird, sondern ihre Lohn-Arbeitskraft dem männlichen Individuum gleichgesetzt wird. Arango stellt zum Beispiel für den Mercosur und Chile einen kontinuierlichen Anstieg weiblicher Arbeitskräfte in den 90er Jahren fest, ohne dass ihr Anteil im Dienstleistungsbereich und informellen Sektor deshalb gesunken wäre. „Die Anzahl ökonomisch aktiver Frauen (19 Länder) wuchs um mehr als das Dreifache von 18 auf 57 Mio., während die Zahl ökonomisch aktiver Männer sich nicht einmal verdoppelte;... Die Erwerbsquote von Frauen im urbanen Raum in Kolumbien ist eine der höchsten in der ganzen Region: Sie stieg von 19% 1950 auf 51% im Jahr 1997.“⁴⁸ Die gesellschaftlich notwendige Arbeit im Haushalt, in der Kindererziehung und Pflege, die meistens Frauen zusätzlich zur Lohnarbeit leisten, und die organisatorisch und zeitlich in Einklang gebracht sein will, verschwindet komplett in der Privatsphäre – oder wird auf prekäre Weise kapitalisiert, wie noch zu erläutern sein wird. Die neoliberale, männliche Rede befasst sich nicht mit diesen nichtmarktförmigen Aktivitäten und macht sie vom ökonomischen Standpunkt aus unsichtbar.

Man muss klar sehen, dass die klassische Forderung der Frauenbewegung nach Integration in den Arbeitsmarkt inzwischen den Kapitalverwertungsinteressen voll entspricht, aber zu anderen Bedingungen. Nicht eingelöst wurde die Forderung nach gleichberechtigter Integration in Bezug auf Bezahlung, Qualität der Arbeit, Zeitumfang und Aufstiegsorientierung. Petra Frerichs und Ralf Himmelreicher haben darüber hinaus herausgearbeitet, dass selbst die Bildungsoffensive für Mädchen und Frauen in den 80er Jahren in Deutschland sich nicht in gleichberechtigtem Zugang zu attraktiven Berufsmöglichkeiten niedergeschlagen hat. „Das Aufholen in Bildung und Ausbildung hat den Frauen zwar eine beträchtliche Ausstattung mit kulturellen Ressourcen eingebracht, gleichwohl noch nicht die adäquaten Amortisierungschancen für ihr kulturelles Kapital; es schlägt nicht in entsprechendes ökonomisches und politisches Kapital durch. Daran hindern Mechanismen der sozialen Schließung ebenso wie die nach wie vor bestehende Ungleichverteilung der Haus- und Sorgearbeit; daran hindern berufsstrukturelle Besonderheiten ebenso wie ein vergeschlechtlichter Habitus, der Frauen nicht ganz so einseitig auf berufliche Karriere und Erfolg orientiert sein lässt wie vergleichbare Männer.“⁴⁹ Frerichs und Himmelreicher fügen hinzu, dass solche Resultate nochmals klassenspezifisch differenziert werden müssen. Dennoch ist der ideologische Erfolg enorm: Die junge Frau von heute, gleich welcher Klassenlage, ist sich ihrer Fähigkeiten, Kompetenzen und Möglichkeiten bewusst und sieht sich als unabhängige Person, die ihr Leben nach ihrem eigenen Lebensentwurf bestimmt. Verónica Schild, die die Frauenbewegung Chiles in den 90er Jahren daraufhin analysiert hat, fordert ein, dass man die Verbindung zwischen dem wichtigsten Erbe des Frauenaktivismus, dem *empowerment* durch eine Revolution des Selbst, und dem kulturell-moralischen Projekt des neoliberalen Staates seit 1990 erforschen muss, wenn man die

Veränderungen innerhalb der chilenischen Frauenbewegung, insbesondere den Niedergang der populären Frauenorganisationen und die Klientelisierung armer Frauen und Arbeiterinnen, verstehen will.¹⁰ Hier sind deutliche Analogien zum Niedergang der bundesdeutschen Frauenbewegung und eine Annäherung von sozialen Realitäten unter globalisierten Bedingungen zu vermuten.

Komplett unter den Tisch gefallen ist die Forderung nach Umverteilung der sozialen Arbeit, die sogar zunehmend abgewertet wird. Sie ist Frauensache geblieben. Frauen sollten daher konsequent vertreten und einfordern, dass die gesamte Gesellschaft und Männer und Frauen gleichermaßen Verantwortung für diese soziale Arbeit tragen und sie somit eine neue Wertschätzung erfährt.

Die Herrin und die Magd

Die Globalisierung schafft durch die Integration in den Arbeitsmarkt zunehmende Ungleichheit zwischen weißen, mittelständischen Frauen in den reichen Ländern und den Frauen des Südens und Ostens. Die Globalisierung und die Flexibilisierung des Arbeitsmarktes haben im Haushaltsbereich tendenziell zwei Klassen von Frauen geschaffen: die Herrin und die Magd (wie Brigitte Young eine Rede 1999 titulierte). Einerseits haben wir die professionelle, weiße, mittelständische Frau, andererseits die Migrantin aus dem Süden oder Osten, die es, überspitzt formuliert, der ersteren überhaupt ermöglicht, angesichts der für selbstverständlich deklarierten Erledigung der Hausarbeit und Kindererziehung ihren bezahlten Job zu machen. Migrantinnen werden damit zum unverzichtbaren Teil einer Unterstützungsstruktur, die hiesigen Frauen berufliche Karrieren erlaubt. Damit entsteht ein unsichtbares Band zwischen der wachsenden Berufstätigkeit von Frauen und der Funktion von Migrantinnen auf diesem Arbeitsmarkt. Es gibt tatsächlich eine neue, internationale Arbeitsteilung im Haushalt. Die bezahlte Arbeit außerhalb des Hauses ist dabei höher bewertet als die „bezahlte“ Hausarbeit, d.h. beide Gruppen arbeitender Frauen sind mitnichten dadurch gleichgestellt, dass sie arbeiten. Wichtig zu registrieren ist hier, dass es sich nicht um ein „Frauenproblem“ handelt, sondern um ein strukturelles Problem kapitalistischer Gesellschaften.

Perspektiven für einen feministischen Internationalismus

Angesichts solch unterschiedlicher Lebenszusammenhänge und Identitäten von Frauen muss die Frage gestellt werden, wie eine Frauenbewegung aussehen muss, die eine Fragmentierung in Gruppen und Einzelinteressen mit ihren jeweiligen Forderungen überwindet. Vor dem Hintergrund der sich annähernden Globalisierungserfahrungen ist es unserer Meinung nach notwendig, dass sich Frauen verschiedener Kontexte kennen lernen und gemeinsame antikapitalistische und antipatriarchale Strategien entwickeln. Die globalen Zusammenhänge müssen intensiv politisch-ökonomisch aus Frauensicht analysiert werden. Die verschiedenen Unterdrückungszusammenhänge müssen deutlich werden. Es kann nicht darum gehen, dass sich Mittelschichtsfrauen in Deutschland mit Mittelschichtsfrauen in Lateinamerika

solidarisieren, sondern es muss um die Marginalisierten gehen, d.h. die Peripherie muss zum Zentrum gemacht werden, um einen anderen Blick auf die Wirklichkeit zu bekommen. Mit dieser Sicht wird dann auch die Frage nach geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung im deutschen Kontext gestellt. Der Arbeitsbegriff muss wiederholt auf seine Verengung auf Lohnarbeit hin hinterfragt und neu definiert werden. Brigitte Young schlägt ein System der „Haushaltsökonomien“¹¹ vor, in dem ausschließlich die Bedürfnisse der Menschen in einem „Haushalt“ – und damit meint sie nicht die bürgerliche Kleinfamilie, sondern eine größere Einheit – die Arbeit festlegen. Luz Gabriela Arango schlägt vor, das Standardmodell der „Pflegerin“¹² gegen das Standardmodell des Lohnarbeiters zu setzen. John Holloway schließlich prägte auf dem BUKO den Begriff des „kreativen Tuns“ in Abgrenzung zur Erwerbsarbeit. Es gibt also Ansätze, um die immer noch geschlechtsspezifisch getrennte Arbeitsteilung und den kapitalisierten Arbeitsbegriff generell zu reformulieren. Wir glauben, dass dies das gemeinsame Anliegen für Frauen aus verschiedenen Kontexten sein muss.

Anmerkungen

- 1 Castillo, Bündnisse, 2.
- 2 Randeria, Globalisierung, 28.
- 3 A.a.O., 19f.
- 4 Holloway, Thesen, 3.
- 5 Young, Genderregime, 175-198
- 6 Arango, Geschlecht, 87.
- 7 Schild, Frauen, 4.
- 8 Arango, a.a.O., 96.
- 9 Frerichs / Himmelreicher, Raum, 197.
- 10 Schild, a.a.O., 5.
- 11 Young, a.a.O., 190.
- 12 Arango, a.a.O., 103.

Literatur

- Arango, Luz Gabriela, Geschlecht, Globalisierung und Entwicklung, in: Peripherie 85/86, 22. Jg. (2002), 84-107.
- Castillo, Fernando, „Wir brauchen neue Bündnisse“, in: Rundbrief des Instituts für Theologie und Politik 1 (1994), 2-3.
- Frerichs, Petra / Himmelreicher, Ralf, Sozialer Raum und Geschlechterverhältnis, in: Stadlinger, Jörg (Hrsg.), Reichtum heute. Diskussion eines kontroversen Sachverhalts, Münster 2001, 184-201.
- Holloway, John, Zwölf Thesen über Anti-Macht, in: Zeitung zum 25. BUKO-Kongress, (9.-12.5.02), Frankfurt a. M. 2002, 3.
- Randeria, Shalina, Globalisierung und Geschlechterfrage., in: Klingebiel, Ruth / Randeria, Shalina (Hrsg.), Globalisierung aus Frauensicht. Bilanzen und Visionen, Bonn 1998, 16-33.
- Schild, Verónica, Wie Frauen im Namen von Frauen regiert werden. Chilenischer Feminismus in den 90er Jahren, in: Der feine Unterschied und die großen Folgen. Frauen im Neoliberalismus. Solidaridad 220/221, 23. Jg. (2002), 4-10.
- Young, Brigitte, Genderregime und Staat in der globalen Netzwerk-Ökonomie, in: Prokla 111, 28. Jg. Nr.2 (1998), 175-198.

WECHSELWIRKUNGEN ZWISCHEN SOZIALEN BEWEGUNGEN UND DEMOKRATIE

Das Beispiel der *Mapuche*-Bewegung in Chile

Olaf Kaltmeier

In Lateinamerika wird seit den 1990er Jahren verstärkt der Zusammenhang zwischen Sozialen Bewegungen und Demokratisierung neu diskutiert.¹ Dabei können Soziale Bewegungen als konfliktive Selbstthematisierung von Gesellschaft verstanden werden, denn sie sind einerseits Bestandteil von Gesellschaft, andererseits wirken sie über Protest verändernd auf Gesellschaft ein. Die Analyse Sozialer Bewegungen kann somit einen zentralen Beitrag zur Gesellschaftsanalyse leisten.

In den 1980er Jahren konzentrierten sich die Sozialen Bewegungen in Lateinamerika zumeist auf den Kampf gegen die unter der Doktrin der nationalen Sicherheit installierten anti-kommunistischen Diktaturen. Sie zielten vor allem auf die Demokratisierung von Gesellschaft ab. In den 1990er Jahren dagegen, als die Militärdiktaturen der 1980er Jahre zumindest formal in repräsentative Demokratien übergegangen waren und alle lateinamerikanischen Länder mit Ausnahme Kubas ein neoliberales Entwicklungsmodell übernommen hatten, stellte sich die Frage nach der Artikulation von sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Rechten neu.

Nachdem sich in den 1980er Jahren die Diskussion um Soziale Bewegungen und deren Beiträge zur Demokratisierung von Gesellschaft hauptsächlich auf urbane Bewegungen konzentriert hat, ist ab den 1990er Jahren ein Anwachsen ländlicher und vor allem auch indigener Bewegungen in ganz Lateinamerika festzustellen.² In den 1990er Jahren waren es vor allem nach den Protesten gegen 500 Jahre *Conquista* indigene Bewegungen, die neue und alte Rechte einforderten, die bestehenden homogen-westlich vorgestellten Nationen herausforderten und gegen die Einführung neoliberaler Politik protestierten.

Am Beispiel Chile kann diese lateinamerikanische Dynamik paradigmatisch nachgezeichnet werden. Chile durchlebte ab 1973 eine 17 Jahre andauernde Militärdiktatur, in deren Verlauf die gesamte Gesellschaft nach marktradikalen Prinzipien umgestaltet und Chile zum neoliberalen Modellland erklärt wurde. Seit 1990 ist Chile wieder eine formale Demokratie, wobei die Regierungsmacht in den Händen des Mitte-Links-Bündnisses *Concertación* liegt. Herauszuheben ist, dass die 1980er Jahre von urbanen Protestbewegungen wie den *pobladores*, der StudentInnenbewegung und der Menschenrechtsbewegung geprägt waren, während in den 1990er Jahren nach dem Ende der Diktatur der sogenannte Indígena-Konflikt mit den *Mapuche*³ einer der zentralsten gesellschaftlichen Konflikte wurde.

Im Folgenden soll zunächst auf die Rolle Sozialer Bewegungen in der Transition von der Diktatur zur Demokratie eingegangen werden. Dabei liegt das Hauptaugenmerk auf der Fragestellung der Institutionalisierung zivilgesellschaftlicher Forderungen im Rahmen des Demokratisierungsprozesses. Es wird argumentiert,

dass die Anerkennung partieller Forderungen Sozialer Bewegungen Teil einer transformistischen, hegemonialen Strategie war. Anschließend soll herausgearbeitet werden, entlang welcher Linien sich derzeit, nach mittlerweile 12 Jahren formaler Demokratie in Chile, Proteste artikulieren.

Kampf um Demokratie

In Chile protestierten seit Anfang der 1980er Jahre im Kontext der so genannten Verschuldungskrise Lateinamerikas vor allem urbane Soziale Bewegungen und Gruppen wie die *pobladores*, Studierende, ArbeiterInnen, die Frauenbewegung und die Menschenrechtsbewegung gegen die Diktatur Pinochets. Die Bauernbewegung war durch den Putsch zerschlagen worden, und Protest aus dem ländlichen Raum wurde nahezu ausschließlich von einer neu entstandenen *Mapuche*-Bewegung vorgetragen. Alle Bewegungen und Gruppen verband das gemeinsame Ziel, der Militärdiktatur ein Ende zu setzen. Im anti-diktatorischen Kampf subsumierten Soziale Bewegungen ihre differenten Forderungen unter das Signum „Nieder mit der Diktatur“ – es wurde ein populärer Kampf nach der Äquivalenzlogik geführt.⁴ Im Schatten der Diktatur waren alle weiterführenden Forderungen grau.

1986 gilt als das entscheidende Jahr, weil es diesen popularen Sektoren nicht gelang, die Diktatur zu stürzen. In der Folge verloren sie die Hegemonie im Kampf gegen die Diktatur an die sich reorganisierenden politischen Parteien. Letztere handelten mit der Diktatur einen Übergang zur Demokratie aus, der sich vollständig in den von der Diktatur gesetzten Rahmenbedingungen – vor allem der Verfassung von 1980 – bewegte. Doch waren die anti-diktatorischen Parteien weiter auf die Unterstützung der Volkssektoren angewiesen – so beim Plebiszit von 1988 und bei den Wahlen 1989. Die Unterstützung der Sozialen Bewegungen war erfolgreich und die Diktatur wurde abgewählt. Jedoch taten sich aus Bewegungsperspektive deutliche Schwächen auf. Durch die Konzentration auf den Sturz der Diktatur wurde der zentrale Aspekt des unter der Diktatur etablierten, neoliberalen Modells vernachlässigt. Zudem lagen seitens der Bewegung kaum schlüssige Konzepte für die Zeit nach der Diktatur vor.

Gesellschaftsvertrag zum Ersten ...

Als Patricio Aylwin, der christdemokratische Kandidat der anti-diktatorischen Vielparteienkoalition *Concertación*, 1990 sein Amt als erster post-diktatorischer Präsident antrat, musste die neue Regierung die Unterstützung durch die Volkssektoren und Sozialen Bewegungen belohnen. Es setzte eine begrenzte Anerkennungspolitik der Regierung ein, in deren Folge spezifische Forderungen der unterschiedlichen Sozialen Bewegungen aufgenommen und institutionalisiert wurden. In diesem Kontext verbanden sich partielle Forderungen von Bewegungen mit einer staatlichen Anerkennungspolitik.

So verband sich das Interesse der Frauenbewegung an einer Demokratisierung und die Suche nach einer neuen Identität als Staatsbürgerin mit dem neoliberalen Modernisierungsprogramm.⁵ Institutionalisiertester Ausdruck der auf die Frauenbewegung bezogenen, staatlichen Anerkennungspolitik war 1991 die Schaffung

des *Servicio nacional de la Mujer* (SERNAM), das den Rang eines Ministeriums hat und direkt dem Präsidenten untersteht. Kernpunkt von SERNAM ist die Integration der Frauen in das neoliberale Modell. Auch der relativ schwachen Ökologie-Bewegung gelang es, ihre Forderungen in Form der nationalen Umweltbehörde CONAMA und einem Umweltgesetz zu institutionalisieren. Für die Regierung spielte dies im Kontext des mit der Umweltkonferenz in Rio 1992 initiierten Agenda-Prozesses zudem als Prestige-Projekt, das den Wechsel von der Diktatur zur Demokratie verdeutlichen sollte, eine Rolle.

Außerdem waren die Übereinkünfte mit dem Gewerkschaftsverband CUT für die Regierung von zentraler, politisch-ideologischer Bedeutung. Im offiziellen Diskurs wurde „das Unternehmen als der Ort schlechthin dargestellt, von dem ein neuer Typ des Gesellschaftsvertrages ausgeht, der die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit ins Gleichgewicht bringt. Der Konsens im Unternehmen wäre das Fundament für einen Gesellschaftsvertrag auf Makroniveau, der die politische Demokratisierung der Gesamtgesellschaft erweitert und vertieft.“⁶ Diese Identifikation der CUT mit der Regierung der Transition ging Hand in Hand mit einer rasanten Abnahme des gewerkschaftlichen Organisationsgrades.

Auf die Forderungen der Menschenrechtsbewegung nach „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ reagierte die Regierung Aylwin unter dem Verdikt der nationalen Versöhnung und des Prinzips „Gerechtigkeit im Rahmen des Möglichen“ mit der Gründung der „Kommission für Wahrheit und Versöhnung“ im März 1991, die die Menschenrechtsverbrechen mit Todesfolge dokumentierte. Dabei kam der erste Bericht der Kommission, der nach dem Vorsitzenden der Kommission benannte Rettig-Bericht, auf 2.279 Fälle von Menschenrechtsverbrechen mit Todesfolge.⁷ Nicht benannt aber wurden die Täter der Verbrechen. Die Regierung argumentierte, dass es notwendig sei, das Thema der Menschenrechte zu opfern, um die erreichte Demokratie nicht in Gefahr zu bringen.

Mit der staatlichen Anerkennungspolitik institutionalisierten sich breite Teile der *Mapuche*-Bewegung. In der Übereinkunft von Nueva Imperial, die der Präsidentschaftskandidat der *Concertación*, Patricio Aylwin, noch vor den Wahlen 1989 mit den zentralen Indígena-Organisationen abschloss, verpflichteten sich die Indígena-Organisationen, die *Concertación* zu unterstützen und im Falle einer Wahl keine Proteste zur Destabilisierung zu unternehmen. Die *Concertación* dagegen verpflichtete sich für den Fall eines Wahlsieges zur verfassungsmäßigen Anerkennung der indigenen Völker, der Ratifizierung der ILO-Konvention 169 sowie zur Gründung einer nationalen Indígena-Behörde. Nach dem Wahlsieg wurde 1993 ein neues Indígena-Gesetz erlassen, das die Diskriminierung der Diktatur aufhob, aber keine verfassungsmäßige Anerkennung der indigenen Völker Chiles sicherstellte. 1994 wurde daraufhin die nationale Indígena-Behörde CONADI eingerichtet, die ähnlich wie die bereits genannten Institutionen SERNAM und CONAMA den Rang eines Ministeriums hat und direkt dem Präsidenten untersteht. Der Mobilisationszyklus der 1980er Jahre fand mit dem Ende der Diktatur und der Einrichtung der CONADI und des Indígena-Gesetzes 19.253 seinen Abschluss.

Dies gilt paradigmatisch auch für die weiteren Sozialen Bewegungen mit Ausnahme der Menschenrechtsbewegung: Zumeist setzte die Institutionalisierung den Bewegungen als Bewegung ein Ende. Dies war durchaus im Interesse der post-diktatorischen Regierung: War die *Concertación* für das Plebiszit noch auf die Mobilisierungskraft der Bewegungen angewiesen, so sollten nach dem Wahlsieg zur Stabilisierung der erreichten Demokratie jegliche Mobilisierungen unterbleiben. Kurz: Mit dem formalen Ende der Diktatur ging auch der während der Diktatur einsetzende populäre Mobilisationszyklus zu Ende. Bewegung institutionalisierte sich in staatlichen Behörden und quasi-staatlichen NRO.

Gesellschaftsvertrag zum Zweiten ...

Mit der von der populären Bewegung eingeforderten staatlichen Anerkennungs-politik wurde zweifelsohne die Demokratisierung Chiles vorangetrieben und neue Rechte institutionalisiert. Dies ist jedoch nur eine Seite der Medaille. Denn parallel zum Gesellschaftsvertrag mit den Sozialen Bewegungen schloss die post-diktatorische Regierung in Chile einen Gesellschaftsvertrag mit der in der Pinochet-Diktatur aufgestiegenen Elite, der Triade von UnternehmerInnen, Militärs und neoliberalen Intellektuellen ab. Hier ging es darum, die unter der Diktatur entstandenen Modernisierungsblockaden aufzulösen und das neoliberale Modell zu vertiefen. Die *Concertación* verpflichtete sich gegenüber der Diktatur, dass sie erstens das neoliberale Modell weiterführen, zweitens sich im Rahmen der Verfassung von 1980 bewegen, drittens die *impunidad* durchsetzen und somit keine Militärs wegen der Menschenrechtsverbrechen strafrechtlich verfolgen, und viertens Pinochet als Symbol der Diktatur und des neoliberalen Modells un-angetastet lassen würde.

Damit blieben UnternehmerInnen, Militärs sowie die funktionalen Intellektuellen weiterhin die wichtigsten Akteure im Land. Diese Triade hatte die ideologische Vorherrschaft bis weit in die *Concertación* erlangt und alternative Diskurse aus dem Rahmen des Sagbaren verdrängt. Zudem verfügten die Militärs und das Unternehmertum über reale, direkte Sanktionsmacht im Falle der Nichterfüllung ihres Gesellschaftsvertrages, während die Sozialen Bewegungen allenfalls Protest mobilisieren konnten.

Institutionell wurde und wird das System vor allem durch die von Pinochet erlassene Verfassung von 1980 abgesichert, die von den post-diktatorischen Regierungen ohne wesentliche Änderungen übernommen wurde. Das parlamentarische System setzt sich aus dem Abgeordnetenhaus und dem Senat zusammen. Das binominale Mehrheitswahlrecht bewirkt, dass die beiden stärksten Listen, die *Concertación* und das aus der pinochetistischen UDI und der rechts-konservativen *Renovación Nacional* bestehende Wahlbündnis *Unión por el Progreso de Chile*, die Sitze im Parlament unter sich aufteilen. Oppositionelle Parteien wie die Kommunistische Partei oder die Humanistische Partei werden dagegen aus dem parlamentarischen Rahmen ausgeschlossen.

Im Senat, den jeder Entwurf zur Verfassungsänderung passieren muss, hat die politische Rechte auf Grund des Wahlrechtes sowie durch die hauptsächlich von Pinochet ernannten, nicht demokratisch gewählten Senatoren, darunter die Vertreter aller vier Waffengattungen der Streitkräfte, quasi ein Veto-Recht. Entscheidungen des Parlaments, die die Verfassung betreffen, können gar durch ein aus der Zeit der Diktatur stammendes, aus »Experten« zusammengesetztes Verfassungsgericht ausgehebelt werden. Die Streitkräfte haben als Schutzmacht des politischen Systems über den nationalen Sicherheitsrat die Befugnis, eine institutionelle Krise festzustellen und entsprechend einzugreifen. Zudem werden die Streitkräfte nicht vom politischen System kontrolliert, sondern haben eine weitgehende Autonomie und bilden quasi einen „Staat im Staate“⁸.

Gestützt durch das Wirtschaftswachstum bis Mitte der 1990er gelang es den ersten beiden Regierungen der *Concertación*, der Regierung Aylwin (1990-1994) und der Regierung Frei (1994-2000), die beiden gegensätzlichen Gesellschaftsverträge zusammenzuführen, ohne dass es zu einem Antagonismus kam. Wichtig für diese Befriedung war der ideologische Kitt. Die beiden zentralen Momente des hegemonialen, post-diktatorischen Diskurses waren die nationale Versöhnung und die ökonomisch verstandene Entwicklung. Die nationale Versöhnung basierte auf der Ausradierung der Erinnerung an die Menschenrechtsverbrechen der Diktatur. Der Terror der Diktatur wurde von den post-diktatorischen Regierungen vergessen, das politisch-ökonomische Modell aber bruchlos fortgeführt. Es entstand eine Gesellschaft ohne Geschichte, die einzig im Spiel der Marktkräfte existierte und zur weiteren ökonomischen Entwicklung in die Zukunft blicken sollte.⁹

... und zum Dritten.

Es stellt sich die Frage, wie der im Transitionsprozess vollzogene Abschluss zweier gegenläufiger Gesellschaftsverträge theoretisch gefasst und politisch bewertet werden kann. Dazu wird hier die These vertreten, dass das heutige, post-diktatorische Chile als institutionelle Fortführung des von der Diktatur Mitte der 1970er Jahre eingeführten, neoliberalen Modells zu verstehen ist. Damit überwiegt im chilenischen Transitionsprozess das Moment der Kontinuität deutlich gegenüber dem des Bruchs. Die post-diktatorischen Regierungen betrieben eine Befriedung gesellschaftlicher Konfliktfelder und ersetzten Formen der direkten Repression und des Terrors durch Konsens in der Bevölkerung. Der chilenische Soziologe Tomás Moulian hat diese neue Strategie als »*transformismo*« bezeichnet.¹⁰ Ziel des Transformismus ist es, antagonistische Gruppen und Soziale Bewegungen zu kooptieren, um in Zeiten politischer und ökonomischer Krisensituationen einen passiven Konsens zu schaffen.

Neben der Integration antagonistischer Gruppen gelang es, die Diskurse von neoliberaler Entwicklung und nationaler Versöhnung im Alltagsverstand der Massen zu verankern. Der Reformismus hatte auch bei BewegungsaktivistInnen Konjunktur, da sich zum einen auf Grund der Anerkennungspolitik günstige Perspektiven boten und man zum anderen Angst hatte, durch eine Radikalisierung von Forderungen den Militärs Gründe für ein erneutes Eingreifen zu liefern.

Insofern ist die Institutionalisierung von Sozialen Bewegungen nicht nur als Kooptation durch den Staat zu begreifen, sondern es waren auch die Akteure der Sozialen Bewegungen selbst, die aktiv auf die Institutionalisierung von Bewegung drängten und neue Arbeitsplätze in der nun post-diktatorischen, staatlichen Administration suchten. Gerade die durch die Anerkennungspolitik geschaffenen, neuen Institutionen wie die CONADI im Fall der Indígenas und das SERNAM im Fall der Frauenbewegung boten günstige, individuelle Karrieremöglichkeiten für die Führungskräfte der Bewegung, die sich zudem ideologisch rechtfertigen ließen.

Neben dieser direkten Integration in den Staatsapparat ist die Institutionalisierung von Bewegung in Form von Nichtregierungsorganisationen zu nennen. Besonders nach dem Ende der Diktatur verloren die NRO immer mehr ihren Charakter als Bewegungsorganisationen und wurden zu verlängerten Staatsapparaten. Wurden NRO noch in der Diktatur direkt von ausländischen Geberorganisationen unterstützt, so wurden ausländische Gelder seit der Regierung Aylwin über den dem Planungsministerium MIDEPLAN unterstehenden Fonds FOSIS kanalisiert.

In der Euphorie, das Ende der Diktatur vor Augen zu haben, erkannte die *Mapuche*-Bewegung wie auch andere Soziale Bewegungen in Chile nicht, dass es sich bei der Transition nicht um einen Prozess der expansiven Hegemonie handelte, bei dem ein neuer hegemonialer Block unter Beteiligung der Bewegungen entstehen würde, sondern um einen Transformismus, nämlich um die Modernisierung des neoliberalen Systems im Moment politischer Krise.

Risse im Modell

Der Transformismus der Regierungen der *Concertación* war bis zur ersten Hälfte der 1990er Jahre erfolgreich. Das neoliberale Modell wurde modernisiert, ohne dass es seitens der Restbestände Sozialer Bewegung nennenswerte gesellschaftliche Proteste gegeben hätte. Aus Bewegungsperspektive wurden der post-diktatorischen Regierung Aylwin durchaus Demokratisierungserfolge bescheinigt, denn sie war noch von Kompromissen mit den anti-diktatorischen Sozialen Bewegungen abhängig. Mit der zweiten Regierung der *Concertación*, die von dem als technokratisch geltenden Eduardo Frei (1994-2000) geführt wurde, trat der Transformismus in eine zweite Phase ein. Die Anerkennungspolitik ließ nach. Stattdessen nahm der chilenische Staat immer deutlicher die Rolle eines „nationalen Wettbewerbsstaates“ ein, der den Gesellschaftsvertrag mit den UnternehmerInnen und Militärs erfüllte und das neoliberale Modell vertiefte. Dennoch geriet das neoliberale Projekt ab 1997 in eine problematische Phase, was auf interne und externe Problemlagen zurückzuführen ist. Sozio-ökonomisch zeigte sich, dass die soziale Schuld der Diktatur auch in Zeiten des Wirtschaftswachstums und gesellschaftlicher Wertschöpfung keineswegs abgetragen worden war. Die soziale Polarisierung der Gesellschaft blieb unverändert und es bildete sich ein harter Kern extremer Armut heraus.¹¹ Dies dämpfte den Fortschrittsoptimismus der ersten Transitionsjahre.

Zudem blieb die im wirtschaftspolitischen Modell der CEPAL vorgesehene zweite Phase der Weltmarktintegration, die sich nun nicht mehr ausschließlich auf Rohstoffexporte beschränken, sondern auf Industriegüter erweitern sollte, aus.¹² Die 1997 ausgebrochene Asienkrise traf neben dem asiatischen Raum vor allem Lateinamerika, d.h. vor allem den MERCOSUR und hier besonders Brasilien und Argentinien. Der einseitig auf Rohstoffexporte ausgerichteten Wirtschaftsstruktur wurden die ökonomischen und ökologischen Grenzen des Wachstums aufgezeigt.¹³

Neben dieser ökonomischen Erschöpfung des Modells wurde aber auch seine politische Legitimität in Frage gestellt. Deutlich wurde dieser Legitimationsverlust bereits bei den Parlamentswahlen im Dezember 1997, als 40% aller theoretisch Wahlberechtigten trotz Wahlpflicht nicht oder ungültig wählten bzw. ErstwählerInnen sich nicht in die Wahlregister eintrugen. Der Abtritt Pinochets als Oberbefehlshaber der Streitkräfte und seine Vereidigung als Senator auf Lebenszeit im März 1998 machten die Kontinuität der post-diktatorischen Regierungen mit der Diktatur deutlich. Die Verhaftung Pinochets in London im Oktober 1998, bei dem die chilenische Regierung die Interessen Pinochets weitgehend verteidigte, wirkte einerseits als Katalysator für Protest, andererseits markierte sie den „symbolischen Tod“ Pinochets¹⁴ und befreite so das gegenwärtige, neoliberale Modell vom Makel der Diktatur. Insgesamt ist seit Mitte der 1990er Jahre ein schleichen-der Delegitimationsprozess des politischen Systems festzustellen.

In diese Risse des chilenischen Modells griff ab 1997 erster Protest.¹⁵ Während die urbanen Bewegungen und die chilenische Linke weitgehend gespalten waren und eher zaghaften Protest manifestierten, kann der nun vehement vorgetragene Protest von ländlichen *Mapuche*-Organisationen durchaus als nachhaltige Infragestellung des Transitionsprozesses und des neoliberalen Modells verstanden werden. Seit im Oktober 1997 *Mapuche* in der Kommune Lumaco mit Straßenblockaden protestierten und den sog. *Mapuche*-Konflikt in den öffentlichen Brennpunkt rückten, führte der Funke von Lumaco zu einem Flächenbrand: Zahlreiche *comunidades*, ländliche *Mapuche*-Gemeinschaften, der VIII., IX. und X. Region führten Landbesetzungen, Straßenblockaden, Hungerstreiks, Demonstrationen und andere Mobilisierungen durch. 1999 erreichte die Konfliktwelle einen vorläufigen Höhepunkt.

Dem herrschenden Block aus UnternehmerInnen, neoliberalen Intellektuellen und Militärs gelang es nicht mehr, Konsens herzustellen. Die Dispositive der Anerkennungspolitik, wie die CONADI und das *Ley Indígena*, die durch den Diskurs des *Etno-desarrollo* artikuliert waren, griffen nicht zur Befriedung der neuen Protest-Bewegung. Da nun die Hegemonie zur Kontrolle der Konflikte nicht mehr ausreichte, reagierte der chilenische Staat mit Zwang, d.h. mit massiven, polizeistaatlichen Mitteln. Parallel dazu versuchte der Staat wieder die Führung zu erlangen und über sozialtechnologische Lösungsansätze und eine symbolische Neuaufgabe der Übereinkunft von Nueva Imperial Konsens herzustellen. Doch konnte dies den Transformismus nicht erneuern und zumindest passiven Konsens unter der *Mapuche*-Bewegung herstellen. Damit ist ein Scheitern der Indígena-Politik der Regierung zu konstatieren.

Mapuche – Verarmt und missachtet

Es stellt sich die Frage, wieso gerade der älteste Antagonismus der lateinamerikanischen Gesellschaften, der Konflikt zwischen Indígenas und europäischen *Conquistadores* sowie deren mestizischen NachfolgerInnen, zum Ende des 20. Jahrhunderts in offenen Protest ausbricht. Als erste Annäherung an diese Problematik soll argumentiert werden, dass die Kombination aus sozi-ökonomischer Ungerechtigkeit und kulturell-identitärer Missachtung das Ausbrechen des Konfliktes erklären kann.¹⁶

Die sozio-ökonomische Ungerechtigkeit zeigt sich vor allem in den ländlichen *comunidades*. Aus historischer Perspektive betrachtet, ist die aktuelle Verelendung in den *comunidades* auf die seit der Ankunft der SpanierInnen stattfindende Enteignung von Land zurückzuführen, die mit der Einschließung der *Mapuche* in Reservate und der Zerteilung der *comunidades* durch die Gesetzgebung Pinochets massiv weiterbetrieben wurde. Die internen Faktoren der Verarmung der *comunidades* wie Verringerung des Landbesitzes durch Erbteilung, Überweidung und Auslaugung der Böden wegen zu geringer Brachzeiten sind im Wesentlichen Folgen des Landmangels und damit letztlich der Landenteignung.

Jedoch handelt es sich bei der sozio-ökonomischen Ungerechtigkeit nicht einfach um die nahtlose Fortführung historisch gewachsener Ungerechtigkeiten. Denn die Tatsache, dass das sozio-ökonomische Überleben in den Gemeinschaften heute massiv in Frage gestellt ist, ist vor allem in aktuellen Problemlagen begründet. Hier sind an erster Stelle die Konflikte mit den Forstkonzernen und anderen infrastrukturellen Großprojekten zu nennen. Dadurch kommt es zu Raumnutzungskonflikten zwischen nationalen und transnationalen Konzernen und den *comunidades*. Vor allem die ökologischen Folgeschäden der monokulturellen Forstplantagen bewirken massive Schäden der anstehenden Ökosysteme, was letztlich die Subsistenz der *Mapuche*-Kleinbauern gefährdet. Die Entwicklung des gegenwärtigen neoliberalen Modells bewirkt die »Unterentwicklung« der ländlichen Gemeinschaften. Zudem ist die Krise der kleinbäuerlichen Landwirtschaft zu nennen, die im Wesentlichen auf die verschärfte Konkurrenz im Zusammenhang mit der Bildung regionaler Freihandelszonen im Zuge des neoliberalen Globalisierungsprozesses zurückzuführen ist. Identitär-kulturell betrachtet handelt es sich um einen Gegensatz zwischen neoliberaler Entwicklungslogik und Autonomieverständnis der *comunidades*. Verstärkt wird dieser Antagonismus durch die Erschöpfung des chilenischen Modells. Insbesondere die steigende Arbeitslosigkeit macht es den *Mapuche* zunehmend unmöglich, Arbeit in den urbanen Zentren zu finden. Sie bleiben in den *comunidades*, woraufhin sich dort die Probleme weiter verschärfen.

Aus sozialer Verelendung entsteht aber nicht zwangsläufig Protest. Deshalb ist der Blick auf die moralische Grammatik dieses sozialen Konflikts zu richten. Das Parteienbündnis der *Concertación* hatte vor Ende der Diktatur einen doppelten Gesellschaftsvertrag abgeschlossen. Während der Gesellschaftsvertrag zur Aufrechterhaltung des neoliberalen Modells erfüllt wurde, brach der Staat den mit den Indígenas geschlossenen Vertrag zur gesellschaftlichen Anerkennung. Das Auffas-

sung, dass die Übereinkunft von Nueva Imperial mitsamt der zentralen Institution CONADI gescheitert ist und sowohl materielle als auch kulturelle Ungerechtigkeiten gegenüber den *comunidades* zunehmen, setzte sich bei den *Mapuche* durch.

Der chilenischen Regierung, unabhängig von wem sie geführt wird, schreibt die *Mapuche*-Bewegung keinen politischen Willen zur Lösung ihrer Probleme zu. Deshalb geht es der aktuellen Bewegung nicht um die Wiederherstellung des alten Konsenses von Nueva Imperial, der von der *Concertación* gebrochen wurde. Seit dem Entstehen von *Mapuche*-Bewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts waren deren Demokratisierungsbestrebungen und Formulierung von Rechten zumeist eingebunden in einen übergreifenden Wandel der nationalen Gesellschaft. Dies gilt für die Beteiligung von *Mapuche*-Organisationen am „chilenischen Weg zum Sozialismus“ ebenso wie für ihre Einreihung in die anti-diktatorische populäre Allianz. Doch mit dem Zerbrechen des Konsenses von Nueva Imperial sind auf absehbare Zeit für die *Mapuche* keine Perspektiven für ein gesamtgesellschaftliches Projekt der Demokratisierung in Sicht. Stattdessen ist die *Mapuche*-Bewegung in eine Phase eingetreten, in der sie eigene Projekte erarbeitet.

Die zentralen Akteure, die gegenwärtig Bewegung aufbauen, sind westlich ausgebildete, junge *Mapuche*. Sie machen sich ihre Kenntnisse aus dem Leben zwischen „zwei Welten“ zu Nutze, um mittels Sozialer Bewegung, die in Verbindung mit den *comunidades* steht, auf die dominante Gesellschaft einzuwirken. Der klassenstrukturelle Ansatz, der diese *dirigentes* als »zurückgesetzte Mittelschichten« versteht, greift hier allein zu kurz. Denn im Unterschied zu den vorherigen *Mapuche*-Bewegungen betonen sie ihre kulturellen Verbindungen mit der *comunidad*, wo sie zumeist traditionale Führungspositionen besetzen. Diese jüngeren, westlich ausgebildeten Indígenas sind die Motoren der Bewegung und können als „organische Intellektuelle“ bezeichnet werden.

Kampf um Differenz

So wie der Konflikt einerseits aus sozio-ökonomischen Ungerechtigkeiten und Verelendungsprozessen und andererseits aus moralischen Formen der Missachtung herrührt, so setzt auch der Kampf der zentralen *Mapuche*-Organisationen auf diesen beiden Ebenen an. Es ist ein Kampf um Differenz, der sich gegen soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit sowie auf die Anerkennung des Andersseins richtet.¹⁷ In der Kombination beider Aspekte hat die seit Mitte der 1990er Jahre entstandene neue *Mapuche*-Bewegung einen Diskurs entwickelt, der sich von früheren *Mapuche*-Organisationen absetzt. Zentral ist hier ein Bruch mit der Staatsfixiertheit vorgängiger *Mapuche*-Bewegungen, die oftmals eine staatsfeindliche Rhetorik pflegten, aber ihre Forderungen doch immer an den „Stiefvater Staat“ richteten. In diesem neuen Diskurs wird die wesentliche Bedeutung von Autonomie und Differenz unterstrichen. Dies drückt sich auch in dem ab 1997 entstandenen und mittlerweile zum Kernkonzept der neuen *Mapuche*-Bewegung aufgestiegenen Begriff der *identidad territorial* aus. Waren die Organisationsformen der *Mapuche* seit der militärischen Niederlage im Wesentlichen durch die zwei

identitären Prinzipien der *comunidad* und der nationalen Identität als *Mapuche* im Gegensatz zum *huinca*, dem weißen Spanier oder Chilenen, bestimmt, so ist die *identidad territorial* ein mittleres identitär-räumliches Prinzip. Bei der *identidad territorial* handelt es sich um eine Re-Konstruktion eines historisch territorialen Organisationsprinzips der *Mapuche*, das Ende des 17. Jahrhunderts entstand. Im Diskurs der aktuellen Bewegung werden räumlich-identitäre Abgrenzungen vorgenommen, so dass folgende Aufteilung des Volkes der *Mapuche* in makroregionale Identitäten herausgearbeitet werden kann: *Huenteche*, *Lafkenche*, *Huilliche*, *Nagche* und *Pehuenche*. Mit der Re-Konstruktion der *identidades territoriales* geht eine Artikulation von neuen Rechten einher.

Identität und Definitionsmacht

In der chilenischen Gesellschaft und auch im wissenschaftlichen Diskurs werden die *Mapuche* oft mit Fremdbezeichnungen benannt. Sie gelten als Araukaner, *arauicanos*. Aber auch im Konzept *Mapuche* gibt es Verwirrungen: Mal gilt die Bezeichnung *Mapuche* als Gesamtbegriff für das ganze Volk, mal als Bezeichnung der Indigenen um die Stadt Temuco. Diese Begriffsverwirrungen, die zum Teil auch selbst von *Mapuche* reproduziert werden, versucht die aktuelle Bewegung zu klären. Sie begreift *Mapuche* als Oberbegriff, quasi als Nationen-Begriff, der sich in die verschiedenen Regionalidentitäten *Lafkenche*, *Pehuenche*, *Huilliche*, *Nagche* und *Huenteche* unterteilt. Neben dieser neuen Re-Konstruktion von Regionalidentitäten werden auch die bis dahin maßgeblichen Identifizierungen, wie die *comunidades* und die nationale Identität, gestärkt. Die *comunidades*, als gemeinschaftliche Widerstandskultur, entstanden nach der militärischen Eroberung der *Mapuche* Ende des 19. Jahrhunderts als Modernisierungs- bzw. Herrschaftseffekt. Die übergreifende Identität als *Mapuche* bildete sich bereits Mitte des 17. Jahrhunderts aus einem verschränkten Prozess der Ethnogenese und der Ethnifikation heraus.

Dieser identitäre Klärungsprozess – mit den drei Bezugspunkten *comunidad*, *identidad territorial*, *nación* – ist jedoch nicht als Wiederfinden ontologisch gegebener Identitäten zu sehen, sondern es handelt sich um ein bewusstes Wieder-Erfinden, eine Re-Konstruktion von Identitätsmustern.

Territoriale Kontrolle

Die aktuelle *Mapuche*-Bewegung arbeitet an einer emischen Definition des Raumes, die sich gegen die hegemoniale Raumordnung richtet. Gegen eine an Verwertungsinteressen für transnationale und nationale Unternehmen orientierte Raumordnung in den ländlichen Gebieten der VIII., IX. und X. Region setzt die *Mapuche*-Bewegung eine kulturell-identitäre Raumkonzeption, die explizit ökologische Interessen berücksichtigt und ökonomisch am Subsistenzprinzip orientiert ist.¹⁸

Damit wird die betroffene Region zum »terrain of resistance«, zu einem dialektisch von Herrschafts- und Widerstandsstrategien durchzogenen Raum.¹⁹ Es handelt sich um eine räumlich-symbolische Neu-Ordnung als Ausdruck von Wider-

stand. In Regionen, in denen die territoriale Kontrolle seitens der *Mapuche*-Bewegung weit vorangeschritten ist, lassen sich keine neuen Forstplantagen, Infrastrukturprojekte oder sonstige Entwicklungsprojekte ohne Zustimmung der lokalen *Mapuche*-Organisationen durchsetzen. Dieses fortgeschrittene Stadium territorialer Kontrolle wurde jedoch erst in einigen Regionen, wie z.B. in Lumaco von der *Asociación Comunal Mapuche Ñancuqueo*, durchgesetzt.

Die Wiederkehr von Territorialität, die es in der bisherigen *Mapuche*-Bewegung nicht gegeben hat, eröffnet die Möglichkeit der Verbindung von Bewegung und *comunidades*. Damit besteht für die aktuelle Bewegung die Möglichkeit, das seit der Entstehung von *comunidades* und *Mapuche*-Bewegung als Modernisierungseffekten bestehende Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlicher Bewegung und den gemeinschaftlichen *comunidades* mittels der räumlichen Zwischenebene der *identidades territoriales* nachhaltig zu überbrücken. Gegenüber dem chilenischen Staat bedeutet diese Strategie die Entziehung von Legitimität – dem Staat wird keine demokratisch legitimierte Repräsentationsfunktion zugesprochen. Deshalb wird versucht, die territoriale Kontrolle und damit die Kontrolle über die Gestaltung der lokalen Lebenswelt in die eigenen Hände zu nehmen.

Zu einer indigenen Regierungsform

Mit dieser räumlich-identitären Re-Konstruktion stellt sich das Problem der Regierung. Deshalb erarbeiten die Bewegungsorganisationen eine indigene Regierungsform. Das Grundmodell dieser Regierungsform ist das aus den *comunidades* re-konstruierte Modell des „Gehorchenden Befehls“. Dieses Modell ist jedoch kein Abbild der realen Verhältnisse in den *comunidades* und den *Mapuche*-Organisationen, sondern es handelt sich um ein politisches Programm, das im Diskurs der *dirigentes* Bedeutung hat.

Grundidee des konsensorientierten Modells des „Gehorchenden Befehls“ ist, dass der Häuptling, *lonco*, die unterschiedlichen Meinungen in der *comunidad* auffängt, zu einem allgemeinen Konsens verbindet und den Mitgliedern der *comunidad* vorstellt. Dieser allgemeine normative Konsens markiert den Handlungsrahmen, in dem sich sowohl die *comuneros* als auch der *lonco* selbst bewegen. Der *lonco* kann nur insofern „Befehle“ erteilen und Handlungen ausführen bzw. anordnen, als er den Mitgliedern der *comunidad* „gehört“. ²⁰

Statt um den Aufbau einer starken Zentralinstanz geht es um die Stärkung der *comunidades* und der im Re-Konstruktionsprozess befindlichen Regionalidentitäten, statt um ein hierarchisches Modell der Stärkung der Bewegung von oben, durch eine zentrale Repräsentationsfigur, um die Herausbildung einer akephalen, polyzentrischen Bewegung, die von der Basis aus den *comunidades* aufgebaut wird. Damit versucht die aktuelle Bewegung die seit Beginn der *Mapuche*-Bewegung im 20. Jahrhundert bestehende Kluft zwischen Bewegungsorganisationen und *comunidades* auch politisch zu schließen. Mit diesem Autonomiemodell geht es nicht darum, vom Staat Anerkennung zu erlangen und Rechte einzufordern, sondern das Recht auf Differenz und Autonomie gegen Staat und Unternehmen durchzusetzen.

Aktionsformen

Die neue *Mapuche*-Bewegung hat in Chile sicherlich am stärksten mit dem korporatistischen Modell gebrochen, das Konflikte über staatliche Instanzen vermittelte, filterte und technokratisch bearbeitete, da sie direkte, konfrontative Aktionsformen wählte. Während zuvor über Dialog zu Konfliktlösungen gekommen werden sollte, versucht die aktuelle Bewegung über den Konflikt zum Dialog zu kommen.

So haben die Landnahmen weniger das Ziel der direkten Rückeroberung von Land, sondern sie sollen die staatlichen Autoritäten zum Dialog zwingen. Es geht den *dirigentes* der *Mapuche*-Bewegung um einen gleichberechtigten Dialog mit den chilenischen Autoritäten unter Ausschaltung von staatlichen Institutionen wie der CONADI. Kurz, es geht um einen Dialog von Volk zu Volk, wobei der Staat das Recht auf Selbstbestimmung der *Mapuche* anzuerkennen hat. Dabei greifen die Bewegungsinstrukturellen auf juristische Verträge wie den Vertrag von Quillín, mit dem die Spanier die *Mapuche* als Nation anerkannten und ihnen territoriale Autonomie zugestanden, und auf internationale Konventionen wie die ILO-Konvention 169 zurück. Strategische Bündnisse werden auf nationaler Ebene mit zivilgesellschaftlichen Gruppen wie beispielsweise Ökologie-NRO, Menschenrechtsorganisationen und Studierendenvertretungen, auf internationaler Ebene mit anderen indigenen Organisationen und Bewegungen, Menschenrechts- und Umweltorganisationen gesucht.

Demokratisierungsblockade

In Chile haben die sozialen Bewegungen von Anfang bis Ende der 1980er Jahre massiv zum Übergang von der Diktatur zur Demokratie sowie partiell zur Demokratisierung der post-diktatorischen Gesellschaft beigetragen. Jedoch war das Demokratisierungspotential der populären Sozialen Bewegungen begrenzt und die Bewegungen wurden in einen konsensorientierten Modernisierungsprozess des neoliberalen Gesellschaftsmodells integriert. Damit ging der anti-diktatorische, populäre Mobilisationszyklus zu Ende. Von Anfang bis Ende der 1990er Jahre folgte im Kontext einer restaurativen Gesellschaft eine Durststrecke sozialer Mobilisierungen und gesellschaftlicher Demokratisierungsbestrebungen. Die geschlossene Gesellschaft wurde erst mit den Protesten der *Mapuche* ab 1997 aufgebrochen.

Entgegen der populären Bewegung, die auf die Demokratisierung einer als homogen gedachten, nationalen Gesellschaft abzielte, führen die *Mapuche* einen Kampf um Differenz, der sich gegen die beiden Ungerechtigkeitsdimensionen Ungleichheit und Missachtung richtet. Aus beiden Dimensionen bezieht der Konflikt seine gesellschaftliche Brisanz. Die sozio-ökonomische Forderung nach Landrückgaben bildet einen direkten Antagonismus zur Ausweitung des Forstmodells durch Forstkonzerne oder zur „Modernisierung“ des Landes durch Großprojekte. Damit ist diese sozio-ökonomische Konfliktdimension weder als einfache Verlängerung historischer Landkonflikte zu sehen noch auf sozialtechnologisch lösbare Armutprobleme zu verkürzen, sondern die *Mapuche* stellen die neoliberale Entwicklungslogik grundsätzlich in Frage. Dem hegemonialen Entwicklungsmo-

dell mit seinen spezifischen Macht-Wissens-Formen stellen die *Mapuche* eigene autonome Modelle entgegen, wie sie vor allem im Konzept der *identidades territoriales* zum Ausdruck gebracht werden.

Die von den *Mapuche* eingeforderte Anerkennung der Differenz geht an die Wurzeln der als homogen vorgestellten, chilenischen Identität, der das Idealbild des weißen, katholischen, europäisch-geprägten, männlichen, modernen Chilenen zu Grunde liegt. Sie ist nicht über einen einfachen „Mainstream-Multikulturalismus“ einzulösen, sondern nur über eine grundlegende Erneuerung des gesellschaftlichen Selbstverständnisses, in dessen Folge Chile ein plurinationaler Staat würde.²¹

In Chile sind sowohl die Umverteilung von gesellschaftlichen Reichtümern als auch die Umdefinition der Nation von oben, von der herrschenden Triade, verhindert worden, so dass die *Mapuche*-Bewegung nun von unten an der Umverteilung durch Landbesetzungen sowie der »Hybridisierung der Nation« arbeitet. Es stellt sich die Frage, ob die herrschenden Demokratisierungsblokaden aufgelöst werden können und wie sich der Kampf um Differenz entwickeln wird. Eine Neuaufgabe der Anerkennungspolitik der Regierung, die über die Beschlüsse von Nueva Imperial hinausgehen müsste, ist derzeit auf Grund der Interessen des hegemonialen Blocks äußerst unwahrscheinlich. Dazu würde die verfassungsmäßige Anerkennung als Volk, begrenzte Landumverteilungen (zumindest die Rückgabe der *títulos de merced*) und ein politisch-kultureller Autonomiestatus gehören. Da gerade auch die jetzige, sozialistisch geführte Regierung der *Concertación* weder vom neoliberalen Modell abgewichen ist noch die Anerkennungspolitik wieder aufgenommen hat, sind keine relevanten gesellschaftlichen Akteure in Sicht, die eine Modernisierung der chilenischen Gesellschaft hin zu einer sozial gerechten Gesellschaft und pluriethnischen Nation mit begrenzter Autonomie für die *Mapuche* vorantreiben könnten.

Stattdessen zeichnet sich ab, dass auch die jetzige Regierung darauf abzielt, die *Mapuche*-Bewegung zu zerschlagen oder zu kooptieren und die *Mapuche* in die hegemoniale Form der Entwicklung zu integrieren. Hierfür spricht auf der Herrschaftsseite die Neu-Definition der Indígena-Politik mit der Implementierung des von der chilenischen Regierung und der Interamerikanischen Entwicklungsbank (BID) durchgeführten Programms „Desarrollo integral de comunidades indígenas“. Anders als der Titel vermuten lässt, strebt es v.a. einen Umbau der bestehenden staatlichen Institutionen an. Das Programm ist im Februar 2001 von der BID genehmigt worden und hat einen Umfang von 133,4 Millionen US-Dollar. Zweifelsohne ist das Programm eine Reaktion auf die Mobilisierungen der *Mapuche* seit Ende 1997. Es zeichnet sich ab, dass es die bestehende Institutionalität, vor allem die Restbestände der Anerkennungspolitik wie die CONADI, aushebelt sowie neue Kontrollmechanismen und neoliberal orientierte Aktivierungsmechanismen einführt.²² Damit soll der Konflikt zumindest zeitweilig befriedet und die *Mapuche*, durchaus unter Berücksichtigung ihrer kulturellen Besonderheiten, in die neoliberale Marktlogik integriert werden.

Unklar ist, inwieweit die *Mapuche*-Bewegung sich den Kooptations- und Integrationsangeboten zu widersetzen und die Bindung zwischen Bewegung und *comunidades* zu stärken vermag. Nur ein erfolgreicher Widerstand gegenüber der Vereinnahmung und einem erneuten Transformismus kann die Demokratisierungsforderungen aufrechterhalten. Dann könnte die dauerhafte Missachtung ihres Kampfes um Differenz auch den von der Regierung unerwünschten Effekt der Radikalisierung haben. Noch zielen die Forderungen der *Mapuche* auf Anerkennung der Differenz in der chilenischen Gesellschaft. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich der Konflikt weiterentwickeln wird, wenn die chilenische Gesellschaft nachhaltig diese Anerkennung der Differenz verweigern und darüber hinaus die Repression gegen *Mapuche* verstärken wird. Dann wäre es durchaus möglich, dass sich der ethno-nationalistische Diskurs der Bewegung als Reaktion auf die erfahrene Verarmung, Missachtung und Repression verstärken wird.

Anmerkungen

- 1 Vgl. u.a. Alvarez / Dagnino / Escobar, *Cultures*; Salman, *Paradigms*.
- 2 Um nur einige zu nennen: Die Landlosenbewegungen in Brasilien und Paraguay, der indigene Aufstand in Chiapas vom 1. Januar 1994, die indigenen Revolten in Ecuador (1990, 1993 und 2000) sowie der Marsch der Tieflandvölker Boliviens nach La Paz (1992).
- 3 In Chile leben derzeit zirka 1 Million *Mapuche*, die vor allem im Süden Chiles (VIII., IX. und X. Region) und in Randvierteln der urbanen Zentren Temuco und Santiago leben. Eine historische Besonderheit ist, dass die *Mapuche* nicht von den Spaniern erobert werden konnten und erst 1883 von den Chilenen militärisch besiegt wurden.
- 4 Vgl. hierzu Laclau / Mouffe, *Hegemonie*, 167-175.
- 5 Schild, *Frauen*, 4-10.
- 6 Agacino, *Chile*, 81.
- 7 Bis 1998 sind 800 weitere Fälle anerkannt worden, was eine Gesamtzahl von 3.159 ergibt. Vgl. Letelier, *Menschenrechte*, 49.
- 8 Imbusch, *Mächte*, 40.
- 9 Abgesichert wird die neoliberale Hegemonie bis in die Gegenwart durch eine eingeschränkte Medienlandschaft, die nach Ende der Diktatur noch geschlossener geworden ist. So wurde Mitte der 90er Jahre der Print-Medienbereich von nur zwei politisch konservativen Konsortien kontrolliert: der Edwards-Gruppe mit den Zeitungen *Mercurio*, *La Segunda*, *Ultimas Noticias* und COPESA mit den Tageszeitungen *La Tercera*, *La Cuarta* und der Zeitschrift *Qué Pasa*.
- 10 Vgl. Moulian, *Chile*. Bei der expansiven Hegemonie handelt es sich um eine aktive Strategie zur Mobilisierung der Massen. Der Transformismus dagegen ist nach Gramsci eine defensive Strategie der Bourgeoisie in Krisenzeiten. Vgl. Gramsci, *Problem*, 78-79.
- 11 Die ärmsten 10% der Haushalte erzielten 1996 nur 1,4% des gesamtgesellschaftlichen Einkommens, während die reichsten 10% der Haushalte 41,3% erzielten. 5,7% der Gesamtbevölkerung leben in absoluter Armut, 17,5% in Armut. Die Armutszahlen für die *Mapuche* liegen mit 11,7 bzw. 26,7% weitaus höher.
- 12 Vgl. Agacino, *Chile*, 77-79.
- 13 Während die chilenische Volkswirtschaft 1995 eine positive Handelsbilanz vorweisen konnte (1,37 Mrd. US\$), mussten in den Folgejahren deutliche Defizite hingenommen werden: -1,09 Mrd. US-Dollar (1996), -1,29 Mrd. US-Dollar (1997) und -2,3 Mrd. US-Dollar (1998).
- 14 Vgl. Moulian, *Pinochet*, 23.
- 15 Vgl. Kaltmeier / Schwenken, *Störungen*, 8-24.

- 16 Die beiden Gerechtigkeitsdimensionen sind entlehnt von: Fraser, Gerechtigkeit. Sie sind als idealtypische Trennung zu verstehen.
- 17 Vgl. Fuchs, Kampf, 11.
- 18 Erstens nehmen die *Mapuche* einen historischen Bezug auf das Territorium, so wie es ihnen in Gesellschaftsverträgen mit den Spaniern (Vertrag von Quillín) und den Chilenen (*títulos de merced*) anerkannt worden war. Aus diesem historischen Blickwinkel wird die aktuelle Raumordnung als unmoralisch, als Betrug gesehen, denn die entsprechenden Gesellschaftsverträge wurden nicht eingehalten. Zweitens wendet sich die Neu-Definition gegen die symbolisch-administrative Raumordnung des chilenischen Staates, dessen Grenzziehungen in Regionen und *municipios* die Raumvorstellungen der *Mapuche* unberücksichtigt lassen und stellt der chilenischen Administration des ehemaligen Territoriums der *Mapuche* eine eigene Raumordnung entgegen. Drittens ist die symbolische Bedeutung des Raumes eine andere. In der Konzeption der *Mapuche* ist Land, *mapu*, sakral. Deshalb wenden sich die *Mapuche* gegen die bestehende Entwicklungslogik und deren Raumnutzungsmodell.
- 19 Vgl. zum Konzept der »*terrains of resistance*« Routledge, Geopolitics.
- 20 Ein ähnliches Konzept des »gehorchenden Befehls« hat Ceceña bei den Zapatistas in Chiapas herausgearbeitet. Vgl. Ceceña, Bedeutung, 33.
- 21 Wendepunkt in der Definition nationaler Identität in Lateinamerika hin zu einem Konzept einer pluriethnischen und multikulturellen Nation war die von den Sandinisten 1986 vorgenommene Verfassungsänderung, die der von indigenen und schwarzen Bevölkerungsgruppen besiedelten Atlantikküste einen Autonomiestatus im nicaraguanischen Staat gewährte. Andere lateinamerikanische Staaten wie Brasilien, Paraguay, Mexiko, Bolivien, Ecuador und Kolumbien folgten in den Jahren von Anfang bis Mitte der 1990er diesem Beispiel.
- 22 Vgl. BID, Chile.

Literaturverzeichnis

- Agacino, Rafael, Chile 25 Jahre danach – Von Licht und Schatten einer reifen Gegenrevolution, in: Kaltmeier, Olaf / Ramminger, Michael (Hrsg.), Links von Nord und Süd. Chilenisch-deutsche Ortsbestimmungen im Neoliberalismus, Münster 1999, 66-86.
- Alvarez, Sonia / Dagnino, Evelina / Escobar, Arturo, Cultures of Politics – Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements, Boulder 1998.
- BID: Chile. Desarrollo integral de comunidades indígenas. Operación N°1311/OC-CH, o.O. 2001.
- Ceceña, Ana Esther, Die veränderte Bedeutung von Sprache und Politik, in: Brand, Ulrich / Ceceña, Ana Esther (Hrsg.), Reflexionen einer Rebellion. »Chiapas« und ein anderes Politikverständnis, Münster 2000, 26-40.
- Fraser, Nancy, Die halbierte Gerechtigkeit. Gender Studies, Frankfurt a.M. 2001.
- Fuchs, Martin, Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien, Frankfurt a.M. 1999.
- Gramsci, Antonio, Das Problem der politischen Führung bei der Bildung und Entwicklung der Nation und des modernen Staates in Italien, in: Neubert, Harald (Hrsg.), Antonio Gramsci – vergessener Humanist? Eine Anthologie, Berlin 1991, 77-102.
- Imbusch, Peter, Die Mächte der Vergangenheit in den Herrschaftsstrukturen der Gegenwart: der Fall Chile, in: Lateinamerika-Analysen und Berichte. Bd.22, 1998, 36-58.
- Kaltmeier, Olaf / Schwenken, Helen, Störungen der Friedhofsruhe. Reorganisationsprozesse sozialer Bewegungen am Beispiel der Mapuche und Studierenden, in: PERIPHERIE 80, 20. Jg. (2000), 8-24.
- Laclau, Ernesto / Mouffe, Chantal, Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. 2. durchgesehene Aufl., Wien 2000.
- Letelier, Fabiola, Menschenrechte – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, in: Kaltmeier, Olaf / Ramminger, Michael (Hrsg.), Links von Nord und Süd. Chilenisch-deutsche Ortsbestimmungen im Neoliberalismus, Münster 1999, 45-56.
- Moulian, Tomás, Chile Actual. Anatomía de un mito, Santiago de Chile 1997.
- Moulian, Tomás, Pinochet ist gestorben, in: SOLIDARIDAD 199, 19.Jg. (1998), 22-23.

- Routledge, Paul, Critical geopolitics and terrains of resistance, in: *POLITICAL GEOGRAPHY*. 6/7, Vol.15 (1996), 516-519.
- Salman, Ton, Paradigms lost – An Paradigmen vorbei. Theoriebildung um städtische Organisationen und Bewegungen in Lateinamerika, in: *PERIPHERIE* 81/82 (2001), 116-137.
- Schild, Verónica, Wie Frauen im Namen von Frauen regiert werden. Chilenischer Feminismus in den 90er Jahren, in: *SOLIDARIDAD* 220/221, 23.Jg. (2002), 4-10.

CHARISMATISCHE PFINGSTKIRCHEN, CHARISMATIKER UND NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Ludger Weckel

In Berichten aus Lateinamerika, vor allem wenn sie von (basis-)kirchlichen MitarbeiterInnen kommen, gibt es immer wieder Klagen über Charismatiker, Sekten, Pfingstkirchen, Evangelikale usw. Diese gelten als konservativ bis reaktionär, viel wird häufig nicht über sie gesagt. Und sie sind ein globales Phänomen: In Asien, Afrika, Amerika und Europa gewinnen charismatische Bewegungen Anhänger sowie kirchlichen und politischen Einfluss. Aus diesem Anlass möchte ich drei Aspekte des Phänomens kurz beleuchten, nämlich erstens Entstehung und Entwicklung, zweitens bestimmte Charakteristika und schließlich drittens die Frage ihrer Attraktivität.

Das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte

Mit einer flapsigen Bemerkung könnte man sagen: Um das Jahr 1900 gab es mehrere Versuche des Heiligen Geistes, seine Position in der Welt – und vielleicht auch im Gefüge der Dreifaltigkeit – zu verbessern und seinen Einfluss zu stärken. So veranlasste z.B. eine katholische Ordensfrau namens Elena Guerra Papst Leo XIII. dazu, zum Jahrhundertwechsel ein päpstliches Lehrschreiben über den Heiligen Geist zu veröffentlichen, weil sie die Idee hatte, so die katholische Kirche zu erneuern. Und im Protestantismus gibt es eine ganze Reihe von Berichten über sog. Erweckungserfahrungen, vor allen Dingen aus Armenvierteln von Großstädten in den USA. Die wohl bekannteste geschah im Jahr 1906 in einem Haus in der Azusa-Street in Los Angeles, das mehrheitlich von AfroamerikanerInnen bewohnt wurde. Erzählt wird von mehreren jungen Leuten, die in einem Kreis ihre religiöse Erweckung durch den Heiligen Geist erlebten, der ihnen die sog. Geistesgaben wie Sprachengebet, prophetische Fähigkeiten und die Gabe zu Heilen verlieh.

Der aus der Erweckungserfahrung resultierende Enthusiasmus und das neue Selbstbewusstsein der afroamerikanischen Armen stieß in den etablierten Kirchen weder auf Verständnis noch Gegenliebe: Die „Pfingstler“ wurden aus den traditionellen Kirchen der Reformation (Anglikaner, Lutheraner, Reformierte) und den sog. Missionskirchen (Baptisten, Presbyterianer, Methodisten) verwiesen. Als Reaktion darauf gründeten sie ihre eigenen Gemeinschaften als kleine, eigenständige kirchliche Einheiten, eben nicht als hierarchisch organisierte Großkirchen. Die Pfingstkirchen haben sich zunächst in den USA und Lateinamerika, dann weltweit, in rasanter Geschwindigkeit ausgebreitet. Durch die jeweilige Eigenständigkeit entwickelten sich die Pfingstkirchen im Laufe der Jahre sehr unterschiedlich. Auch sind sie nicht im gesellschaftlichen Randbereich geblieben, sondern haben sich auch als attraktiv für sehr konservative, weiße Bevölkerungsteile erwiesen.

Deshalb zeigt sich heute ein sehr heterogenes Gesamtbild, das von konservativ – sogar militant reaktionär im Fall der Abtreibungsgegner in den USA und der Fernsehprediger – bis hin zu einigen befreiungstheologisch orientierten Pfingstkirchen reicht.

Über das gesamte letzte Jahrhundert ist die Zahl der Mitglieder der Pfingstkirchen kontinuierlich gewachsen. Neuere Zahlen für Brasilien besagen, dass die Mitgliederzahl jährlich um 7% steigt, d.h. 1980 waren es 2 Mio., 7 Mio. im Jahr 1991 und 18 Millionen im Jahr 2000. Dieser Erfolg der Pfingstkirchen blieb natürlich den traditionellen christlichen Kirchen nicht verborgen. Bis in die 50er Jahre betrieben diese eine völlige Abschottung und Ausgrenzung der Pfingstler, die zu „Sekten“ erklärt wurden, wobei nicht selten entweder der Zusatz „häretisch“ oder „evangelikal“ hinzugefügt wurde. In den 50er und 60er Jahren wechselten die traditionellen Kirchen ihren Kurs, auch auf Druck von charismatisch-erweckten Menschen, die sich nicht mehr aus ihrer Kirche herausdrängen lassen wollten. In den traditionellen Kirchen entstanden Bewegungen charismatischer Erneuerung.

Dass das Verhältnis zu den Charismatikern nicht immer spannungsfrei war, kann man bis heute im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland gut erkennen. Die „Geistliche Gemeinde-Erneuerung“ (GGE) hat ihre Leitlinien sehr apologetisch verfasst, d.h. sie hat es nötig, ihren Raum innerhalb der Kirche zu verteidigen. Es heißt dort, dass die GGE „Teil der verfassten evangelischen Kirche“ ist, sie deren „Geschichte bejaht“ und „die neuen geistlichen Erfahrungen grundsätzlich von den vorgegebenen Lehrüberlieferungen her“ interpretiert. „Die GGE versteht sich als Wegbereiterin einer Erweckung innerhalb der Kirche. Sie befindet sich darum in der unaufhebbaren Spannung zwischen dem Willen zur Integration in diese Kirche und der Notwendigkeit, als geistliche Provokation empfunden zu werden.“¹

Wesentlich unverkrampfter ging die römisch-katholische Kirche mit ihren Charismatikern um, als sie sie erst einmal für sich entdeckt hatte. Die ersten Wurzeln charismatischer Erneuerung in der katholischen Kirche lassen sich 1967 festmachen (Duquesne in Pittsburgh/USA), schon 1975 fand der I. Weltkongress der katholischen charismatischen Erneuerung statt, der von Papst Paul VI. eröffnet wurde. Erstaunlich ist die Geschwindigkeit, mit der sich die Charismatiker unter Katholiken weltweit verbreiten, und auch die Offenheit, mit der die Amtsinhaber der katholischen Kirche der charismatischen Erneuerung begegnen.² Was die geschichtliche Entwicklung betrifft, so sind Pfingstkirchen (Pentecostales) als kirchliche Neugründungen mit vielfältigen Ausprägungen und charismatische Erneuerungsbewegung in den traditionellen Kirchen zu unterscheiden, nicht aber voneinander zu trennen.

An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen

Die religiöse Praxis der vielfältigen charismatischen Gruppierungen ist sehr unterschiedlich. Es gibt aber einige gemeinsame Begriffe: Zentrales Ereignis ist die „Erweckung“ der Menschen durch den Heiligen Geist oder die sog. Geisttaufe. Man beruft sich dabei auf biblische Textstellen (z.B. Mt 3,16 par.; Apg 2,2ff.). Mit

dieser Geisttaufe werden „Gnadengaben“ (griech.: Charisma) verliehen, wie sie u.a. in einem für Charismatiker zentralen Text eines Paulusbriefes in der Bibel aufgezählt werden: „Es gibt verschiedene Gnadengaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen. Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt. Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen, dem anderen durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln, dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft, einem anderen – immer durch den gleichen Geist – die Gabe, Krankheiten zu heilen, einem anderen Wunderkräfte, einem anderen prophetisches Reden, einem anderen die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden, wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede, einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten.“ (1 Kor 12,4-10).

In charismatischen Versammlungen geht es um Wunder, prophetisches Reden, Zungenrede, Krankenheilung usw.³ Die Gabe des Geistes verlangt aber auch – dies ist ein sehr zentrales Moment – eine Umkehr im Alltag. Die „Frucht des geheiligten Lebens“, d.h. eine entsprechende Lebensführung, wird zum entscheidenden Kriterium dafür, ob jemand die Geistesgaben wirklich erhalten hat oder nicht. „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung...“ (Gal 5,22f.) Und die falschen Propheten erkennt man an ihren (schlechten) Früchten (Mt 7,15ff.).

Daraus resultiert auch ein spezifisches Verständnis eines geschwisterlichen Umgangs miteinander und ein entsprechendes Gemeinschaftsverständnis mit der Verantwortung füreinander. Für die charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der katholischen Kirche z.B. lässt sich feststellen, dass sie sich bewusst als offene „Bewegung“ versteht, sicherlich auch, um nicht mit dem Pfarrei- und Gemeindeverständnis der Kirche in Konflikt zu geraten. Deutlich scheint die Tendenz, dass es den Mitgliedern der charismatischen Bewegungen weniger um eine definierte Kirche als vielmehr um erlebte Gemeinschaft geht. Emotionale Nähe, Gemeinschaft, Verbindlichkeit der Beziehungen werden als wichtige Werte definiert und als Alternative zur Auflösung von Familien- und Nachbarschaftsstrukturen in modernen Gesellschaften angeboten. Hier wird an reale Bedürfnisse bzw. Defiziterfahrungen von Menschen angeknüpft. Nicht selten geschieht dann aber das, was in Religion häufig passiert: Die Mitmenschlichkeit bleibt auf der Strecke und das reale Bedürfnis nach Nähe und Verbindlichkeit wird in eine direkte Beziehung zum transzendenten Gott entmaterialisiert. Dann geht es auf der Ebene der religiösen Begründungen nur noch um die Beziehung des Einzelnen zu Gott, nicht mehr um die menschliche Gemeinschaft, das Volk Gottes unterwegs.

Angebote

Die Charismatiker betrachten sich als religiöse Bewegungen bzw. Menschen, deren Glaube sich im alltäglichen Leben zeigt. Trotzdem weisen sie in der Regel weit von sich, als religiöse Bewegung politische Ziele zu verfolgen. Für politisch links

sich orientierende Menschen tut sich hier ein Widerspruch auf, denn die Charismatiker wissen ihren gesellschaftspolitischen Einfluss sehr wohl zu nutzen. Den Umgang mit und die organisierte Präsenz im öffentlichen Raum (Medien, Politik) darf man in seiner Wirkung nicht unterschätzen. So betreiben Kirchen und charismatische Bewegungen weltweit nicht nur Zeitungen, Rundfunksender und Fernsehkanäle, sondern sind auch bekannt dafür, ihre Leute in einflussreiche Positionen zu bringen. So hat sich die Zahl der Abgeordneten aus Pfingstkirchen in Brasilien z.B. mit jeder Wahl systematisch erhöht.⁴

Gleichzeitig gibt es aber einige Faktoren, die Pfingstkirchen und charismatische Gemeinschaften gerade für Menschen in den Armenvierteln attraktiv machen.⁵ Erstens ist sicherlich attraktiv, dass Laien – nicht Priester – die Hauptrolle nicht nur in den Gemeinschaften, sondern auch in der Gottesbeziehung spielen. Ein direktes – geistbegabtes – „Gottesverhältnis“ kann Selbstbewusstsein fördern. Gleichzeitig führen aber die geringen (Ausbildungs-)Anforderungen an Verantwortliche z.B. in Pfingstkirchen dazu, dass manchmal Verständnis für Tradition, Geschichte und politische Prozesse fehlt. Zweitens macht die Bedeutung des Wortes und die „Mitsprachemöglichkeit“ in den Versammlungen ein attraktives Moment aus. Diejenigen, die sonst nie gehört werden, bekommen die Möglichkeit, sich auszudrücken und mit lauter Stimme Bedürfnisse und Hoffnungen auszusprechen. Gleichzeitig ist der Diskurs in den Versammlungen, auch der theologische, ganz eng an die Alltagserfahrungen der Menschen angebunden. Die in Kirchen oft zu findende Trennung zwischen profaner und sakraler Welt, zwischen Alltagsleben und Sonntagsgottesdienst ist aufgehoben. Drittens ist für viele die Hoffnung auf konkrete Veränderung im Leben entscheidend, denn die Geisttaufe fordert nicht nur sichtbare Konsequenzen, sondern verleiht nach Auffassung der Charismatiker auch die Kraft dazu. Eine Beobachtung in Lateinamerika ist, dass Frauen nicht selten die Hoffnung treibt, durch Glaubenserweckung ihrer Männer Alkoholmissbrauch und Gewalttätigkeiten zu verringern. Die Logik dieser Veränderungshoffnung führt dann aber nicht selten zu dem, was man die „Theologie der Prosperität“ nennt, jenen Diskurs, der Glück und Wohlergehen als Folge der Glaubenserweckung verspricht. Dieses korrespondiert damit, dass in Versammlungen immer wieder Menschen auftreten, die betonen, dass sich ihr Einkommen seit der Bekehrung vervielfacht habe. Viertens schließlich dürfte nicht selten die karitative Arbeit der Gemeinschaften für ihre Mitglieder wichtig sein, wenn Lebensmittel und Kleidung verteilt und eigene Schulen betrieben werden.

Charismatische Erneuerung und Befreiungstheologie

Innerhalb der katholischen Kirche in Lateinamerika kommt es immer wieder zu Konflikten zwischen befreiungstheologisch orientierter Arbeit und Charismatikern. Einige konservative Bischöfe fördern massiv die Charismatiker und spielen sie gegen diejenigen aus, die „immer noch politisch“ – sprich: befreiungstheologisch – arbeiten. Beide, Befreiungstheologie und charismatische Bewegung, sind ziemlich genau zur gleichen Zeit, nämlich in den 60er Jahren, erstmals als solche in Latein-

amerika in Erscheinung getreten. Man könnte angesichts des gleichen Alters, aber auch angesichts des „Aufwachsens“ im gleichen sozialen Kontext durchaus von sehr unterschiedlichen Geschwistern sprechen, wobei beide – auf unterschiedliche Weise – Antworten auf gesellschaftliche und theologische Fragen geben.

Angesichts der wachsenden Mitgliederzahlen weltweit, besonders aber in Lateinamerika, ist deutlich, dass die Charismatiker mit der individuellen Gottesbeziehung, der Aufhebung der Trennung von Alltag und Sonntag und mit der entsprechenden Ausgestaltung des sozialen Lebens in den letzten Jahren sehr erfolgreich Antworten auf gesellschaftliche Probleme (Krise des Kapitalismus, des Staates und der Kirchen) geben.

Angesichts des Erfolgs der Charismatiker kommt der brasilianische Soziologe Waldo César zu einer Bemerkung, die zu weiterem politischen und theologischen Nachdenken – gerade bei Linken und Befreiungstheologen - anregen sollte: „Keine andere religiöse Bewegung hat sich in so kurzer Zeit in solchem Ausmaß verbreitet, außer vielleicht das Christentum in seinem ersten Jahrhundert, als es sich über den ganzen mediterranen Raum ausdehnte, und der Islam in heutiger Zeit.“⁶ Waldo César vermutet in einer Hypothese, die es noch weiter zu untersuchen und zu belegen gilt, dass die erfolgreichen missionarischen Aktivitäten sowohl des Islam als auch der christlichen charismatischen Erneuerungsbewegung verschiedene gemeinsame Elemente aufweisen, wie z.B. eine besondere Aufmerksamkeit für die Vernachlässigten und Marginalisierten und die Aufhebung der Trennung von sakral und profan bzw. religiösem und politischem Raum. Sollte sich diese Vermutung als richtig herausstellen, wird uns die theologisch-politische Frage in Zukunft wesentlich expliziter – und anders – beschäftigen, als es die Befreiungstheologie in ihrer Art je herauszufordern vermocht hat.

Anmerkungen

- 1 Theologische Leitlinien der GGE, Punkt 7, in: Erstinformation zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung, <http://home.nikocity.de/Aschoff/gge/gge-nb/gge-aim.htm>.
- 2 Die charismatische Erneuerungsbewegung innerhalb der katholische Kirche ist weltweit sehr gut organisiert: vgl. www.rns-evangelizzazione.it/ccryellowpages.htm und www.iccrs.org/CCR%20worldwide.htm, wo auch Mitgliederzahlen – und deren aktuelle Steigerungsraten - katholischer Charismatiker in einzelnen Ländern und Kontinenten und Hinweise auf entsprechende Internetseiten zu finden sind. In den USA übernimmt die Diözese von San Francisco eine wichtige Koordinationsfunktion für katholische Charismatiker: www.sfspirit.com. In Deutschland, Österreich und Schweiz sind zentrale Internetseiten unter www.erneuerung.de (bzw. [at](http://www.erneuerung.at) oder [ch](http://www.erneuerung.ch)) eingerichtet.
- 3 Vgl. www.erneuerung.de. Oder mal „Geistesgaben“ in eine Internetsuchmaschine eingeben...
- 4 Vgl. Waldo César, *El mundo pentecostal brasileño*, in: *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* No. 22, abril – junio del 2001, 14-20 und *International Review of Mission* Vol. LXXXVII, No. 345.
- 5 Die Frage nach der Attraktivität ist sicherlich für andere Kontexte (Mittelstandsviertel oder Europa/USA) anders zu beantworten.
- 6 Waldo César, *El mundo pentecostal brasileño*, in: *Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* No. 22, abril – junio del 2001, 19.

WIDERSTAND WELTWEIT

Ansätze und Akteure

Olaf Kaltmeier

„Während die Arbeiter von internationaler Zusammenarbeit reden, haben die Kapitalisten sie verwirklicht.“¹ Dieser Satz des Imperialismus-Kritikers Hobson zu Beginn des 20. Jahrhunderts gilt auch heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch. Obwohl das kapitalistische Weltsystem jeden Winkel der Erde beherrscht, gibt es dialektisch zur globalisierten Herrschaft auch eine Globalisierung von Protest, von Widerstand. An dieser Stelle wird nicht auf die verschiedenen Formen sich globalisierenden Widerstands im einzelnen eingegangen, sondern aus dem Blickwinkel der Ditte-Welt-Bewegung werden theoretische Ansätze und zentrale Akteure beschrieben. Dabei geht es mir nicht primär um eine Chronik der Dritte-Welt-Bewegung, sondern um die Herausarbeitung des Zusammenhangs von Sozialen Bewegungen und Theorie im Kontext der Strukturpolitik des kapitalistischen Weltsystems. Mit welchen theoretischen Ansätzen erklären sich Soziale Bewegungen die soziale Wirklichkeit? Wo sehen sie Ansatzpunkte und Subjekte für Veränderung? Welche Aktionsformen wählen sie? Was sind ihre Aktionsräume?

In Bewegung – die 60er Jahre

Bereits neun Jahre nach der Gründung der BRD entstand 1957 die erste Ländersolidaritätsbewegung mit Algerien. Getragen aus dem internationalistisch orientierten Arbeitermilieu trat diese Bewegung für die Unterstützung des antikolonialen Befreiungskampfes der FLN ein. Motiviert war diese Bewegung vor allem von der moralischen Empörung angesichts der Menschenrechtsverletzungen in Algerien. Generell war die Bewegungslandschaft in der BRD jedoch in dieser Zeit durch die restaurative Phase der Wirtschaftswunderzeit und durch die Fixierung im Ost-West-Konflikt geprägt. Diese restaurative Phase wurde erst Ende der sechziger Jahre im weltweiten Kontext der ersten kapitalistischen Krise der Nachkriegszeit, dem Erstarken national-revolutionärer Befreiungsbewegungen in Afrika, Asien und Lateinamerika und zunehmender Proteste auch in den Zentren aufgebrochen. In fast allen entwickelten kapitalistischen Ländern geriet die Hegemonie des konservativen Blocks ins Wanken. In den peripheren Ländern verstärkte sich die sozialrevolutionäre Linie, zum Teil mit deutlichen Abgrenzungen vom sowjetischen Modell. China versuchte durch die Kulturrevolution einen spezifisch chinesischen Weg zum Sozialismus zu beschreiten, während die kubanische Revolution sich mit dem sog. „Tropischen Marxismus“ konsolidierte, die sozialistische Volksrepublik Vietnam aufgebaut wurde, der Pan-arabische Sozialismus sich formierte und die Bewegung der Blockfreien eine dritte Macht jenseits des Systemkonfliktes zu begründen schien. Von den Bischofskonferenzen in Medellín (1968) und Puebla ausgehend entstand mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Rücken die Theologie der Befreiung mit der Option für die Armen.

In der BRD entwickelte sich ab Ende der sechziger Jahre auf der Basis der Vietnam-Solidaritätsbewegung und der „Ostermärsche“ der Friedensbewegung die „außerparlamentarische Opposition“ der 68er, in der der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS) eine maßgebliche Rolle spielte. Der antikapitalistische und antiimperialistische Kampf gewann an Stärke – und verlagerte sich auf die Straße. Neben diesen konfrontativen Aktionsformen fand auch eine intensive theoretische Auseinandersetzung sowohl um die Verhältnisse in der BRD, hier vor allem die Aufarbeitung des NS-Faschismus und die Reform des Hochschulwesens, als auch um die Fragen von Kolonialismus, Imperialismus sowie Entwicklung / Unterentwicklung statt. Theoretisches Instrumentarium der Solidaritätsbewegung als auch der verschiedenen Befreiungsbewegungen im Trikont waren bis in die 1980er Jahre hinein die unter dem Oberbegriff „Dependenztheorien“ zusammengefassten Ansätze. Diese reichten von bürgerlichen, strukturalistischen Theorien der importsubstituierenden Industrialisierung bis hin zu marxistisch bzw. anti-imperialistisch inspirierten Positionen. Gemeinsam ist ihnen allerdings die Thematisierung internationaler, struktureller Abhängigkeits- und Ungerechtigkeitsstrukturen, womit sie den Kontrapunkt zu der von den kapitalistischen Zentren vertretenen Modernisierungstheorie, die die vermeintliche „Unterentwicklung“ als Grund für Armut ausmachte, bildeten. Und sie brachte in der „Dritte-Welt“-Bewegung so unterschiedliche Aktionsformen wie den Fairen Handel zur Verbesserung der Preisstrukturen auf dem Weltmarkt an dem einen Pol und den anti-imperialistischen bewaffneten Kampf nach dem Vorbild der Stadtguerilla in den Zentren an dem anderen Pol hervor.

Niedergang

Doch auf das Anwachsen systemoppositioneller Kräfte ließ die Reaktion nicht lange warten. In den 70er Jahren kündigte sich das Ende der revolutionären Hoffnung mit einer neoliberalen Globalisierungsoffensive des Kapitals und einer staatlichen Repressionswelle an, in deren Kontext radikale, systemoppositionelle Bewegungen gebrochen und alternative Modelle durch Militärgewalt zerschlagen wurden. In den 1980er Jahren kamen im Trikont Militärdiktaturen oder autoritäre Regime an die Macht, während in den Zentren neoliberal orientierte, konservative Regierungen die Staatsführung übernahmen. Symbolisiert ist diese Situation in der Geschichte Chiles, als die Militärs mit Unterstützung der USA dem von Salvador Allende und der *Unidad Popular* beschrittenen „demokratischen Weg zum Sozialismus“ ein blutiges Ende setzten, eine 17-jährige Militärdiktatur einrichteten und Ökonomie und Gesellschaft in ein neoliberales Experimentierfeld verwandelten.

In Reaktion auf den Putsch in Chile formierte sich in der BRD eine breite Solidaritätsbewegung, die von dem Schrecken und der Empörung angesichts der brutalen Menschenrechtsverletzungen in Chile geprägt war. Ab Mitte der 1970er Jahre kam es zu einer länderspezifischen Ausdifferenzierung der „Dritte-Welt“-Bewegung, die bis weit in die 1980er Jahre hinein Geltung haben sollte. Der ANC in Südafrika, der Ujamaa-Sozialismus in Tansania, die FSLN in Nicaragua und die

FMLN in El Salvador, um nur einige zu nennen, bildeten feste Bezugspunkte für die Solidaritätsarbeit. Die Bewegungen ab Mitte der 70er Jahre waren von der Ungleichzeitigkeit geprägt, da sie auf nationale Veränderung abzielten, während gleichzeitig auf weltweiter Ebene ein neoliberaler Paradigmenwechsel stattfand, der nationale Sonderwege zunehmend verunmöglichte, und vor allem auch in Lateinamerika der Scheideweg zwischen sozialer Revolution und kapitalistischer Erneuerung zu Gunsten der letzteren entschieden war. Dies wirkte sich auch in der „Dritte-Welt“-Bewegung aus. Anders als in der Aufbruchstimmung Ende der 1960er Jahre nahm sie immer stärker reaktive Züge an: gegen eine US-Intervention in Zentralamerika, gegen das Apartheids-Regime, gegen Folter und Diktatur in Chile, Argentinien, Kurdistan oder der Türkei. Zudem wurde die Situation in der BRD z.T. als noch unveränderbarer denn in den Ländern des Trikonts erlebt. Ab den 1970er Jahren, nach dem Ersticken der 68er-Proteste, die eine tiefgreifende gesellschaftliche Veränderung anvisierten, war eine tendenzielle identifikatorische Bezugnahme auf Befreiungsbewegungen im Süden festzustellen. Gesellschaftsveränderung in der eigenen Gesellschaft der BRD wurde als unrealisierbar erfahren und stattdessen wurden die persönlichen „revolutionären Träume“ auf die Bewegungen im Süden projiziert.

Dennoch war die „Dritte-Welt“-Bewegung v.a. auch in Fragen der Öffentlichkeitsarbeit und der Publikation von Bewegungs-Zeitschriften aktiv. Eine politische Zusammenarbeit nicht parteigebundener Gruppen gab es ab 1977 im BUKO, dem Bundeskongress entwicklungspolitischer Aktionsgruppen. Bei punktuellen Anlässen, wie z.B. bei dem in den 1980er Jahren bestimmenden Thema der Verschuldung und der Rolle der internationalen Organisationen wie IWF und Weltbank, konnte die Bewegung erhebliche Mobilisierungskraft entwickeln, war aber ansonsten durch eine große Autonomie der Einzelgruppen gekennzeichnet.

Die Durststrecke der 90er

Als 1989 die Sowjetunion und mit ihr der gesamte sozialistische Block einschließlich der an ihm angelehnten Entwicklungsstaaten kollabierte, wurde die seit Ende des 2. Weltkrieges bestehende binäre Codierung in Ost und West, kommunistisch und kapitalistisch aufgelöst. Ideologisch setzte weltweit eine Neu-Codierung ein, in deren hegemonialer Form der neoliberale Kapitalismus als Endpunkt der allgemehnhistorischen Entwicklung interpretiert wurde. Für die „Dritte Welt“-Bewegung bedeutete dies zweierlei. Zum einen war von nun an generell jede systemoppositionelle Bewegung per se diskreditiert, war die Geschichte laut des Philosophen Fukuyama doch im Stadium des globalen Neoliberalismus zu ihrem Ende gelangt, oder in den Worten Margaret Thatchers: „There is no alternative!“ (TINA). Zum anderen brachen die Bündnispartner weg, führten doch auch im Trikont viele der vormals unterstützten demokratischen Kräfte nach Ende der Diktaturen an der Regierungsmacht die gleiche neoliberale Politik fort. Theoretisch verschwanden kritische Begriffe wie Ausbeutung, Herrschaft, Selbstbestimmung in der Versenkung. Gesellschaftliche Großtheorien wurden aufgegeben. Mit der Erklärung des

Endes der „Dritten Welt“ wurde auch das Ende der großen (Gesellschafts-) Theorien eingeläutet.² Der Großteil der verbliebenen „Dritte-Welt“-Bewegung beschränkte sich auf pragmatische Politik. Statt an Systemalternativen zu arbeiten, begnügte man sich mit Realpolitik in den bestehenden Verhältnissen. Lobbying, runde Tische mit Politik und Wirtschaft und massenmedial aufbereitete Kampagnen wurden zu den zentralen Aktionsformen.

Kaffee, Bananen, Schrimps, Blumen, Teppiche, T-Shirts, Fußbälle, Edelsteine ... wohl nicht ein Produkt des Südens, welches nicht der Kampagnenlogik unterworfen war. Dabei unterliegt die auf Öffentlichkeit zielende Kampagnen- und Lobbyarbeit jedoch gerade den disziplinierenden Regeln der herrschenden Öffentlichkeit, was bedeutet, dass bereits zuvor die Schere im eigenen Kopf existiert: Man muss sich ja konsensbereit, dialog- und damit politikfähig zeigen. Wenn nicht, würde die Finanzierung über die EU-Fördertöpfe und Stiftungen gestrichen und auch an die Öffentlichkeit, verstanden als bürgerliche Medienlandschaft, würde die Kampagne nicht dringen. Somit wird an die AdressatInnen der Kampagne oftmals nur signalisiert: Ist das Siegel oder Zertifikat für ökologische und soziale Unbedenklichkeit erst einmal ausgestellt, kann munter weiter konsumiert werden, ohne dass die zugrunde liegenden Vergesellschaftungsverhältnisse auch nur im geringsten angerührt werden.

Zudem wurden mögliche ernst zu nehmende Akteure in den Ländern der „Dritten Welt“ in die passive Opferrolle auf Werbeplakaten gedrängt und mögliche soziale Akteure der beteiligten Basisgruppen auf funktionelle UnterschriftensammlerInnen reduziert – anstatt Empowerment der Politik von unten zu betreiben! Andere Teile der „Dritte-Welt“-Bewegung wandten sich hoffnungsvoll dem durch die Rio-Konferenz initiierten Agenda-Prozess zu und mussten erkennen, dass Themen weltweiter sozialer Gerechtigkeit von den konsensorientierten Runden Tischen überrollt wurden.

Die zentralen Begriffe Verständigung, Kommunikation, Aufklärung, die diesen Ansätzen inhärent sind, wurden von dem Sozialphilosophen Jürgen Habermas in der „Theorie des kommunikativen Handelns“ ausgearbeitet.³ Neben Formen instrumenteller und strategischer Kommunikation hält Habermas hier eine rational begründete, verständigungsorientierte Kommunikation für möglich, soweit bestimmte demokratische Bedingungen gegeben sind. Mit der „Kraft des besseren Arguments“ kann so Einigung und Konsens hergestellt und letztlich gesellschaftlicher Fortschritt vorangetrieben werden.

Die Teile der „Dritte-Welt“-Bewegung, die es ablehnten, sich in den gesellschaftlichen Verhältnissen der 1990er Jahre einzurichten, waren in die Defensive gedrängt. Es gelang ihnen nicht, den weitreichenden Konsens breiter Bevölkerungsschichten mit dem neoliberalen Modell aufzubrechen. Die Hoffnung, dass mit dem Kollaps des Staatssozialismus der Weg für libertäre Formen des Sozialismus frei wäre, hat sich als Sackgasse erwiesen. Vielmehr gerieten mit dem Fall der Sowjetunion auch andere sozialdemokratische, sozialistische, anarchistische und links-christliche Ansätze in den Strudel einer tiefen Legitimationskrise. In die Ni-

schen von Subkulturen abgedrängt, konzentriert sich diese Strömung darauf, die subtilen Macht und Herrschaftsverhältnisse herauszuarbeiten. Theoretischer Bezugspunkt waren hier vor allem die Arbeiten des französischen Philosophen Michel Foucault, der angesichts der Niederlage der französischen Linken nach 1968 eine Machttheorie erarbeitete, die jenseits von den manifesten Strukturen von (Staats-) Macht den Blick auf die untergründige Mikrophysik der Macht lenkte.

Protest und Aufbruch

Ende der 90er Jahre hatte die triumphalistische Phase des Neoliberalismus ein Ende. Die Schere zwischen Arm und Reich klappt immer weiter auseinander und führt dazu, dass Individuen, Stadtviertel, Dörfer und ganze Regionen von den globalen Wirtschafts- und Informationsflüssen zwangsabgekoppelt werden. Parallel dazu wird deutlich, dass das alte Nord-Süd-Schema nicht mehr greift, denn die Demarkationslinie von Armut und Reichtum, Exklusion und Inklusion, verläuft nicht mehr allein zwischen dem geographischen Norden und Süden, sondern es gibt den Süden auch im Norden und den Norden auch im Süden. Damit hat der Begriff Internationalismus, der semantisch auf eine Beziehung zwischen Nationen verweist, zunehmend keinen Sinn mehr. Auch das geographisch verstandene Konzept der „Dritten-Welt“ ist mit all seinen Generalisierungen problematisch. Dennoch haben sich Begriffe wie transnationale oder globale Solidarität bisher nicht durchsetzen können. In der Praxis jedoch haben Teile der „Dritte-Welt“-Bewegung in der Mitte der 1990er den Schluss gezogen, dass neue Bündnisse mit anderen Bewegungen auf lokaler Ebene geknüpft werden müssen – hierzu gehört v.a. die anti-rassistische und anti-faschistische Arbeit, aber auch Verbindungen zur Anti-AKW-Bewegung. Umgekehrt haben aber auch diese anderen Bewegungen aufgenommen, dass sich Verelendung, aber auch Reichtum globalisiert haben. So liegt die Dialektik der globalisierten Herrschaftsstrukturen in der Möglichkeit weltweiter Widerständigkeiten. Das soll aber keineswegs bedeuten, dass sich aus den strukturellen Bedingungen direkt eine globale Widerstandsbewegung ableiten ließe. Soziale Bewegungen, und erst recht globale, fallen genauso wenig vom Himmel wie gemeinsame Interessen, sie müssen von den unzähligen unterschiedlichen sozialen Akteuren konstruiert werden.

Dabei ist keine länderspezifische Solidarität auf der Einbahnstraße von Nord nach Süd und noch weniger eine an Runden Tischen mit WirtschaftsvertreterInnen konzipierte Plakatreihe für verträglichen Konsum gefragt, sondern eine Globalisierung von unten, von sozialen Bewegungen und systemoppositionellen Gruppen weltweit. Zu diesem Konstruktionsprozess gehört sicherlich auch das Bewusstsein einer gemeinsamen Identität, einer geteilten Erfahrungswelt, wobei vor allem der zunehmende Autonomieverlust, von der von transnationalen Konzernen gesteuerten Wirtschaft über staatliche Repression bis hin zur Patentierung und Manipulation menschlichen, tierischen und pflanzlichen Genmaterials, weltweit spürbar ist. Die Anti-Globalisierungsproteste in Seattle, Prag, Davos, Göteborg, Genua sind trotz – oder gerade wegen – ihrer Heterogenität wesentliche

Ansatzpunkte, gemeinsame Erfahrungen zu produzieren, die über globale Netzwerke wie ATTAC, dem Netzwerk zur demokratischen Kontrolle der Finanzmärkte, oder PGA (Peoples Global Action) samt deren und anderer Internetforen wie z.B. Indymedia vertieft werden können. Aber noch ist festzuhalten, dass diese Proteste reaktiv sind, d.h. auf Großevents der herrschenden Elite antworten, wobei die Gefahr besteht, dass sie sich auf das reine Gipfel-Hopping reduzieren. Die harten Repressionen von Göteborg und Genua zeigen zudem überdeutlich, dass erfolgreich mobilisierende Bewegungen bereits im Ansatz kriminalisiert und unter Aussetzung der Grundrechte bekämpft werden.

Aufgeweckt und inspiriert durch die ersten Keime globalen Protests entwickelten linke Intellektuelle theoretische Ansätze, die eine Verstärkung des (globalen) Protests prognostizieren. An dieser Stelle sollen folgende drei Ansätze vorgestellt werden: Immanuel Wallersteins Utopistik im Kontext des Weltsystemansatzes, Manuel Castells „Macht der Identität“ in der Netzwerkgesellschaft und Michael Hardt und Antonio Negris „Multitude“ im „Empire“. Gemein ist diesen Ansätzen erstens die Prognostizierung einer zunehmenden Konflikthaftigkeit im Kontext neoliberaler Globalisierung und zweitens die Einbettung in übergreifende Gesellschaftstheorien. Entgegen vielen Theorieansätzen in den 1990ern, die postmodern das Fragmentarische, das Ende der Dritten Welt feierten und vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sahen, versuchen sie, die Totalität ins Blickfeld zu rücken. Und drittens richten sie ihren Blick dabei wieder ausdrücklich auf die Akteure.

Utopistik im Weltsystem

Immanuel Wallerstein ist der Begründer des sog. Weltsystemansatzes, einer Fortführung der Dependenz-Theorie. Er geht davon aus, dass sich im »langen 16. Jahrhundert« eine kapitalistische Weltwirtschaft herausbildete, die sich zunehmend alle anderen Systeme einverleibte und so zum kapitalistischen Weltsystem wurde. Dieses Weltsystem, das keinen Platz für andere, alternative Systeme lässt, ist von Kommodifizierung – der Verwandlung aller Dinge in Waren – geprägt. Es zeichnet sich durch eine globale räumliche Arbeitsteilung in Zentrum, Peripherie und Semi-Peripherie aus. Die Aufteilung lässt sich als Stehaufmännchen darstellen – zwar sind Auf- und Abstiege im System möglich (Spaniens Abstieg und Englands und Hollands Aufstieg im 17. Jahrhundert, der Aufstieg der USA im 20. Jahrhundert, etc.) – doch das Gesamtsystem bleibt stabil. Kurzum: Wallerstein betont die Stabilität des kapitalistischen Weltsystems. Akteure, die für Veränderung eintreten, werden durch die Ordnung des Gesamtsystems neutralisiert. Dies gilt für nationale Befreiungsbewegungen ebenso wie für die französische und die russische Revolution. Damit war Wallerstein immer ein Theoretiker, der die strukturelle Stabilität und die Quasi-Immunität des kapitalistischen Weltsystems gegenüber grundlegenden Veränderungen herausstrich. Für Protest, Revolution, Umsturz gab es in hier keinen Platz. Wallerstein sieht das kapitalistische Weltsystem als strukturellen ZeitRaum, dessen Grundelemente – wie die Aufteilung in Zentrum, Peripherie und Semiperipherie – als schon fast ewige Grundwahrheiten von sehr langer Dauer sind.

Umso erstaunlicher ist es, dass Wallerstein 1998 ein 100-seitiges Büchlein veröffentlichte, in dem er konstatiert, dass das seit 500 Jahren bestehende kapitalistische Weltssystem jetzt seinem Ende zugeht. Wir befinden uns in einer Zeit des Übergangs zu einem neuen, noch nicht bekannten System oder Komplex von Systemen. Und – so Wallerstein weiter – gerade weil jetzt die Systemkräfte nicht mehr voll wirken, besteht für kritische Akteure die Möglichkeit, einzugreifen und zu gestalten. Wallerstein geht von der Annahme aus, „dass dann, wenn Systeme funktionieren, der strukturelle Determinismus mehr Gewicht hat als der freie Wille des Individuums und der Gruppe. Aber in Zeiten des Übergangs und der Krise wird der Faktor des freien Willens zentral“⁴⁴ Aktuell hält Wallerstein also den vormalig nur rein hypothetisch angeführten ZeitRaum des Übergangs⁵ für angebrochen. Jetzt ist der Kairos zum moralisch-politischen Handeln.

Woran macht Wallerstein nun den Anfang vom Ende des kapitalistischen Welt-systems fest? Er geht davon aus, dass global die Möglichkeit, Profite zu realisieren, durch den weltweiten tendenziellen Anstieg der Ausgaben für Löhne, Materialkosten und Umweltschutz eingeschränkt wurde. Parallel zu dieser Verwertungskrise ergibt sich eine Krise des Staates. Der Kapitalismus braucht jedoch starke Staaten: Sie sorgen dafür, dass es keine relativen Monopole gibt, sie vermitteln finanzielle Transfers (staatliche Nachfrage) und sie tragen die von den Unternehmen externalisierten Kosten (Infrastruktur, Entsorgung, Beseitigung von Umweltschäden). Deshalb konstatiert Wallerstein einen Legitimationsverlust staatlicher Politik. Die reformistische Politik liberaler Staaten, worunter er die soziale Marktwirtschaft und Modelle nationaler Entwicklung in der Dritten Welt ebenso fasst wie das sowjetische Modell, sind diskreditiert. Denn sie haben es nicht geschafft, soziale Polarisierung zu beseitigen. Der Legitimationsverlust der Staaten breitet sich zu einer tiefgreifenden ideologischen Krise aus, die durch die ehemals etablierten, reformistischen Bewegungen nicht mehr kanalisiert werden kann.

Es kommt zu einer zentrifugalen Bewegung, die die kapitalistische Ordnung ins Wanken bringt. In folgenden Punkten sieht Wallerstein Anhaltspunkte für diese Eruption zentrifugaler Kräfte: Erstens konstatiert er die Delegitimierung der Fortschrittsideologie. War zuvor die Vorstellung einer weltweit progressiven Kapitalakkumulation im Kontext eines Modells allgemeinen gesellschaftlichen Fortschritts und Entwicklung Garant für weltweite Stabilität, so verläuft der Vertrauensverlust in die Konzepte von Fortschritt und Entwicklung parallel zur Heraufkunft „fundamentalistischer Bewegungen“, die die westliche Moderne und das kapitalistische Ethos von Grund auf ablehnen. Zweitens sieht Wallerstein in der immer weiteren Verbreitung immer effektiverer Waffen – zum Teil in den Händen von nicht-staatlichen Gruppen – ein noch größeres Potential der Desintegration. Denn auch kleinere Staaten oder nicht-staatliche Gruppen, wie das Al-Qaeda Netzwerk oder die Aum-Sekte, können selbst Super-Mächte herausfordern und bedrohen. Drittens sind die individuellen Formen von Migration in die Zentren immer weiter zunehmender und immer unkontrollierbarer Zündstoff für ethnische Konflikte, die immer weniger in nationalstaatlichen Grenzen lösbar sind.

Für das Ende des kapitalistischen Weltsystems macht Wallerstein allerdings keinen zentralen Widerspruch, wie den von Arbeit und Kapital, oder einen zentralen Akteur, wie die Arbeiterklasse, aus, sondern er argumentiert systemisch. Das Weltsystem schafft es nicht mehr, sich durch Krisen zu erneuern – wie in der Vergangenheit –, sondern jetzt gerät das System ins Schwanken, kann seine Ordnung nicht aufrechterhalten und verfällt ins Chaos. Wallerstein ist überzeugt, dass sich das oder die neuen Systeme nicht gewaltlos etablieren werden. Apokalyptisch schreibt er, die 50 jährige Übergangsphase werde eine „Periode der »Hölle auf Erden«. Wir werden keine einfache, entspannte politische Debatte erleben, keine freundliche Diskussion unter Chorknaben. Es wird einen Kampf auf Leben und Tod geben. Denn es geht darum, die Grundlagen für das historische System der nächsten 500 Jahre zu legen.“⁶

Die Privilegierten des jetzigen Systems werden mit Repression reagieren, oder versuchen Konflikte zu befrieden. Wie aber reagieren die Unterdrückten? Bei ihnen handelt es sich um eine sehr heterogene und amorphe Gruppe, die unterschiedliche Aktionsformen wählt, die von der offenen Gewalt über parlamentarische Kämpfe bis hin zur Arbeit von kritischen Intellektuellen reicht. Etwas vage proklamiert Wallerstein, dass hier eine Regenbogen-Koalition⁷ von Nöten sei, ohne auszuführen, wie, auf welcher Grundlage und in welchen Räumen diese sich etablieren könnte. Was am Ende der Übergangsphase steht – ein erneutes Herrschaftsmodell oder eine bessere Gesellschaft – ist für Wallerstein ein offener Prozess.

Widerstandsidentitäten in der Netzwerkgesellschaft

Der spanischstämmige und in den USA lehrende Soziologe Manuel Castells legte mit dem dreibändigen Werk „Das Informationszeitalter. Ökonomie, Gesellschaft und Kultur“ eine umfassende, globale Gesellschaftstheorie vor. Castells geht vor allem seit den 1990er Jahren von einem grundlegenden Wandel der Weltwirtschaft aus. Seine zentrale These ist, dass Produktivitätssteigerungen immer stärker von der Anwendung von Wissenschaft und Technologie abhängen – kurz: Wissen und Information werden zur zentralen Ressource. In den kapitalistischen Gesellschaften ist ein Trend von der materiellen Produktion zu informationsverarbeitenden Tätigkeiten festzustellen. Damit kommt es zu einer Veränderung des Produktionsprozesses. Von der fordistischen Massenproduktion standardisierter Güter in großen Fabrikhallen ist ein Wechsel zur flexiblen Produktion in Netzwerken festzustellen. Und so ist auch „Netzwerkgesellschaft“ der konzeptuelle Rahmen für Castells Zeitanalyse. Die Netzwerkgesellschaft zeichnet sich durch folgende Kriterien aus: netzwerkartige Organisationsform; flexibilisierte und individualisierte Arbeitsverhältnisse; eine virtuelle Kultur; Raum als Fluss und Zeit als zeitlose Zeit sowie Globalisierung. Dadurch werden die Institutionen des Industriezeitalters, v.a. die Nationalstaaten, übergangen – sie unterliegen einem weitreichenden Legitimationsverlust. Die neue Weltwirtschaft ist globalisiert und nationale Märkte sind entgrenzt, der globale Raum ist der Aktionsraum für ökonomische Aktivitäten. Diese Veränderungen in der Weltwirtschaft stehen für Castells im Zusam-

menhang mit der technologischen Revolution, die mit den Informationstechnologien eingeleitet wurde. Deshalb charakterisiert er diese neue globalisierte Ökonomie auf Grund des vorherrschenden technologischen Paradigmas als Informationsökonomie: Dem Industriezeitalter folgt das Informationszeitalter.

Für diese neuen Netzwerkgesellschaften im Informationszeitalter lässt sich ein Niedergang alter Bewegungen und Artikulationsformen von Protest, wie v.a. die Gewerkschaften und die Arbeiterbewegung, ausmachen, während gleichzeitig neue Formen anti-systemischen Protests entstehen. Dies wird von Castells im zweiten Band, *The Power of Identity*, thematisiert. Castells empirischer Ansatzpunkt ist, dass es in diesem Kontext starke Ausdrücke kollektiver Identitäten gibt. Diese fordern auf der Grundlage ihrer lokalen Bedeutungszusammenhänge die Globalisierung heraus und versuchen ihr Leben und ihre Umwelt selbst zu kontrollieren. Andererseits befinden sich die Identitäten des Industriezeitalters, wie v.a. die Arbeiteridentität mit ihrer Organisationsform der Gewerkschaft und die Parteien, in der Krise. Er geht davon aus, dass die neue Grundlage der Macht in der Kontrolle über die Informationscodes, die Bilder liegt. Deshalb sind Identitäten, die alternative Codes und Bilder liefern, bereits widerständig. Es geht um die kulturellen Codes von Gesellschaft und um die Köpfe der Menschen.

Castells wendet sich gegen jeden Primordialismus – Identitäten sind nicht naturgegeben, sondern soziale Konstrukte. Castells unterscheidet drei Typen von Identitätsbildung. Legitimierende Identität nennt er solche Formen, die von den herrschenden Institutionen eingeführt werden, um ihre Herrschaft zu rationalisieren. Sie bringen eine Zivilgesellschaft im Sinne Gramscis hervor, d.h. einen Verteidigungswall zur ideologischen Absicherung des Systems. Anders dagegen die Widerstandsidentitäten. Sie werden von durch die herrschende Logik ausgeschlossenen Akuteren gebildet – oft durch Differenz von und in Opposition zu den herrschenden Institutionen. Widerstandsidentitäten führen zur Bildung von Gemeinschaften. Sie betreiben „the exclusion of the excluder by the excluded“⁴⁸. Dies funktioniert durch eine Essentialisierung der Grenzen (historisch, geographisch, biologisch), um dann die Wertehierarchie umzukehren, d.h. aus der Diskriminierung der Schwarzen wird der Slogan „Black is beautiful“. Dies führt wiederum zu einer Verstärkung der Grenzziehung.

Als dritte Identitätsform führt Castells die Projekt-Identität an. Projektidentitäten begnügen sich weder mit der Legitimierung der bestehenden Gesellschaft noch mit dem Rückzug in Gemeinschaften, sondern sie streben ein anderes Gesellschaftsmodell an. Auf der Basis des bestehenden kulturellen Materials entwickeln soziale Akteure eine neue Identität, die ihre Position in der Gesellschaft neu definiert und die Gesellschaft als ganze transformiert. Alle Identitätstypen tragen in gewisser Weise zur Veränderung der bestehenden Gesellschaft bei, doch allein Projektidentitäten vermögen grundlegende Transformationen in Gang zu setzen..

Aktuell ist ein Anstieg von Widerstandsidentitäten festzustellen, während legitimierende Identitäten im Rahmen des Bedeutungsverlustes des Nationalstaates in die Krise geraten. „Under such conditions, civil society shrinks and disarticulates

because there is no longer continuity between the logic of powermaking in the global network and the logic of association and representation in specific societies and cultures.”⁹ Die Grundlage, der Klassenkompromiss zwischen Kapital und Arbeit, ist den Institutionen der Zivilgesellschaften der nationalen Wohlfahrtsstaaten entzogen. Die Auflösung dieser Identitäten bedeutet letztlich eine Auflösung dieser Gesellschaften als Sinnproduzenten. Sinn wird nicht mehr in Nationalstaaten produziert. Diejenigen, die sich dennoch nicht in die globalen Ströme oder einen radikalen Individualismus stürzen, versuchen Sinn lokal zu produzieren. Neue Identitäten auf der Basis lokaler kultureller Muster gewinnen an Kraft.

Widerstandsidentitäten können in zweierlei Richtung ausschlagen: Erstens können sie die Form von Bewegungen annehmen, die traditionelle Werte wie Gott, Nation und die Familie verteidigen. Sie nehmen dann oftmals reaktionäre Züge an. Zweitens können sich Widerstandsidentitäten an bereits bestehende proaktive Bewegungen wie Feminismus oder Ökologiebewegung anschließen, die ihre Autonomie in kommunitären Räumen verteidigen. Damit bekommt aber Identitätsbildung eine herausragende Bedeutung in der Netzwerkgesellschaft.

Doch widerstehen diese Identitäten zunächst einmal – sie treten aber kaum in Kommunikation miteinander und mit anderen Akteuren. Deshalb geht es darum, dass aus diesen Widerstandsidentitäten Projektidentitäten werden, die ein gemeinsames politisches Projekt teilen und Gesellschaft bilden. Die legitimierenden Identitäten hält Castells gegenwärtig für nicht in der Lage, Projektidentitäten auszubilden. Seiner Meinung nach ist es möglich, dass aus diesen Widerstandsidentitäten Projektidentitäten erwachsen, was die wichtigste Quelle für sozialen Wandel darstellt. Aber es handelt sich um keine historische Notwendigkeit. Auch wäre eine fundamentalistische Schließung oder die Veränderung in Interessengruppen (rackets) möglich. Spannend ist die Frage, inwieweit sich die kommunalen Widerstandsidentitäten in transformative Subjekte verwandeln – dies wäre der Kern einer Theorie des sozialen Wandels in der Informationsgesellschaft.

Multitude vs. Empire

So wie Wallerstein das Ende des kapitalistischen Weltsystems konstatiert und Castells den Übergang vom Industrie- zum Informationszeitalter beschreibt, so gehen auch der Literaturwissenschaftler Michael Hardt und der italienische Linksinтеллекuelle Antonio Negri von einem grundlegenden Umbruch aus. Sie stellen das Ende des Imperialismus und den Übergang zum Empire fest. Der Imperialismus ist durch die Trennung von Innen und Außen gekennzeichnet – innen gab es die souveränen (imperialistischen) Nationalstaaten, außen die nicht-kapitalistischen Milieus, die zur Realisierung von Profit benötigt werden. Doch im jetzigen Empire, so Hardt und Negri, ist diese Grenze zwischen Innen und Außen aufgehoben. Es gibt kein Außen mehr, alles ist integriert. „Im Gegensatz zum Imperialismus etabliert das Empire kein territoriales Zentrum der Macht, noch beruht es auf von vornherein festgelegten Grenzziehungen und Schranken.

Es ist dezentriert und deterritorialisierend, Die unterschiedlichen Nationalfarben der imperialistischen Landkarte fließen zusammen und münden in den weltumspannenden Regenbogen des Empire.“¹⁰

Für Hardt und Negri ist Empire – Imperium – nicht nur eine Metapher, sondern ein Konzept das sich auszeichnet durch erstens das Fehlen von Grenzen; zweitens ist die zeitliche Dimension aufgehoben. Das Empire setzt Geschichte aus und schreibt die bestehende Ordnung fest. Dabei operiert das Empire drittens in allen Dimensionen des sozialen Lebens, d.h. es handelt sich nicht nur um ökonomische, sondern um eine umfassende Kontrolle. In Anschluss an Foucault begreifen Negri und Hardt dies als Bio-Macht. Obwohl das Empire auf Herrschaft gründet, richtet es sich viertens auf ewigen Frieden.

In diesem Sinne sehen Negri und Hardt auch nicht die USA als einzig verbliebene imperialistische Macht, sondern sie betonen, dass das gegenwärtige Empire kein Rom, kein Zentrum hat. Ordnung wird zunehmend durch polizeiliche Aktionen aufrechterhalten. Kern des heutigen Empire ist der kapitalistische Weltmarkt.

Die Passage, der Übergang, zum aktuellen Empire ist maßgeblich durch zwei Entwicklungstendenzen charakterisiert. Als erstes kann eine machttheoretische Linie herausgearbeitet werden. Auf der Makro-Ebene argumentieren Hardt und Negri, dass die nationalstaatliche Souveränität zu Ende gegangen sei. Der Bedeutungsverlust der Nationalstaaten bedeutet aber keineswegs das Ende von Souveränität überhaupt. Stattdessen hat Souveränität die neue Form des Empires angenommen, das sich aus einem Netzwerk einer Vielzahl nationaler und internationaler Institutionen (UNO, WTO, etc.) zusammensetzt. Es handelt sich um eine Souveränität ohne Souverän.

In Anschluss an die Arbeiten Michel Foucaults und Gilles Deleuzes machen Hardt und Negri im Empire einen Übergang von der Disziplargesellschaft zur Kontrollgesellschaft aus. Die Disziplargesellschaft operiert nach dem Modus der Einschließung, d.h. es gab ein Innen und ein Außen – von einem räumlich und zeitlich fixierten Einschließungsmilieu ging das Individuum in das nächste über: von der Schule zur Kaserne, zur Fabrik, dazwischen mal ins Krankenhaus und eventuell ins Gefängnis, dem Paradigma der Einschließungsdispositive. In der Kontrollgesellschaft dagegen gibt es kein Außen mehr, alles wird immanent. Kontrolle ist nicht räumlich und zeitlich beschränkt, sondern potentiell permanent. Statt der Schule gibt es das lebenslange Lernen, die kontinuierliche Kontrolle löst das Examen ab, flexible Heimarbeit das Fabrikregime, etc.. Damit löst sich auch die Trennung von Privat und Öffentlich auf. Öffentliche Plätze werden mit Überwachungskameras kontrolliert und zunehmend privatisiert. Dies schlägt sich in der Produktion von Subjektivität nieder. Waren die Disziplinar-Subjekte uniform, so sind die Subjekte in der biopolitischen Kontrollgesellschaft hybrid, flexibel.

Dieser machttheoretische Umbruch verläuft parallel zu einem Umbruch in den weltweiten Produktionsregimen. Ähnlich wie Castells gehen Hardt und Negri davon aus, dass das fordistische Paradigma durch das postfordistische ersetzt wird. Während bei Castells jedoch die technologische Innovation im Vordergrund steht,

gehen Hardt und Negri zwar ebenfalls von einem Informationszeitalter aus, rücken dabei aber die Arbeitsverhältnisse in das Zentrum der Analyse. Sie beschreiben einen quantitativen und qualitativen Bedeutungszuwachs immaterieller Arbeit, d.h. Arbeit die immaterielle Güter wie Dienstleistungen, kulturelle Produkte, Wissen oder Kommunikation produziert. Unter dem Konzept der immateriellen Arbeit fassen sie so unterschiedliche Tätigkeiten wie erstens immaterielle Arbeit in der Industrieproduktion sowie Computer- und wissensgestützte hochqualifizierte Arbeiten; zweitens die Analyse-Arbeiten und Symbolproduktion und drittens die affektive Arbeit, geprägt von Sorge und Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen.¹¹ Entgegen der industriellen Arbeit, die räumlich und zeitlich begrenzt war, gibt es bei der immateriellen Arbeit kein Innen und Außen: Sie kann nicht mit der Stempeluhr auf die Minute festgehalten werden.

„Was sind die Ursachen für diese Prozesse?“¹² fragen Negri und Hardt. Es fällt auf, dass Hardt und Negri entgegen anderer Theoretiker die Globalisierung nicht aus der Kapitallogik erklären. Ihr zentraler Ansatzpunkt ist Arbeit im weitesten Sinne. Deshalb betrachten sie die Veränderung der Produktion und die veränderten Machtstrukturen als Versuch, Arbeit und Arbeitskraft zu disziplinieren und zu kontrollieren. Deshalb antworten sie auf die selbst gestellte Frage: „Unserer Ansicht nach sind sie das Resultat der Kämpfe der Arbeiterklasse, des Proletariats der Dritten Welt und der Emanzipationsbewegungen in den Ländern des ehemaligen Realsozialismus.“¹³

Hier kommt das operaistische Erbe im Ansatz von Hardt und Negri zum Tragen. Der Operaismus war in den 1960er und 1970er Jahren die v.a. in Italien vertretene These, dass die Klassenkämpfe nicht aus Sicht des Kapitals, sondern vom Arbeiterstandpunkt aus zu betrachten sind. Der Operaismus rückt die Autonomie und die Kreativität der Arbeiterklasse in den Mittelpunkt. Heute sehen Hardt/Negri allerdings nicht mehr die Arbeiterklasse als revolutionäres Subjekt, sondern die Multitude. Die Multitude ist die uneinheitliche, heterogene und hybride Menge, die Vielheit, die dem Empire entgegensteht. „Der Multitude gegenüber stehen zentralisierte und hierarchische Organisationsformen oder auch vereinzelt Individuen. Die Multitude ist ein horizontales und demokratisches Netzwerk politischer Organisationen.“¹⁴ Als Widerstandsformen sehen Hardt und Negri Desertion, Exodus und Nomadismus. Diese Bewegungen zerstören die Ordnung des Empires. Der oder die MigrantIn wird zum Prototyp. In Empire übernehmen Hardt und Negri die operaistische Grundannahme, dass allein die Produktion der Multitude produktiv und kreativ ist.

Die alten, fordistischen Diziplinarverfahren, die zur Kontrolle der Arbeitskraft entstanden, sind auf Grund der Kreativität und Kraft der Multitude in die Krise geraten. Die Entstehung des Empire ist die kapitalistische Reaktion auf diese Krise. „The multitude called empire into being.“¹⁵ Das Kapital vermag nur Kommando auszuüben, um die wahrhaft produktive Multitude auszubeuten. Aber das Empire ist auch gegenüber dem Imperialismus einen Schritt weiter, der von der Multitude erzwungen wurde. Deshalb treten Hardt und Negri für mehr Globalisierung ein, stellt sie doch den Zwischenschritt zum Kommunismus dar.

Wiederkehr der Akteure

Die letzten drei genannten theoretischen Ansätze sind in all ihrer Gegensätzlichkeit und den verschiedenen Akzentuierungen in vielerlei Hinsicht für die internationalistischen Bewegungen von Bedeutung. Mit der Betonung von gesellschaftlichen Konflikten, von Globalität und von widerständigen Akteuren sollen drei Aspekte besonders hervorgehoben werden.

Die von Wallerstein, Castells und Hardt/Negri vertretenen Ansätze konstatieren in der aktuellen Etappe neoliberaler Globalisierung eine Zunahme von Konflikten. Damit wenden sie sich gegen die Deklaration eines Endes der Geschichte und machen deutlich, dass gerade die heutigen Gesellschaften konfliktiv und dynamisch sind. Ob die gesellschaftliche Dynamik eine positive Wendung nimmt, ist offen. Allerdings können wir gerade von Wallerstein die Hoffnung lernen. Denn es ist sicher höchst bemerkenswert, dass ein Theoretiker, der immer die Stabilität des kapitalistischen Weltsystems betont hat, nun davon ausgeht, dass wir uns in der finalen Phase des Systems befinden. Wallerstein macht jedoch auch deutlich, dass dies keine leichte Zeit wird und dass das Ende offen ist. Negri und Hardt sind da optimistischer – dem TINA der 90er Jahre setzten sie die „Freude Kommunist zu sein“¹⁶ entgegen.

Für die internationalistische Bewegung ist der Gegensatz zwischen dem verarmten Süden und dem auf dessen Kosten entwickelten Norden der zentrale Ausgangspunkt. Damit muss internationalistische Theorie immer auch Konflikttheorie sein, die mit Begriffen wie Aneignung / Enteignung, Herrschaft / Autonomie, Entwicklung / Unterentwicklung, Zentrum / Peripherie, etc. arbeitet. Die Herausforderung besteht nun darin, die neuen Machtformen zu verstehen, gesellschaftliche Konfliktlinien zu orten und sich zu positionieren.

Gesellschaftstheorie kann keine 1:1-Abbildung der realen gesellschaftlichen Verhältnisse leisten. Aber sie kann zum Verstehen von gesellschaftlichen Prozessen, sozialem Wandel, sozialer Konstruktion von Konzepten etc. beitragen. Still-schweigend wurde Gesellschaft zumeist mit den nationalstaatlich verfassten Gesellschaften gleichgesetzt. Waren bereits die Nationalstaaten nur im Kontext des internationalen Staatensystems zu verstehen, so gilt in der heutigen Etappe neoliberaler Globalisierung umso mehr, dass Gesellschaftstheorie eine Theorie globaler Vergesellschaftungsprozesse sein sollte. Wallerstein hat hierzu im Kontext des Weltsystemansatzes seit der Mitte des 16. Jahrhunderts eine Fülle materialreicher Studien vorgelegt. Castells und Hardt/Negri dagegen konzentrieren sich vor allem auf das Ende des Fordismus und die nachfolgenden (globalen) Gesellschaftsformen, die sie als Netzwerkgesellschaft im Informationszeitalter oder als Empire verstehen.

Für die „Dritte-Welt“-Bewegung gibt es hier zahlreiche produktive Ansatzpunkte, da ein globaler Blickwinkel hier immer zentral war. Hier kann die Bewegung einerseits anhand der vielen Beispiele wie Südafrika, Chile, Nicaragua, Kuba, Mocambique, Indonesien, etc. herausarbeiten, wie globale gesellschaftliche Verflechtungen wirken, und damit andererseits die so häufig als eigenständig darge-

stellte Entwicklung der westlichen kapitalistischen Zentren relativieren. Darüber hinaus hat sich immer mehr die Einsicht durchgesetzt, dass der noch in den 1960er und 1970er Jahren dominierende Nord-Süd-Konflikt, der von einer geographischen Trennlinie ausgeht, sich tendenziell aufgelöst hat und sich auch der Nord-Süd-Konflikt globalisiert hat: Der Norden ist nunmehr im Süden zu finden und der Süden im Norden.

Die Dritte Welt-Bewegung in der BRD beließ es zumeist nicht bei der Feststellung von Ungerechtigkeit, Missachtung und Armut, sondern sie benannte auch die Akteure, die zu einer maßgeblichen Veränderung dieser Zustände beitragen konnten. Die internationale Arbeiterklasse und die nationalen Befreiungsbewegungen im Trikont waren solche Akteure. In den 90er Jahren dagegen war kaum ein Platz für gesellschaftsverändernde Akteure, allenfalls den NGO wurde Lobby-Macht, die auf das Verhalten der Entscheidungsträger einwirken sollte, eingeräumt.

Dementgegen ist Ende der 1990er Jahre eine Wiederkehr von Akteuren, die sich gegen die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse richten, festzustellen. Selbst ein so systemisch argumentierender Autor wie Wallerstein billigt jetzt kritischen Akteuren ein besonderes Handlungspotential zu. Unklar ist in der Diskussion jedoch, an welchen Konfliktlinien sich kollektive Akteure wie Soziale Bewegungen herausbilden, was die informellen Grundlagen ihrer Identitäten sind, ob es sich um Verteidigungskämpfe oder Kämpfe zur Durchsetzung neuer Rechte handelt, etc. Kurz: Wer protestiert wo, wie, warum, gegen wen und wofür?

Bei Hardt/Negri finden wir hier eine ontologische Setzung, nach der es eine beständige Auseinandersetzung zwischen den Herrschenden und der befreienden Kraft der Multitude gibt. John Holloway hat hier zu Recht kritisiert, dass beide Pole undialektisch einander gegenüberstehen. So innovativ Hardt/Negri in der Herrschaftsanalyse und so mitreißend sie bei der Entdeckung neuer Widerstandsformen sind, sind beide Bereiche doch relativ unverbunden. Insbesondere der schillernde Begriff der Multitude lässt sich schwer konkretisieren. Was haben der Netzwerkadministrator und die Migrantin, die als Hausarbeiterin tätig ist, gemeinsam? Wie entwickeln sie Projekte? Wie können sie die en detail beschriebenen neuen Dispositive der Kontrollgesellschaft aushebeln und eine neue Gesellschaft begründen?

Manuel Castells dagegen sieht nicht die immateriellen ArbeiterInnen als zentrale Akteure, sondern in seiner räumlich-identitären Argumentation sind multiple lokale Widerstandsidentitäten die dezentralen Widerstandsherde. Hier lassen sich neben den von Castells genannten Beispielen der Zapatistas und der Katalanen die identitären Konflikte auf der ganzen Welt anführen Indiens Bauernbewegung, Lateinamerikas Landlosen- und LandarbeiterInnenbewegung, indigene Bewegungen wie die der Mapuche, Quechuas, aber auch urbane Stadtteilbewegungen in den Zentren. Die Frage der Verknüpfung dieser und anderer Bewegungen bleibt ebenso ungeklärt wie die Frage, ob sie sich schließen und partikuläre Einzelinteressen verfolgen oder ob sie in der Lage sind, ihre und andere Anliegen zu universalisieren und so weltweite Herrschaftsbeziehungen abzubauen.

Eine Wiederkehr von Akteuren kann deutlich konstatiert werden, die Frage, welche Akteure wie entstehen, bleibt offen. Jedoch weisen die vorgestellten Theorien darauf hin, dass es sich nicht um die alten Akteure handelt, die jetzt wieder auftreten, sondern diese Akteure sind Globalisierungseffekte. Sie entstehen in Folge sozialer Reflektionen der bestehenden neoliberalen, globalisierten Gesellschaftsverhältnisse. Als Bewegungen, die Teil – wenn auch als Negation – dieser Gesellschaft sind, wenden sie sich gegen diese Gesellschaft. Ihr Bezug zur dominanten Gesellschaft ist konfliktiv. Der Grund für den Konflikt ist in erster Linie empfundene Ungerechtigkeit, die einerseits die Dimension der Missachtung (wie Rassismus, Sexismus, Bevormundung) und andererseits die Dimension sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit (wie Armut, Hunger) sein kann. Wenn widerständige Akteure als Globalisierungseffekte zu begreifen sind, dann stellt sich die Frage, wie Gemeinsamkeiten unterschiedlicher Akteure in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Zusammenhängen herausgearbeitet werden können, um den globalisierten Herrschaftsverhältnissen auch globalisierten Widerstand entgegensetzen zu können. Hier kann die „Dritte-Welt“-Bewegung sicherlich viel Übersetzungsarbeit leisten, die zur Konstruktion einer gemeinsamen Verstehensbasis zwischen Bewegungen aus verschiedenen Teilen der Welt beitragen kann.

Anmerkungen

1 Hobson, Imperialismus., 265.

2 Vgl. beispielhaft Menzel, Ende.

3 Zum Habermas-Paradigma in der Dritte Welt-Bewegung vgl. Hierlmeier, Internationalismus, 134-137. Auch Hierlmeier stellt dem Habermas-Paradigma das Foucault-Paradigma entgegen.

4 Wallerstein, Utopistik, 74.

5 Vgl. Wallerstein, Sozialwissenschaften.

6 Wallerstein, Utopistik, 95.

7 Vgl. Wallerstein, a. a. O., 101.

8 Castells, Power, 9.

9 Castells, a. a. O., 11.

10 Hardt / Negri, Empire, 11.

11 Hardt / Negri, a. a. O., 293.

12 Negri, Antonio: Empire- das höchste Stadium des Kapitalismus. In: LE MONDE

13 Negri, Antonio: Empire- das höchste Stadium des Kapitalismus. In: LE MONDE

14 Hardt in FR vom 26.3.2002 .

15 Hardt / Negri, Empire, 43.

16 Hardt / Negri, a. a. O., 413.

Literatur

- Balsen, Werner / Rössel, Karl, Hoch die internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte-Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln 1986.
- Castells, Manuel, The Power of identity, Massachusetts 1997.
- Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, Heft 3, September 1994.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio, Empire, Cambridge 2001.
- Hardt, Michael, Zu wenig Konflikt, in: Subtropen Nr. 11, März 2002.
- Hierlmeier, Moe, Internationalismus. Eine Einführung in die Ideengeschichte des Internationalismus – von Vietnam bis Genua, Stuttgart 2002.
- Hobson, John A., Der Imperialismus, Köln 1986.
- Kaltmeier, Olaf / Ramminger, Michael (Hrsg.), Links von Nord und Süd. Chilenisch-deutsche Ortsbestimmungen im Neoliberalismus, Münster 1999.
- Medico international, Perspektiven internationaler Solidarität, Frankfurt a.M. 1999.
- Menzel, Ulrich, Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorie, Frankfurt a.M. 1992.
- Ramminger, Michael / Weckel, Ludger, Dritte-Welt-Gruppen auf der Suche nach Solidarität, Münster 1997.
- SOLIDARIDAD. Berichte und Analysen aus Chile, 20. Jg., Nr. 200, Jan./ Feb. 1999 (Schwerpunkt-ausgabe zur Solidaritätsbewegung).
- Wallerstein, Immanuel, Utopistik. Historische Alternativen des 21. Jahrhunderts, Wien 2002.
- Wallerstein, Immanuel, Die Sozialwissenschaften kaputt-denken, Weinheim 1995.

TEIL 3
THEOLOGIE UND BEFREIUNG

THEOLOGIE

Der Bezug zwischen Gesellschaftsanalyse und theologischer Reflexion ist das Thema dieses Buches, auch wenn er aufgrund der Komplexität dieses Verhältnisses möglicherweise erst auf den zweiten Blick deutlich wird. Theologie ist hierbei nicht ein nachträglicher Zusatz, sie bestimmt vielmehr bereits die Perspektive einer Ideologiekritik, die eben auch immer Kritik am Götzendienst ist. Die Reflexion befreiender Praxis ist die selbstgestellte Aufgabe der Theologie der Befreiung, wozu dann auch umgekehrt die Frage nach der Rolle von Theologie in Befreiungsprozessen gehört.

Wie jede andere Wissenschaft ist auch die Theologie als theoretische Praxis Teil der Verhältnisse, auf die sie reflektiert, so daß Wechselwirkungen nicht ausbleiben können. Wie sich die neoliberalen Rahmenbedingungen nicht nur auf die Formen, sondern bis hinein in die Inhalte des Theologietreibens auswirken, untersucht der Beitrag *„Opfer“ der Globalisierung: Theologinnen und Theologen?* im Blick auf die deutsche Situation. Dabei stellt sich auch die Frage nach Orten und Möglichkeiten alternativer Diskurse.

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung war ein Neuanfang gegenüber der bis dahin meist unkritischen Einbindung der Theologie in die bestehenden Herrschaftsstrukturen, und als solcher Vorbild und Hoffnung für eine andere Art theologischen Arbeitens auch im europäischen Kontext. Wie es um diese Theologie in Lateinamerika und um ihre Rezeption und Bedeutung heute steht, ist Gegenstand des Artikels *Befreiende Praxis und deren theologische Reflexion*. Eine der dort beobachteten Entwicklungen ist die Ausdifferenzierung befreiungstheologischer Ansätze in Bezug auf die gesellschaftlichen Subjekte, was jedoch nicht heißt, daß sie deswegen ausschließlich für eine bestimmte „Zielgruppe“ relevant wären.

Mit einem dieser Ansätze, der (öko-)feministischen Theologie, setzt sich der Beitrag *„Die Vision weitet sich...“* auseinander. An diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie die Perspektive lateinamerikanischer Frauen neue Wege theologischer Reflexion eröffnet, die Konsequenzen für Theologie in verschiedensten Kontexten haben. Eine interessante Frage zielt auf ihre Rolle bei der Analyse und Kritik von bzw. beim Widerstand gegen neoliberale Globalisierung.

Um die Frage, welche Bedeutung für Analyse, Kritik und Widerstand der Umgang mit den biblischen Traditionen hat, geht es in dem Artikel *Materialistische Bibellektüre*, im Sinne einer Suche nach Möglichkeiten befreiender Theologie im hiesigen Kontext. Wenn es zutrifft, daß Befrei-

ung hier viel mit der Fähigkeit zu tun hat, Alternativen zum Bestehenden zu denken, kann die Konfrontation dieses Bestehenden mit den Aussagen biblischer Texte einen Beitrag dazu leisten.

Dass die Denkbarekeit von Alternativen, von Möglichkeiten menschlicher Freiheit, an ein Verständnis der Geschichte als von Menschen gemachter Geschichte gebunden ist, aber auch an die Frage nach der Anwesenheit Gottes in ihr, macht der Beitrag *Reinterpretation oder Radikalisierung der Theologie der Befreiung* deutlich: Nicht kontextlose „ewige Wahrheiten“, sondern gerade die „Begegnung mit der Welt“ macht die bleibende Relevanz der Theologie der Befreiung aus. Insofern liegt ihre Herausforderung für europäische Theologie darin, über eine bloße Rezeption hinaus mit dieser Weltsicht Ernst zu machen und in einen Dialog über gemeinsame Hoffnungsperspektiven einzutreten.

Die hier versammelten Beiträge stellen keinen theologischen Gesamtentwurf dar, sondern sind als Mosaiksteine eines Bildes zu lesen, das bei der Suche nach den eigenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten immer wieder neu entsteht.

„OPFER“ DER GLOBALISIERUNG: THEOLOGINNEN UND THEOLOGEN?

Michael Ramminger und Ludger Weckel

Seit 15 bis 20 Jahren ist die Rede von Globalisierung und ihren – je nach Perspektive – segensreichen oder katastrophalen Folgen für die Menschen. Zu der Zeit, als sich das Phänomen Globalisierung in der Welt auszubreiten begann, oder zumindest die Rede davon, waren wir Studierende der Katholischen Theologie. In unsere Studienzeit und in die Zeit unseres hochschulpolitischen Engagements fielen die Konflikte um Bafög-Kürzungen bzw. deren Umstellung auf Darlehensbasis, die Streichung von Lehrstühlen und deren materielle und personelle Ausstattung in den Geisteswissenschaften, die Kürzung der Ausstattung der Hochschulen bei gleichzeitiger Einführung der sog. Drittmittelinwerbung, die Umarbeitung von Studien- und Prüfungsordnungen mit einer Reglementierung von Studienzeiten und Abläufen, und schließlich auch die kirchlich-staatliche Vereinbarung („Staatsvertrag“ vom 26.3.1984) zwischen dem Land NRW und dem Vatikan über die volle Gültigkeit der kirchlichen Bestimmungen „Sapientia Christiana“ und des sog. Akkomodationsdekretes von 1983 für die katholisch-theologischen Fakultäten und Fachbereiche an staatlichen Hochschulen mit der entsprechenden Ausweitung von direkter Einflussnahme der kirchlichen Hierarchie (Vatikan und Ortsordinarius, d.h. Bischof) in die Fakultäten hinein. Die Frage- oder Aufgabenstellung für diesen Artikel lautete: Opfer der Globalisierung. Wir möchten diese Anforderung an biographische Überlegungen ernst nehmen und prüfen, inwieweit die Theologie und die TheologInnen selbst, also wir, „Opfer“ der Globalisierung sind.

Dabei sind wir uns sehr wohl bewusst, dass dieser Gedanke, Theologie und TheologInnen als Opfer der Globalisierung zu benennen, wohl nicht die ursprüngliche Intention der Anfrage trifft. Gleichzeitig halten wir genau diese Überlegung aber für sehr angemessen im Rahmen eines Buches zu Ehren von P. Andreas Müller, der sich in und mit der Missionszentrale der Franziskaner immer auch um die „Befreiung der Theologie“ bemüht und sich für eine politisch engagierte Theologie eingesetzt hat. Wir möchten deshalb mit diesem Artikel auch einen Beitrag zur Verteidigung einer Theologie leisten, die die Aufgabe hat, von den tatsächlichen Opfern der Globalisierung zu sprechen und für diese zu kämpfen, eine Aufgabe, die sie nur schwerlich leisten kann, wenn sie sich der Globalisierung unterwirft.

Globalisierungsprozesse

Auch auf die Gefahr hin, dass einiges an anderer Stelle schon gesagt oder geschrieben wurde, ist in diesem Beitrag zunächst kurz zu klären, was wir unter Globalisierung verstehen.

Globalisierung, oder besser gesagt neoliberale Globalisierung kann durchaus als charakteristisches Merkmal unserer Zeit bezeichnet werden. Sie kennzeichnet und unterscheidet unsere Zeit von früheren Zeiten. Neoliberalismus und Globalisierung bezeichnen unterschiedliche Sachverhalte und Prozesse, die aller-

dings nicht voneinander zu trennen sind. Unter Neoliberalismus verstehen wir eine politisch wirksame Ideologie¹, in deren Zentrum die Durchökonomisierung aller gesellschaftlichen Bereiche steht: Der Neoliberalismus entwickelt ein Gesellschaftsmodell, in dem alles durch wettbewerbs- und konkurrenzorientierte Marktprozesse konstruiert ist.² Diese „Vermarktwirtschaftlichung“ dringt in vorher noch nicht erfasste geographische Räume vor, stößt damit an ihre globalen Grenzen und dehnt sich jetzt „nach innen“, d.h. in alle Refugien gesellschaftlichen Lebens, aus. Alle gesellschaftlichen Beziehungen werden auf tauschwertvermittelte Beziehungen reduziert – wer sich diesen kapitalistischen „Dogmen“ nicht unterwerfen will oder kann, wird ausgegrenzt bzw. ausgeschlossen.³

Der Erfolg dieses Neoliberalismus hängt letztlich mit der Krise des kapitalistischen Weltsystems und seinen Verwertungsproblemen zusammen, einer Krise, die wir heute als Globalisierung bezeichnen, und die vor allem die Krise des Keynesianismus ist. Aus ihr resultiert das „Fusionsfieber“ der Konzerne, Massenarbeitslosigkeit, die neuen Aufspaltungen in Reich und Arm, die Bedeutung von Finanzkapital und Börsen, vor allem aber die neoliberale Politik der Privatisierung und Marktorientierung. Und nach und nach werden allen Gesellschaften und allen gesellschaftlichen Bereichen die neoliberalen Marktmechanismen (Konkurrenz und Gewinnorientierung) als Strukturierungsmerkmale aufgezwungen, und Politik, Wissenschaft, Privatleben, Freizeit etc. den gleichen globalen neoliberalen Prinzipien unterworfen.

Theologie als Opfer?

„Opfer“ meint hier weder ein „religiöses Opfer“ (unter schmerzlichem Verzicht erbrachte Gabe für die Gottheit), noch verwenden wir den Begriff so, dass wir Theologinnen und Theologen in Deutschland mit denjenigen gleichsetzen wollen, denen durch Armut und Hunger oder brutale Gewalt ihr Leben genommen wird. Wir verwenden den Opferbegriff in unseren Überlegungen eher als analytischen Begriff, so wie er auch beschreibend gemeinhin benutzt wird, wenn z.B. jemand sagt, etwas sei „Opfer der Flammen“ geworden. Die Formulierung beschreibt den Verlust, welcher in unserem Fall aber eben nicht durch eine Naturkatastrophe bedingt und damit unabänderlich (gott-)gegeben ist, sondern menschengemacht (auch gewollt !?) und damit gleichzeitig veränderbar ist.

Theologie, oder: Universität und die unsichtbare Hand

Wenn wir feststellen, dass zunehmend mehr Bereiche menschlichen Lebens den ökonomischen Prinzipien des neoliberalen Denkens unterworfen werden, dann gilt dies für die wissenschaftliche Theologie bereits deutlich seit den 80er Jahren. Damals wurden die ersten Maßnahmen zur Stellenstreichung an den theologischen Fakultäten umgesetzt, meist indem bestehende Stellen mit dem Vermerk „k. w.“ für künftig wegfallend versehen wurden, was bedeutet: Geht der Lehrstuhlinhaber in Pension oder wechselt er zu einer anderen Hochschule, wird diese Stelle – einschließlich der damit verbundenen Ausstattung (Bücheretats, Büromaterial, aber

auch wissenschaftliche und studentische MitarbeiterInnen) – gestrichen. Begründet wurden und werden diese Maßnahmen mit den leeren Kassen der Landes- und Bundesregierungen und mit der Notwendigkeit der Umstrukturierung der wissenschaftlichen Schwerpunktsetzung: „Vor dem Hintergrund des sich verschärfenden internationalen Wettbewerbs wird der angewandten Forschung ein höherer Stellenwert eingeräumt. In diesem Bereich werden daher finanzielle Anreize mit inhaltlicher Zweckbestimmung aus dem Kontext erwünschter volkswirtschaftlicher Entwicklungspfade gegeben.“⁴⁴

Gleichzeitig mit den Kürzungen und Umleitungen der finanziellen Ausstattung von Lehre und Forschung wurden die Hochschulen für so genannte Drittmittelforschung geöffnet, d.h. Fachbereiche, Institute und einzelne LehrstuhlinhaberInnen dürfen und sollen sogar ihre Mittel durch Zuwendungen aus wirtschaftlichen Unternehmen, wissenschaftlichen Fördereinrichtungen oder Privatgeldern aufstocken. Die Höhe der eingeworbenen Drittmittel gilt z.B. dem Expertenrat im Rahmen des Qualitätspaktes in NRW in seinem Abschlussbericht vom Februar 2001 als Erfolgskriterium, wie eine – entschuldigende – Begründung für geringe Drittmittel einwerbung der Katholisch-Theologischen Fakultät an der WWU Münster zeigt: „An Drittmitteln hatte die Fakultät ca. 22TDM pro besetzter Professur zur Verfügung. Die geringe Einwerbung von Drittmitteln begründet die Fakultät mit der Tatsache, dass in den vergangenen Jahren nahezu die Hälfte der Lehrstühle mit zum Teil längeren Vakanzten neu besetzt werden musste.“⁴⁵ Mit dieser Begründung akzeptieren die TheologInnen der Fakultät die Messlatte „Drittmittel“. Damit steuern sie aber gleichzeitig in eine Einbahnstraße, die sich als Sackgasse entpuppen könnte, denn eine von Drittmitteln abhängige Theologie ist sicherlich stärker den „Verwertungsbedingungen“ des Marktes unterworfen als eine staatlich finanzierte. Kann es unter solchen Umständen eine kritische Universitätstheologie geben, eine Theologie, die einer Option für die Armen verpflichtet ist?

Insgesamt geht es in der Hochschulpolitik um die Verwertbarkeit der Wissenschaft für die Wirtschaft, oder – um es mit dem niedersächsischen Wissenschaftsminister Thomas Oppermann zu sagen: „Eine Ausbildung, die an den praktischen Bedürfnissen der Wirtschaft vorbeigeht, ist wertlos.“ Entsprechend heißt es dann auch in der Selbstdarstellung des niedersächsischen Ministerium für Wissenschaft und Kultur: „Um die produktive Verknüpfung von Wissenschaft und Wirtschaft zu gewährleisten, setzt Wissenschaftsminister Thomas Oppermann auf eine Politik, die die ‚Wirtschaftlichkeit‘ der Hochschulen in jeder Hinsicht fördert.

Das bedeutet zum einen eine Reform der Hochschulstrukturen, um eine höhere Effizienz zu erreichen. Zum anderen meint es das Bestreben, die Hochschulen stärker als bisher auch für den wirtschaftlichen Wettbewerb zu rüsten. Denn durch die Globalisierung der Wissenschaftslandschaft, die Anstrengungen anderer Bundesländer und die Konkurrenz der Privathochschulen wird es einen immer stärkeren Kampf um Geld, Studierende und besonders qualifizierte Forscherinnen und Forscher geben.“⁴⁶

In dieser Logik weitergedacht, kommen die nordrhein-westfälischen ExpertInnen des Qualitätspaktes dann auch zu der Erkenntnis, dass der größte Teil der wissenschaftlichen Theologie völlig überflüssig sei: „Würde die derzeitige Zahl der Professuren in den drei Katholisch-Theologischen Fakultäten (56) auf eine Mindestausstattung von je elf reduziert, verringerte sich der Gesamtbestand um 23 Professuren (C4 u. C3): 2 in Bochum, 5 in Bonn, 16 in Münster.“⁷ Bevor sich nun die ersten TheologInnen ob ihrer erwiesenen Wertlosigkeit von einem Kirchturm stürzen: Der Expertenrat stellt auch fest, dass einem solch massiven Eingriff die Konkordatsvereinbarungen entgegenstehen, die ein Mitspracherecht der Kirche festschreiben.

Gleichzeitig mit dieser „Abwertung“ der Theologie in der Hierarchie der nutzbringenden Wissenschaften wurde die Katholische Theologie zunehmend vom kirchlichen Lehramt angegangen und reglementiert. Dies geschah durch versteckte oder offene Maßregelung kritischer Theologen, wie z.B. Hans Küng, Eugen Drewermann, Leonardo Boff und Ivone Gebara einerseits, durch die Erweiterung der kirchlichen Einflussmöglichkeiten in die akademischen Ausbildungsstätten – obligatorische Anfrage beim Bischof vor einer theologischen Promotion oder vor Beginn eines Habilitationsverfahrens, direkte Beteiligung an der Besetzung von Lehrstühlen etc. – andererseits. Gleichzeitig wurde von der Hierarchie angedeutet, dass man kirchlicherseits nicht unbedingt auf theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten angewiesen sei, sondern auch eigene kirchliche Hochschulen für die Ausbildung der Priester habe bzw. aufbauen könne.

Diese Maßnahmen schufen im Laufe der Jahre eine Situation an den Fakultäten, in der kritische Geister immer ruhiger wurden, und angepasste Wissenschaftler mit guten Verbindungen in die Hierarchie übernahmen die Wortführerschaft. Gleichzeitig werden bestimmte theologische Themen, mit denen man sich den Mund verbrennen kann, zunehmend weniger behandelt: Es ist doch leichter, idealistische Diskurse zu führen oder in Beratungstheologie auszuweichen, als theologische Dogmatik im aktuellen gesellschaftlichen Kontext zu erden.⁸ Und es ist nicht nur leichter, sondern führt auch nicht so leicht in Konflikt mit dem Lehramt.

Von zwei Seiten – von neoliberaler Politik und vom ängstlich (um seine Macht) besorgten Lehramt – in die Zange genommen, hat sich die Theologie vielfach auf ihren Elfenbeinturm zurückgezogen. Theologinnen und Theologen selbst haben in dieser Großwetterlage eigene Strategien entwickelt, die es sich durchaus einmal (selbst-)kritisch anzusehen lohnt.

Auswanderung, oder: das freiwillige, erzwungene Exil

In den ersten Jahren bestand eine verständliche und auf die eigene Lebensplanung bezogene Reaktion eines Teils der angehenden TheologInnen darin, was wir als „Auswanderung“ aus der Theologie bezeichnen möchten. Dabei wären sicherlich noch einmal zwei Typen zu unterscheiden. So gab es bspw. diejenigen, die sich völlig aus der Theologie zurückzogen und in andere Ausbildungen oder Arbeitsbereiche wechselten. Einigen von ihnen kamen dabei die mit der Globalisierung

einhergehenden (und im Theologiestudium qua Universalwissenschaft erfolgreich vermittelten) Anforderungen wie Organisationstalent, kommunikative Kompetenz, Flexibilität und die Fähigkeit, sich in verschiedensten Bereichen kompetent und zügig einarbeiten zu können, zugute. Sie arbeiten heute im Computerbereich, in Beratungs- und Organisationsfirmen entweder als Angestellte oder Selbständige.

Andere, denen der soziale und seelsorgerische Aspekt theologischer Existenz wichtig war, arbeiten heute in sozialarbeiterischen, beratenden oder therapeutischen Berufen. Unter ihnen dürfte der Anteil derer, die in prekären Arbeitsverhältnissen stecken, d.h. die sich entweder von Vertrag zu Vertrag hangeln oder sich in möglicherweise kurzfristig lukrativer Selbständigkeit befinden, zwischenzeitlich auch die Arbeitslosenstatistik beleben und aus den gesetzlichen Sozial- und Rentenleistungen herausfallen, nicht unbedeutend sein. Allerdings kann dieses Phänomen der Auswanderung in beratende oder sozialarbeiterische Bereiche nicht nur den fehlenden Stellenperspektiven innerhalb von Kirche als dem zweitgrößten Arbeitgeber der Bundesrepublik zugeschrieben werden. Denn hier begegneten sich sicherlich zwei Entwicklungen: Da ist zum einen eine Universitätstheologie, die viele TheologInnen zu Recht mit einem kritischen Blick auf die reale Verfassung der Kirche versehen hat, welche ihrerseits nur mäßig gewillt war, gerade diese TheologInnen – trotz sich abzeichnenden Priester mangels und pastoraler Versorgungsgänge – an ihrer Pastormacht partizipieren zu lassen. Andererseits aber sank auch die „Toleranzschwelle“ der UniversitätsabsolventInnen, sich weiter mit Kirche auseinandersetzen zu wollen. Insofern kann hier also nicht nur von einem erzwungenen, sondern muss auch von einem „freiwilligen“ Exil gesprochen werden.

Opportunismus, oder: Zeitgeist und Zeichen der Zeit

Ein zweiter Reaktionstypus könnte mit dem Begriff Opportunismus überschrieben werden, ohne ihn allerdings mit seinen moralisierenden Implikationen füllen zu wollen. Es ist der Typus eines „schwachen“ Theologen, der – ohne eine starke religions- und gesellschaftskritische Ausbildung im Rücken – seinen Job gewissermaßen auf einem vorreflexiven Niveau bürgerlicher Religion treibt und insofern den gegenwärtigen Zustand der Kirche nicht institutionentheoretisch analysiert oder bewertet.

Die Machtverhältnisse sowohl in der Kirche als auch zwischen Kirche und Gesellschaft bleiben ihm letztlich dunkel, und so fügt er sich ihnen, ohne allerdings damit übereinstimmen zu müssen. Ja, häufig trifft man bei diesem Typus auf einen eigenartigen Widerspruch zwischen Konservatismus und Liberalität, in dem sich – unbearbeitet – ein Widerspruch findet, der möglicherweise das ganze Drama der gegenwärtigen Kirche widerspiegelt: Da ist auf der einen Seite das Wissen darum, dass Kirche der Institutionalität und der Religion bedarf, will sie überhaupt überleben, und auf der anderen Seite die Ahnung darum, dass die gegenwärtige Form dieser Religion und Institutionalität den modernen, globalisierten Verhältnissen völlig unangemessen ist.

Dieser Typus nutzt die theologisch-pastorale und institutionelle Hilfslosigkeit der Kirche, um bspw. die dadurch entstandenen Leerräume in Jugendarbeit, Kommunion- und Firmvorbereitung, aber auch in der Liturgie vorsichtig und vermeintlich den Zeichen der Zeit gemäß zu füllen. Angesichts der religionspädagogischen und didaktischen Leere verkommen dabei allerdings die „Zeichen der Zeit“ oft genug zum liberalen Zeitgeist. Heraus kommt dabei z.B. in der Katechese emotions- und betroffenenaufgeladene Symboldidaktik, in deren Zentrum dann Steine, Hände, Wasser oder ähnliches stehen, und die eigentlich im städtisch-staatlich geförderten Relaxangebot diverser Bildungseinrichtungen besser aufgehoben wäre und es tatsächlich auch ist.

Das im guten Sinne noch vorhandene konservative Wissen um die Notwendigkeit von Kirche als Institution allerdings wird bei diesem Typus kaum in die reformerischen Phantasien mit einbezogen und verbleibt allerhöchstens in innerkirchlichen Gemeinderatsauseinandersetzungen um die Notwendigkeit einer zusätzlichen halben Stelle für die Jugendarbeit.

Das TINA-Syndrom, oder: anders geht's nicht

Schwer einzuschätzen ist jener Typus theologischer Existenz, der unter dem aus der Politik bekannten TINA-Syndrom leidet. Es handelt sich dabei um die Abkürzung des Spruches von Margaret Thatcher, die ihre neoliberale und globalisierungsorientierte Politik einmal mit dem Satz begründete: „There is no alternative.“ Das TINA-Syndrom ist somit die Bezeichnung eines Politikverständnisses, das die Globalisierung und die politischen Reaktionen darauf als unhintergehbare Sachzwänge versteht, und seine Handlungsmaximen deshalb innerhalb der vorgegebenen Rahmen bestimmt. Wobei allerdings häufig nicht klar ist, wer die sog. vorgegebenen Rahmen oder die „Spielräume“ definiert. Die Grenzziehungen verlaufen nämlich meist nicht an den real erfahrenen und durch Konflikte bestimmten Handlungsräumen, geschweige denn, dass diese Grenzen dynamisch durch die eigene politisch-theologische Praxis bestimmt oder gar durchbrochen und damit erweitert werden. Vielmehr scheinen die Grenzziehungen einem verinnerlichten Verständnis von Alternativlosigkeit zu entspringen: der berühmten „Scheren im eigenen Kopf“. Viele Akademie- und Bildungsprogramme kirchlicher Einrichtungen sprechen die Sprache dieses TINA-Syndroms. Ihre Kennzeichen: kritisch, ohne unausgewogen zu sein. Ihr Selbstverständnis trotz alledem: U-Boote eines befreienden Glaubens zu sein. Und so wird aus Theologie Ethik, aus Befreiungstheologie multikulturelle Anerkennungshermeneutik, und die Kritik sozialer Ungleichheit verkommt zur Suche nach dem dritten Weg, den es doch geben können sollte, wo doch die Revolution in Nicaragua an den Sandinisten gescheitert ist ...

Das Elend dieser Strategie wird vielleicht deutlich, wenn man sie in Analogie zu den herrschenden politischen Modellen setzt. Denn auch hier haben wir es mit dem verinnerlichten TINA-Syndrom zu tun. Die Alternativlosigkeit konstituiert allerdings nicht nur die resignative Maxime des „wenigstens ein bisschen

geht noch“, sondern bekommt ein mehr oder minder aggressives Sendungsbewusstsein. Das neue „post“-neoliberale Herrschaftsmodell sozialdemokratischer Hegemonie ist dafür das Paradigma. Unter dem Deckmantel einer freiheitlichen, solidarischen und weltoffenen Gesellschaft wird das politische Geschäft des Sozialabbaus ebenso wie der innen- und außenpolitischen Grenzziehungen vorangetrieben. Und zwar nicht mehr motiviert aus einer bedauernden Perspektive fehlender Alternativen, sondern aus der tiefen Überzeugung notwendiger Globalisierungsmodernisierung. Und so finden wir unter den theologischen „Opfern“ des TINA-Syndroms eben auch beide Figuren: diejenigen, denen die kirchenpolitischen Grenzziehungen schlicht als naturgesetzlicher Sachzwang erscheinen, die aber nicht begreifen, dass der darin geforderte und erlaubte kritische Habitus Moment eines neuen Herrschaftsmodells ist, und diejenigen, die inzwischen – oder vielleicht schon immer – von der Wahrheit des Satzes Margaret Thatchers überzeugt waren und als Akteure krichlicher Bildungs- und Akademiepolitik bewusst das Prinzip Kritik mit in die Strategie von Herrschaftsstabilisierung und Zementierung des TINA-Syndroms hineinnehmen.

Professionalisierung, oder: weitermachen auf Teufel komm raus ...

Hierbei handelt es sich um eine Mutation des TINA-Syndroms, dem – in der Sprache der Gentechnologie – der gesamte Zellkern abhanden gekommen ist: Stellenausschreibungen kirchlicher oder karitativer Einrichtungen zeugen immer häufiger von Lösungsstrategien kirchlicher Identitätsproblematik, die sich von der Reflexion über den Glauben in Geschichte und Gesellschaft keinen Beitrag mehr zum Überleben der Kirche erwarten.

Gesucht werden nicht TheologInnen oder PädagogInnen, sondern Betriebswirtschaftler, Geschäftsführer, PR-Manager oder Fundraiser. Methoden, Beratungs- und Organisationsplanungswahn, aber auch Kundenorientierung und Marketingstrategien stehen dabei ganz oben auf der Liste der Problemlösungsstrategien. Gesucht und gefunden werden Kirchen-, Gemeinde- und Wohlfahrtsmanager, deren Habitus sich möglichst eng an die ach so erfolgreiche Wirtschaft anlehnt. Der Weg ihrer Metamorphose verlief von der Kombination aus bourdeauxrotem Jacket und Jeans zum dezent-grauen Trittin-Armani und dem offensiven Anspruch einer angemessenen Entlohnung (in Anlehnung an BAT I aufwärts) für ihre „Abwicklertätigkeit“. Sie üben ihre Tätigkeit vor allem bei der Umstrukturierung kirchlicher Gesundheits- und Sozialeinrichtungen in „moderne“ Dienstleistungsunternehmen, aber auch in Pfarreien und Generalvikariaten bei der Entwicklung neuer Pastoral- und Seelsorgkonzepte aus. Dieser Typ profitiert von der neoliberalen Grundüberzeugung, dass nichts als der Markt und postfordistische Organisationsstrukturen überhaupt gesellschaftliche Probleme lösen könne.

Seelsorgemanagement heißt vermutlich sein utopischer Horizont, dessen Himmel voller Corporate identity, flachen Hierarchien und Qualitätssicherung hängt. Zwar ist das USP (für die Theologen unter den LeserInnen: unique selling product)

in dieser Strategie nicht immer klar definierbar, dafür aber um so deutlicher, dass der liebe Gott eigentlich nur noch durch ein zielgruppenorientiertes direkt-mailing ins Gespräch gebracht werden kann. So mancher von ihnen wird sich wahrscheinlich von seinem Betrieb denken: „Erlöster müssten sie mir aussehen.“ Aber statt auf dem Niveau von Nietzsche werden dann Lösungen auf dem Niveau von Marketing und Corporate identity angegangen.

Man sollte eigentlich meinen, dass in dem ungleichzeitigen Apparat Kirche solche Tendenzen auf erheblichen Widerstand stoßen würden, aber Ordensführungen, die sich mit der Leitung von Krankenhäusern oder Altenheimen im Kampf gegen die Privatisierung und Kapitalisierung von Sozialität und Gesundheit überfordert fühlen, geben diese inzwischen gerne an die durch entsprechende Ausbildungen und Fortbildungen gestählten und selbstbewussten Newcomer ab. Dabei handelt es sich bei ihnen allerdings meist auch um Opfer der Globalisierung: Gequälte TheologInnen und GeisteswissenschaftlerInnen, die sich endlich am eigenen Schopf aus dem Sumpf fehlender Arbeit und gesellschaftlicher Anerkennung herausziehen können, indem sie mit entsprechenden Ausbildungen für den non-profit-Bereich nun endlich ihren Platz in Mutter Kirche bekommen. Da wird dann auch gern darüber hinweggesehen, dass sie und diejenigen, die mit entsprechender originärer Ausbildung (z.B. BetriebswirtschaftlerInnen) jetzt in der Kirche arbeiten und die goldene Fahne des Modernisierungsdruckes schwingen, häufig gar nicht so erfolgreich sind, Verbände und Vereine in den Ruin treiben oder haarscharf am USP vorbeisegeln, weil es sie letztlich nur noch auf der quantifizierbaren Ebene voller Kirchenhäuser und -kassen interessiert.

So scheint es im Moment so zu sein, dass die Theologie ihr Mitspracherecht und ihre Befähigung innerhalb eines gesellschaftskritischen Konzerts aufgegeben hat und weder in ihren universitären Formen noch in ihren kirchlich-akademischen Institutionen in der Lage und willens ist, sich als kritische und kontextuelle Wissenschaft zu verstehen.⁹ Dieses Urteil impliziert natürlich die Frage, ob die Theologie überhaupt an ihr Ende gekommen ist, oder ob es möglicherweise andere Orte und andere Formen der Reflexion christlicher Theorie und Praxis gibt, die deren Platz einnehmen könnten.

Nischen und Randexistenzen

Aber es gibt durchaus Versuche, Theologie zu praktizieren, ohne in die Fänge der unheiligen Allianz von Anpassung und Resignation zu fallen. Neben vielen anderen ist hier sicherlich die Missionszentrale der Franziskaner und die Arbeit von Pater Andreas Müller zu nennen, aber vielleicht auch das Institut für Theologie und Politik, an dem wir, die Autoren, arbeiten. Aus diesem Kontext heraus sind jedenfalls die folgenden Überlegungen entstanden.

Welches sind die Grundlinien, an denen sich eine solche Widerständigkeit orientieren kann? Oder anders gefragt: Was braucht es, damit diese Widerständigkeit gegen den Anpassungsdruck standhalten kann?

Unsere Erfahrung ist, dass es vor allen Dingen und zunehmend an Räumen fehlt, in denen sich die Menschen Orientierung holen, sich der gemeinsamen widerständigen Position vergewissern und des Rückhaltes durch andere gewahr werden können. In den bürgerlichen Gottesdienstgemeinden geschieht dies eher nicht. Auch in Arbeitszusammenhängen herrscht eher Konkurrenz als Kooperation. Denjenigen, die sich nicht vorrangig der Karriereplanung verschreiben, droht Vereinzelung, Einzelkämpfertum.

Vergewisserung an den Anderen: kontextuelle Theologie

Theologie, die sich kontextuell versteht, d.h. die ihren gesellschaftlichen Ort und gesellschaftliche Konfliktivitäten mitbedenkt, um daraus ihre Verfahren und Themen zu entwickeln, wird angesichts obiger Globalisierungsanalyse in ihrem theoretischen Instrumentarium zwangsläufig auf Sozialwissenschaften und politische Ökonomie zurückverwiesen. Sie kann sich nicht einfach auf Transzendentalphilosophie, Sozialethik oder Beratungswissenschaften zurückziehen ohne Gefahr zu laufen, abstrakte Orts- und Themenbestimmungen vorzunehmen. Konkrete Ortsbestimmungen (und eine neue Verhältnisbestimmung zu kritischen Gesellschaftswissenschaften) dagegen verweisen auf den mörderischen Charakter einer Globalisierung, die den Nord-Süd-Gegensatz aus seiner geographischen Konnotation herausnimmt und zunehmende Ungerechtigkeiten immer mehr auch in die entwickelten Länder trägt, die verbunden ist mit einer Neukonstruktion globaler Machtverhältnisse unter Zuhilfenahme kriegerischer Mittel und – über allem – einer erfolgreichen ideologischen Konstruktion vermeintlicher Alternativlosigkeit.

Theologie wird sich angesichts einer solchen Vergewisserung an den anderen Wissenschaften dann auch praktisch an den Anderen zu vergewissern haben. Sie hat ihre Praxis an den Globalisierungsverlierern zu orientieren und Koalitionen und Auseinandersetzungen mit all denen zu suchen, die „guten Willens“ sind. Neue Allianzen und Begegnungen geraten so ins Blickfeld und zwingen der Theologie damit auch ihre, eben andere Auseinandersetzungen auf: Die Suche nach praktischen Konvergenzen mit Arbeitsloseninitiativen, kritischen GewerkschaftlerInnen, InternationalistInnen, FlüchtlingsunterstützerInnen, kurz all den gesellschaftlichen Bereichen, die den herrschenden Konsens der Alternativlosigkeit nicht teilen, ist der Prüfstein einer kontextuellen Theologie. Hier wird sie sich ihrer Marginalität bewusst, ohne sich „klein und hässlich“ fühlen zu müssen. Das jedenfalls ist unsere Erfahrung aus vielen Veranstaltungen, Kooperationen und Vernetzungen.

Dazu gehört sicherlich auch die Suche nach „neuen Koalitionen“ im Nord-Süd-Verhältnis, die sich von dem über viele Jahrzehnte gepflegten Paternalismus (der bis in die neue NGO- und Projektkultur hineinreicht) verabschieden und gleichberechtigte Bündnisse im Kampf gegen die neoliberale Globalisierung (die ja per definitionem, wenn auch nicht gleichermaßen allgegenwärtig ist) sucht. Folgendes Zitat bringt diese neue Kontextualität zum Ausdruck: „Wir haben festgestellt, dass es gemeinsame Probleme von chilenischen und deutschen Gruppen gibt. Vorher

hätten wir gesagt: In Deutschland gibt es die und die Probleme nicht, die wir von Chile kennen... Nehmen wir das Beispiel der kritischen Gewerkschafter in Bochum. Sie haben uns von der Flexibilisierung der Arbeit hier in Deutschland erzählt. Es sind die selben Prozesse, die uns in Chile umtreiben... (darin) liegen vielleicht Unterschiede, aber es sind gemeinsame Phänomene, die uns umtreiben... wir sind überzeugt, dass die Kämpfe global geführt werden ... und entsprechende Projekte angegangen werden müssen, die gemeinsame Erfahrung im Norden und im Süden in den Dialog hineinnehmen und zur gemeinsamen Sache machen.“⁴⁰ Solche Kontextualisierungen sind die Ausgangsbedingung einer Theologie, die sich der gefährlichen, auch sie selbst gefährdenden Botschaft Jesu vom kommenden Gottesreich der Gerechtigkeit noch auszusetzen traut.

Glauben und Widersagen

Ideologische Hegemonie neoliberalen Denkens ist keine abstrakte Leerformel. Sie zeigt sich, wie wir gesehen haben, in wissenschaftspolitischen Diskursen von unhinterfragten Qualitäts-, Rationalisierungs- und Effizienzdiskursen genauso wie im Habitus ihrer intellektuellen Wasserträger. Sie zeigt sich ad negativum aber auch am Zusammenbruch und Legitimationsdruck kritischer und dissidenter Milieus. Oder theologisch gesprochen am Verlust ursprünglicher Grunderfahrung christlicher Gemeinde und Gemeinschaft. Denn das Problem besteht offenkundig weniger darin, die Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderung zuzugestehen, als vielmehr darin, diese Notwendigkeit aus den Begrenzungen der gesellschaftlich vorgegebenen Regelwerke herauszubrechen. Dies aber kann nur gelingen, wenn gesellschaftliche Veränderung als individuelles Bedürfnis erkannt und anerkannt wird. Biographie-politisch-theologisches Engagement und individuelles Bedürfnis brauchen eine Form von „Gegen“-Öffentlichkeit. Oder wiederum theologisch gesprochen: Es geht um Orte der Vergewisserung über die Gültigkeit und Weltwerdung unserer Taufversprechen, Sozialisationsräume, in denen der/die einzelne sich an und mit den anderen in seinen Positionen vergewissern kann. Diese Vergewisserung an und mit dem/der anderen ist eine der Voraussetzungen für die öffentliche Artikulation solidarischen Engagements gegen alle Versuchungen zur Anpassung.

Dass die Schaffung solcher Gegenöffentlichkeiten, in der biographische Vergewisserungen und politische Alphabetisierung (in Anlehnung an Paulo Freire) zusammenkommen, möglich sind, zeigt z.B. die Sommerschule, die das ITP jährlich durchführt. Zehn Tage lang sind hier 15 bis 20 Personen zusammen, die sich intensiv mit politischen und gesellschaftlichen Themen (z.B. Globalisierung, Neoliberalismus, Zivilgesellschaft oder Entwicklungspolitik), mit den Herausforderungen christlicher Identität (Bibelarbeit) auseinandersetzen und die je eigenen Fragen und Anfragen, sei es zum eigenen solidarischen Engagement in Eine-Welt-Gruppen oder die einfach-schwere Frage, welche Motive und Motivationen das alltägliche Handeln leiten, bearbeiten. Die bisherigen Sommerschulen haben alle Beteiligten, Frauen und Männer zwischen 23 und 75 Jahren, katholisch, evangelisch oder nicht religiös erzogen, aus Ost- und Westdeutschland und aus verschie-

densten Berufsfeldern kommend, vor allen Dingen herausgefordert, sich mit den Positionen der anderen auseinanderzusetzen. Über zehn Tage in einer Gruppe konfrontieren sich alle TeilnehmerInnen – einschließlich der OrganisatorInnen – mit dem Motto: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt!“ (1 Petr 3-15) und zerbrechen damit den stillschweigenden Unvereinbarkeitsbeschluss zwischen politischem Engagement und christlicher Identität.

In dem bewussten Nebeneinander von gemeinsamer thematischer Arbeit, selbstorganisierten Kleingruppen, Arbeits- und Freizeiten und in der Einbeziehung der sozialen Wirklichkeit der Region (z.B. LPG-Besuch, Gespräch mit der Frauenbeauftragten des Landkreises und mit der örtlichen Pastorin), ist die Sommerschule nicht nur darauf angelegt, kognitive Inhalte zu vermitteln. Es geht auch darum, mit einer „Pädagogik der Konfrontation“ tiefer eingewurzelte „Selbstverständlichkeiten“ zu bearbeiten und ins Gespräch zu bringen, den Zusammenhang von Herkunft und Engagement ans Licht zu bringen, zu überprüfen und für und in der Praxis grundlegend werden zu lassen.

Und es geht darum, gemeinsame Erfahrungen und Beziehungen zwischen den TeilnehmerInnen herzustellen und damit das aufzubauen, was heute gern als „soziale Netze“ bezeichnet wird: konkrete Versuche von Widerstandskultur gegen die Hegemonie neoliberaler Unabänderlichkeit zu schaffen. In dieser Perspektive erweist sich Individualisierung de facto als Herrschaftsstrategie, gerade weil sie viele Menschen glauben macht, mit der eigenen Wahrnehmung von Wirklichkeit und der Trennung von „Privatem“ und „Politischem“ allein zu stehen. Der Widerspruch gegen diese Trennung ändert nichts an der Marginalität kritischer Positionen, aber er öffnet neue Räume und Möglichkeiten.

Weder Sektierertum noch Anpassung

Liegt in dieser Interpretation und Reaktion auf hegemoniale Kultur und Ideologie nicht die Gefahr der Abschließung und Selbstsegregation? Dass diese Gefahr besteht, dafür gibt es in der Geschichte (des Christentums) genügend Beispiele. Aber diese Form von Hegemonie funktioniert ja gerade dadurch, dass „... mit einem enormen Form-, Regel-, Anstands- und Hierarchiebewußtsein die freie diskursive (dissidente) Praxis von sozialen Akteuren getrennt, reduziert, kontrolliert, diszipliniert und normalisiert wird.“¹¹ Die Verweigerung dieser Diskurse und Anstandsregeln, ökonomischer Sachzwänge, Dialog- und Konsenszwang oder Solidarität als Selbstverantwortung durch gelebtes Eigeninteresse erschließt deshalb gerade neue Räume und neue Öffentlichkeit¹² und ist die Voraussetzung, nicht der Anpassung zu verfallen: Der Anpassung an die Logik von Globalisierung und neoliberalen und postmodernen Diskursen, der Einfügung in die vermeintlichen Plausibilitäten von Konkurrenz, Karriere und Macht. Die Alternative wäre, in der Welt aufzugehen, in der Dummheit und Macht sich gegenseitig bedingen, wie es Dietrich Bonhoeffer geschrieben hat: „Bei genauerem Zusehen zeigt sich, dass jede starke äußere Machtentfaltung, sei sie politischer oder religiöser Art, einen großen Teil

der Menschen mit Dummheit schlägt. Ja, es hat den Anschein, als sei das geradezu ein soziologisch-psychologisches Gesetz. Die Macht der einen braucht die Dummheit der anderen. Der Vorgang ist dabei nicht der, dass bestimmte – also etwa intellektuelle – Anlagen des Menschen plötzlich verkümmern oder ausfallen, sondern dass unter dem überwältigenden Eindruck der Machtentfaltung dem Menschen seine innere Selbständigkeit geraubt wird und dass dieser nun – mehr oder weniger unbewußt – darauf verzichtet, zu den sich ergebenden Lebenslagen ein eigenes Verhalten zu finden. Dass der Dumme oft bockig ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er nicht selbständig ist. Man spürt es geradezu im Gespräch mit ihm, dass man es gar nicht mit ihm selbst, mit ihm persönlich, sondern mit über ihn mächtig gewordenen Schlagworten, Parolen etc. zu tun hat.“¹³

Die Arbeit gegen diese Verbindung von Macht und Dummheit, in konkreten Schritten, mit konkreten Menschen, ist nach unserer festen Überzeugung vorrangige Aufgabe für eine Theologie und ein Christentum, die sich der Globalisierung nicht unterwerfen wollen, sondern ihre Aufgabe weiterhin ernst nehmen, kritische Reflexion der historischen Praxis im Lichte des Glaubens zu sein.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Dixon, Erbe, u. d.ers., Evangelisten, der für England und die USA hervorragend nachzeichnet, wie sich diese Ideologie wirkmächtig und klug organisiert durchgesetzt hat. Für die BRD fehlt leider bisher eine solche Untersuchung.
- 2 Vgl. dazu z.B. Hayek, Wege.
- 3 Vgl. Altwater / Mahnkopf, Grenzen, 62f. An gleicher Stelle sprechen sie von neoliberalen Fundamentalismus: „Alle Fundamentalismen beanspruchen für ihre Partikularität universalistische Geltung“. Der neoliberale Fundamentalismus überträgt die ökonomischen Mechanismen der Globalisierung auch auf die Kulturen der Welt.
- 4 Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes NRW, Ziele (www.mswf.nrw.de/miak/wf/Forschung_New/start.htm).
- 5 Expertenrat im Rahmen des Qualitätspaktes, Abschlussbericht, 408f. (<http://www.mswf.nrw.de/miak/aktuell/top-thema/Expertenrat/Abschlussbericht.html>).
- 6 Internetseiten des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur (www.niedersachsen.de/MWK_hochschulen_und_forschung.htm).
- 7 Expertenrat im Rahmen des Qualitätspaktes, Abschlussbericht, a. a. O., 37.
- 8 „Wenn überhaupt sinnvoll von einer Krise des Glaubens gesprochen werden kann, dann nicht deswegen, weil bestimmte Dogmen des Glaubens unverstänlich geworden sind, sondern weil es an den gelungenen Sprechakten des Glaubens fehlt, die sie verständlich machen können. Die Krise des Glaubens verweist somit immer auf die Krise von Subjekten und Institutionen.“ (Füssel, Sprache, 159).
- 9 „...eine konsequent betriebene theologische Wissenschaft (muss) sich kontextuell in dem Sinne verstehen, dass sie die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie arbeitet, die Adressaten, die Subjekte, die Verlaufsformen gesellschaftlicher Konflikte beachtet ..., und dann Inhalte, Theorien und Aussagen vertreten. Dass Theologie auf der Ebene der universitären Ausbildung nicht mehr adäquat wahrgenommen wird, bedeutet natürlich ein Defizit ... Dass die Theologie als Wissenschaft aber fast freiwillig ihren Führungsanspruch innerhalb eines kritischen gesamtgesellschaftlichen Konzertes aufgegeben hat, ist ihre eigene Schuld, das ist ihr nicht von der Gesellschaft genommen worden.“ (Interview mit K. Füssel in diesem Buch).
- 10 Rodriguez / Yáñez, Globalisierung. Ein ähnlicher Ansatz zur Neubestimmung von Nord-Süd-

- Koalitionen findet sich auch in den internationalen Werkstätten der Missionszentrale.
- 11 Demirovic, Hegemonie, 182.
- 12 Ganz im Sinne der befreiungstheologischen Herausforderung, wie sie P. Richard beschreibt: „Es geht darum, neue Machtverhältnisse zu konstruieren, und zwar von unten her, von den Gemeinschaften und den Sozialen Bewegungen aus.“ (Richard, Kritik, 167).
- 13 Bonhoeffer, Widerstand, 27.

Literatur

- Altvater, Elmar / Mahnkopf, Birgit, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster ²1997.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1998.
- Demirovic, Alex, Hegemonie und Zivilgesellschaft, in: Ders., Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorien, Münster 1997, 165-182.
- Dixon, Keith, Ein würdiger Erbe. Anthony Blair und der Thatcherismus, Konstanz 2000.
- Dixon, Keith, Die Evangelisten des Marktes, Konstanz 2000.
- Expertenrat im Rahmen des Qualitätspaktes, Abschlussbericht, in: Internetseite des Ministeriums für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes NRW: <http://www.mswf.nrw.de/miak/aktuell/top-thema/Expertenrat/Abschlussbericht.html>, Münster 20.2.2001.
- Füssel, Kuno, Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie, Frankfurt a. M. / Bern 1982.
- Hayek, Friedrich August von, Wege zur Knechtschaft, München 1994.
- Ministerium für Schule, Wissenschaft und Forschung des Landes NRW, Ziele der Forschungs- und Technologiepolitik, in: www.mswf.nrw.de/miak/wf/Forschung_New/start.htm, 2002 / 11.03.
- Niedersächsisches Ministerium für Wissenschaft und Kultur, www.niedersachsen.de/MWK_hochschulen_und_forschung.htm, 2002 / 11.03.
- Richard, Pablo, Theologische Kritik an der neoliberalen Globalisierung, in: Kaltmeier, Olaf / Ramminger, Michael (Hrsg.), Links von Nord und Süd. Chilenisch-deutsche Ortsbestimmungen im Neoliberalismus, Münster 1999, 167-175.
- Globalisierung in Nord und Süd (Interview mit Maria Angélica Rodríguez und Leonel Yáñez von ECO, Chile), in: Rundbrief des ITP Nr. 15, 02/2001.

BEFREIENDE PRAXIS UND DEREN THEOLOGISCHE REFLEXION

Ludger Weckel

Wenn es in den letzten Jahrzehnten um die Frage der gesellschaftlichen Perspektiven für Lateinamerika, um Aufbrüche, Proteste, Revolution oder Transformation von Gesellschaft ging, so hatte immer auch die Befreiungstheologie ein wichtiges Wort zu sagen. Sie verstand und versteht sich aber als „zweites Wort“, als zweiter Schritt, der auf den ersten, die befreiende Praxis selbst, folgt. Befreiungstheologie ist die Reflexion über befreiende Praxis. Diese Selbstbestimmung von Befreiungstheologie impliziert verschiedene Konsequenzen, so z. B. ein bestimmtes Verhältnis zu den Sozialwissenschaften als gesellschaftsanalytischen Wissenschaften, eine enge Bindung an Befreiungsprojekte und deren Akteure in der Gesellschaft und schließlich ein konfliktives Verhältnis zu denjenigen Kräften, die am Erhalt des Status quo interessiert sind und sich befreienden und damit gesellschaftsverändernden Bestrebungen machtvoll entgegenstellen.

Die Meinungen darüber, was es in Bezug auf die lateinamerikanische Befreiungstheologie Neues gibt oder in welcher Situation sie sich heute befindet, gehen sehr weit auseinander. Da ist von Krise spätestens seit Beginn der 90er die Rede, vom Ende der Theologie der Befreiung, aber auch von einer aktuellen Phase der Konsolidierung oder vom Aufbruch zu neuen Ufern angesichts der neuen Herausforderungen. Aus der Perspektive eines Beobachters in Deutschland, der sicherlich nicht über jede Veröffentlichung in Lateinamerika Kenntnis hat, fällt auf, dass sich an dieser Diskussion über die Bedeutung und die Perspektiven der Befreiungstheologie vor allen Dingen europäische Theologen beteiligen. Während aus Lateinamerika in dieser Hinsicht wenig zu hören ist, machen sich hier in Deutschland Theologen daran, diese Theologie „in den Griff zu bekommen“, indem sie ihre relative junge Geschichte in handliche Phasen unterteilen, erste und zweite Generationen von TheologInnen herausarbeiten oder verschiedene Linien unterscheiden.

Dabei ist die Befreiungstheologie keine „neue“ Theologie. Sie nimmt nur ernst, was jede gute Theologie tun sollte – aber eben nicht jede Theologie tut – nämlich den Glauben in Entsprechung zu einer neuen geschichtlichen Erfahrung neu zu interpretieren. Die geschichtliche Erfahrung aber ist eine spezifische, nämlich Elend, Armut und vorzeitiger Tod einer großen Mehrheit der Menschen bei gleichzeitig zunehmender Konzentration von Reichtum in den Händen weniger. Und an diesem Ausgangspunkt der Theologie hat sich in den letzten Jahren nichts zum Besseren verändert: Die Schere zwischen Arm und Reich ist vielmehr noch weiter auseinander gegangen. Und solange dies „die Zeichen unserer Zeit“ sind, hat eine Befreiungstheologie ihre Existenzberechtigung nicht verloren.

Was sich geändert hat

Die „Konjunktur“ der Befreiungstheologie war Teil der weltweiten Aufbrüche in den 60er, 70er und 80er Jahren. Anders als in Asien, Afrika oder Europa waren diese Aufbrüche in Lateinamerika durch Volks- und Befreiungsbewegungen geprägt, denen mit brutalen Militärdiktaturen von Seiten der herrschenden Eliten begegnet wurde. Oppositionsparteien und -organisationen wurden verboten, die Kirchen als solche konnten aufgrund ihrer gesellschaftlichen Bedeutung nicht verboten werden. Entsprechend konzentrierte sich der nichtmilitärische Konflikt nicht selten auf den kirchlichen Raum: Es standen sich ChristInnen aus beiden gesellschaftlichen Lagern gegenüber. Und da eben nicht die ganze Kirche verboten werden konnte, wurden einzelne Sektoren verfolgt.

Mittlerweile sind in allen Ländern Lateinamerikas die Militärdiktaturen durch formale Demokratien abgelöst. Dies hat neue Räume geschaffen für parteipolitisches Engagement, und fordert solches Engagement notwendig heraus. Engagierte Menschen, die vor einigen Jahren die wenigen vorhandenen Räume für politische Selbstorganisation im Rahmen der Arbeit der Basisgemeinden genutzt haben, sind heute in politischen Parteien engagiert. Gleichzeitig hat der ständige Konflikt mit der Kirchenhierarchie viele in die Resignation oder in andere Bereiche des Engagements gedrängt.

Für die meisten Länder Lateinamerikas kann man sagen, dass die vormals sehr starken sozialen Bewegungen, die Volksbewegungen, heute eher schwach sind. Für Chile z. B. sagen SozialwissenschaftlerInnen, dass die enge Zusammenarbeit der politischen Parteien mit dem Militär in der Übergangszeit der 90er Jahre letztlich keinen Raum für Partizipation der Sozialen Bewegungen gelassen hat. In Nicaragua und in El Salvador haben die Transformationsprozesse ehemals revolutionärer Bewegungen hin zu staatstragenden Parteien viele Organisationsstrukturen der Basis weggerissen. Und in fast allen Ländern Lateinamerikas – wie im Übrigen auch auf anderen Kontinenten – haben professionelle NGOs einen bedeutenden Platz bei der Entwicklung einer „Zivilgesellschaft“ eingenommen, wobei ein wichtiges Charakteristikum dieser NGOs ist, dass sie am Geldtropf nördlicher Quellen hängen.

Befreiungstheologie heute

Theologie als Reflexion einer befreienden Praxis versucht, die Realität auf den theologischen Begriff zu bringen, und zwar in praktischer Absicht auf eine Befreiung hin. Die Geschichte, die gegenwärtige Realität („Zeichen der Zeit“) ist existentieller Bezugspunkt der Theologie. Damit ist sie aber auch in ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Geschichte und zu den Wissenschaften gestellt, die diese Realität analysieren. Dieses Verhältnis zu den Sozialwissenschaften, dem Befreiungstheologen in den 60er und 70er Jahren große Aufmerksamkeit schenkten, ist in den letzten Jahren zunehmend vernachlässigt worden. Dafür macht der chilenische Theologe und Sozialwissenschaftler Fernando Castillo, dessen Buch „Evangelium, Kultur und Identität“⁴¹ zu den wenigen befreiungstheologischen Veröffentlichungen in deutscher Sprache der letzten Jahre gehört, verschiedene Faktoren

verantwortlich: „Wie bekannt, verloren die Analysen der Abhängigkeit Ende der Siebzigerjahre ihre Gültigkeit für die Sozialwissenschaften in Lateinamerika. Gleichzeitig sah sich die Befreiungstheologie im internen Kontext der Kirche mit zwei Situationen konfrontiert, die ihr Verhältnis zu den Analysen der Abhängigkeit weiter schwächten: auf der einen Seite die Kritiken, um nicht zu sagen ‚Anschuldigungen‘ in Bezug auf die ‚marxistische Infiltrierung‘, Ideologisierung und den ‚Soziologismus‘ in ihrem Verhältnis zu den Analysen der Abhängigkeit; und andererseits ein bedeutender theologischer Strom innerhalb der lateinamerikanischen Kirche, der Themen oder theologische Bereiche behandelt, für die dieser Rekurs auf die Sozialwissenschaften nicht notwendig ist.“²

Entsprechend fordert Castillo, das Verhältnis zwischen Theologie und Sozialwissenschaften neu zu bearbeiten, z. B. in der Bestimmung dessen, was wir als „neue soziale Bewegungen“ bezeichnen. Deren transformatives Potenzial sei nicht politisch, sondern soziokulturell, weshalb Aktionen, Proteste und Konflikte dieser Bewegungen nicht als etwas „prä-politisches“ verstanden werden dürften, das letztlich auf eine neue avantgardistische Partei hinauslaufe, sondern als etwas, das seine eigene Dichte und Konsistenz in der Transformation der Gesellschaft hat. „Diese Transformationen, die auf eine ‚Gegenkultur‘ oder alternative Kultur hindeuten, haben einen ‚utopischen‘ Inhalt, der die ‚verborgene Seite‘ dieser Bewegungen darstellt.“³

Castillo fordert, die befreiungstheologische Ausdifferenzierung der Option für die Armen in „Option für die Anderen“ (Indígenas und Afroamerikaner), „Option für die Jugend“, „Option für die Frauen“ ernst zu nehmen und zu erden. „Betrachten wir nun die bisher dargestellten Merkmale der Bewegungen, ihre Beziehungen zum sozialen und politischen Wandel und die in ihren Aktionen artikulierten ‚Themen‘, so können wir auch ihre bedeutende Anziehung verstehen, die sie durch die Partizipation der Christen erlangten, und die enge Verbindung ihrer Praxis mit christlichen Initiativen klar erkennen.“⁴ Er fordert aber nicht einen einseitigen Bezug der Theologie auf die Sozialwissenschaften, sondern eine Reziprozität: „Die Aktivitäten des Volkes in Lateinamerika kann man nicht verstehen, wenn man nicht versteht, dass sie zum großen Teil aus einem neuen Verständnis des Glaubens heraus entstanden sind, wobei die Befreiungstheologie eine große Rolle spielt. Deshalb ist es ein wenig verwunderlich, dass die lateinamerikanische Soziologie weiterhin diese soziale Rolle des Christentums nicht wahrhaben will.“⁵

Ein anderer Punkt, der auch in der von Castillo vorgelegten Arbeit deutlich wird, ist die Tatsache, dass es auch in Bezug auf die Theologie eine Annäherung der Erfahrungshorizonte von lateinamerikanischen und europäischen TheologInnen gibt bzw. geben kann. Während nämlich hier bei uns TheologInnen und kritische ChristInnen schon seit langem eine doppelte Frontstellung kennen, den innerkirchlichen Konflikt mit der Hierarchie und der bürgerlich-konservativen Hegemonie in der Kirche einerseits und die Tatsache, dass der Theologie außerhalb der Kirche, vor allen Dingen in linken Kreisen nichts mehr zugetraut wird, andererseits, galt für Lateinamerika bis vor wenigen Jahren: Ein Teil der Hierarchie stand

durchaus auf der Seite des armen Volkes und befreiender Projekte, während die Gesellschaften durch und durch als katholisch galten und damit theologische und religiöse Argumentation unmittelbar „ankommen“ konnte. Dies hat sich massiv verändert. Durch den lange währenden innerkirchlichen Konflikt und die langfristige Strategie der römischen Kurie, die Probleme mit der Befreiungskirche über „Personalpolitik“ zu lösen, ist die Mehrheit der lateinamerikanischen Bischöfe heute streng konservativ. Dies hat entsprechende Konsequenzen in die Ortskirchen, in die lokale Ebene hinein, von der Pastoral über den Gemeindeaufbau bis in die Ausbildung kirchlicher Führungspersonen. Zudem wurden von der Hierarchie nicht selten neue religiöse Bewegungen wie die „charismatische Gemeindeerneuerung“ innerhalb der katholischen Diözesen und Gemeinden gegen befreiungstheologische Strömungen „in Stellung gebracht“. Deutlich ist dies z. B. in San Salvador zu beobachten, wo ein ehemaliger Militärbischof und Ehrengeneral als Erzbischof wirkt und damit das Bistum leitet, in dem 1980 Erzbischof Oscar A. Romero aufgrund seines Engagements an der Seite der Armen ermordet wurde.

Eine Tendenz im lateinamerikanischen Kontext ist, dass sich Theologinnen und Theologen spezifischen sozialen Bereichen zuwenden. So gibt es z. B. ein relativ junges Netzwerk von Theologinnen aus verschiedenen Ländern Lateinamerikas, die sich um die Zeitschrift „con-spirando“ organisiert haben. „Con-spirando“ versteht sich als „lateinamerikanische Zeitschrift für Ökofeminismus, Spiritualität und Theologie“, welche gesellschaftliche, politische und theologische Fragen aus der spezifischen Perspektive von Frauen thematisiert.⁶ Ebenfalls erkennbar ist eine Bewegung, die die Vernachlässigung der Jugend im politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Raum überwinden möchte und dazu auch theologisch arbeitet.

Und ein drittes Beispiel: Der in Brasilien lebende Theologe José Comblin konzentriert sich in seiner Arbeit auf die pastorale Situation in den globalen Megastädten wie Sao Paulo. Seit 100 Jahren sei klar, dass die territorial strukturierte kirchliche Pfarrei für großstädtische Pastoral unbrauchbar und überholt sei, aber kaum jemand habe den Mut, daraus die Konsequenzen zu ziehen, so Comblin im Herbst 2000 bei einem Besuch in Deutschland. Weiter kritisierte er, dass der Druck der römischen Kurie und des zunehmend konservativ werdenden Klerus dazu führe, jegliche „Experimente“ zu unterbinden. Es könnten kaum neue Ansätze entwickelt werden, die der Situation in den zum Teil um eine Million Einwohner jährlich wachsenden Megacities mit 20-30 Millionen Einwohnern gerecht werden. Selbstkritisch merkte er an: Die lateinamerikanischen TheologInnen seien – wie die übrigen Intellektuellen – durch den hereinbrechenden Neoliberalismus erschüttert und suchten angesichts des Scheiterns jedes Versuches gesellschaftlicher Veränderungen Alternativen in Theologien der Identität: Identität der Indios, der Schwarzen, der Frauen. Solche Theologien ständen dann aber in der Gefahr, sich in innerkirchliche Auseinandersetzungen zu verstricken und die Veränderung der Gesellschaft aus dem Blick zu verlieren.

Neben der immer wieder beklagten innerkirchlichen Entwicklung des konservativen „roll-back“ gerät die Befreiungstheologie und –kirche zunehmend auch von außen unter Druck, denn die genannten Konflikte, zudem Säkularisierungs-

tendenzen, aber auch das immense Wachstum neuer religiöser Bewegungen – Charismatiker, Pfingstler etc. – führen dazu, dass theologische und kirchliche Aussagen und Argumentationen zunehmend an Bedeutung verlieren. Dieser gemeinsame Erfahrungshorizont von linken europäischen und lateinamerikanischen ChristInnen könnte – analog zur Annäherung der Erfahrungshorizonte sozialer Bewegungen aufgrund von Globalisierungsprozessen – zu neuen Kooperationen führen. Schon Mitte der 90er Jahre hat dies der Tübinger Theologe Jürgen Moltmann angekündigt: „Je mehr uns in den Ländern der Ersten Welt diese Entwicklung klar wird, je mehr wir selbst die unterdrückte, verarmte und verlassene Welt bei uns entdecken, desto relevanter wird die lateinamerikanische Befreiungstheologie für uns.“

Anmerkungen

1 Castillo, Evangelium.

2 A. a. O., 40.

3 A. a. O., 43.

4 A. a. O., 44.

5 A. a. O., 45.

6 Vgl. dazu: Lassak, „Die Vision weitet sich ...“ in diesem Buch.

Literatur

Castillo, Fernando, Evangelium, Kultur und Identität. Stationen und Themen eines befreiungstheologischen Diskurses (hrsg. von Kuno Füssel und Michael Ramminger), Luzern 2000.

„DIE VISION WEITET SICH...“

Lateinamerikanische (öko-)feministische Theologie im Kontext neoliberaler Globalisierung

Sandra Lassak

In der letzten Dekade haben die immer stärker werdenden neoliberalen Globalisierungsprozesse weltweite massive Veränderungen bewirkt. Durch neoliberale Globalisierung nähern sich Erfahrungshorizonte von Frauen aus dem Süden und den Ländern des Norden an.¹ Es entstehen neue Verflechtungen und Beeinflussungen, die von zwei Seiten betrachtet werden müssen. Einerseits verschärfen sich soziale Ungleichheiten zwischen Frauen einer Gesellschaft und andererseits lassen sich ähnliche Prozesse und Entwicklungen im Leben von Frauen aus dem Norden und Süden beobachten. Der Weltmarkt teilt Frauen auf beiden Seiten der Erde und verstrickt sie durch das nationale und internationale Kapital wiederum miteinander, wie es vor allem durch die Entwicklungen der neuen (internationalen) Arbeitsteilung deutlich wird. Die Globalisierungsprozesse haben auch zur Folge, dass die Kategorien Norden und Süden nicht mehr klar zu differenzieren sind, sondern einerseits findet sich der so genannte Norden im Süden wieder, so wie auch der Süden immer mehr in Gesellschaften des Nordens anzutreffen ist. Auf der anderen Seite bedeutet das aber nicht eine Vermischung und gleichmäßige, nicht mehr genau zu lokalisierende Verteilung von Mechanismen und Entwicklungen, sondern die hegemonialen Machtzentren sind als solche genau zu definieren und zu lokalisieren. Auch sind sie weit entfernt davon, ihre Macht zu verteilen, vielmehr sind sie darum bemüht, diese immer stärker zu steigern und zu konzentrieren. Die Globalisierung spaltet die Welt zunehmend in wenige, die von ihr profitieren, und in viele, die unter ihren Auswirkungen massiv zu leiden haben. Die Mehrzahl der Menschen wird ärmer und die Armut weiblicher. Diese globalen Prozesse und die damit einhergehenden lokalen Veränderungen haben Auswirkungen auf die gegenwärtigen Entwicklungen lateinamerikanischer feministischer Theologien, und stellen damit zugleich auch hiesige feministische Theologien vor neue Herausforderungen.

Eine der gegenwärtig stärksten feministisch – theologischen Tendenzen in Lateinamerika ist die ökofeministische Theologie, die vornehmlich in kleinen Gruppen von Frauen an der Basis entsteht und bisher wenig Einfluss im Bereich theologischer und religiöser Institutionen hat. Bei meiner Auseinandersetzung mit der Entwicklung lateinamerikanischer ökofeministischer Theologie im Kontext von Globalisierung bildet die Frage nach den Zusammenhängen zwischen neoliberalen Globalisierungsprozessen und der ökofeministischen Theologie eine der grundlegendsten Fragestellungen. Ist die ökofeministische Theologie ein adäquater feministischer Antwortversuch auf diese Prozesse, der Versuch einer Kritik am gegenwärtigen Wirtschaftsmodell und die Suche nach Gegenstrategien im Sinne einer Globalisierung von unten, oder ist diese Tendenz, die ihren Ursprung im Norden hat, gerade das Produkt neoliberaler Globalisierung?

In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob es sich bei der Rezeption des Ökofeminismus lediglich um Adaption westlicher Theorien handelt, oder ob sie aufgrund des spezifischen lateinamerikanischen Kontextes eigene Charakteristika erhält und somit zu einem Proprium lateinamerikanischer feministisch-theologischer Arbeit wird. So wäre auch zu fragen, ob der Ökofeminismus und seine Rezeption Ansatzpunkte für einen Dialog oder die Entwicklung gemeinsamer befreiender Theologien von Frauen aus dem Süden und Norden bietet, was sich angesichts der zunehmenden globalen Herausforderungen als notwendig erweist.

Lateinamerikanische feministische Theologie

Lateinamerikanische feministische Theologie versteht sich als ein Diskurs, der ausgehend von der Lebenswelt von Frauen mit Hilfe der gender-Theorie eine neue Rede von Gott zu formulieren versucht. Die kritische Reflexion der Erlebnisse und Erfahrungen von Frauen innerhalb bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse und der damit einhergehenden Machtstrukturen ist verbunden mit dem Ziel, diese Strukturen zu verändern und neue Gesellschaftsverhältnisse zu fördern, die auf Gerechtigkeit und Integrität des Lebens für die Frauen und jeden Organismus auf Erden basieren. Konkrete Erfahrungen als Ausgangspunkt des Theologietreibens weisen auf die Relevanz des Kontextes hin, welcher den Erfahrungshorizont von Frauen bestimmt und damit auch die Entwicklung eines theologischen Diskurses aus der Sicht von Frauen. Zum Verständnis der Genese der ökofeministischen Theologie auf dem lateinamerikanischen Kontinent bedarf es der Darstellung des sozio-kulturellen und politischen Kontextes, in welchem sich die Emanzipationsbewegungen lateinamerikanischer Frauen vollzogen haben und in dem zugleich auch die Wurzeln der lateinamerikanischen feministischen Theologie zu finden sind.

Der von Frauen auf dem Hintergrund ihrer eigenen Erfahrungen, ihrer eigenen Fragen und ihres spezifischen sozialen Ortes entwickelten Theologie liegt ein Prozess der Subjektwerdung und feministischen Bewusstseinsbildung zugrunde. Elsa Támez und Ivone Gebara teilen diesen Prozess in drei Phasen ein, die sie durch bestimmte Charakteristika kennzeichnen. Anzumerken sei an dieser Stelle, dass diese Phasen keine eindeutigen chronologisch abgeschlossenen Etappen sind, sondern teilweise inhaltliche Überschneidungen und Kontinuitätsmomente aufweisen oder auch nebeneinander bestehen. Die Entwicklung feministischer lateinamerikanischer Theologie ist kein homogener Prozess, sondern kontext- und situationsbedingt sind unterschiedliche Entwicklungen und Strömungen der feministischen Bewusstseinsbildung innerhalb der verschiedenen Kirchen und Gruppierungen sowie in den einzelnen Ländern zu beobachten.

Entwicklungsphasen lateinamerikanischer feministischer Theologie

Die Anfänge feministisch-theologischer Arbeit und Praxis nehmen in den 70er Jahren ihren Ausgang, wobei sie in einem engen Zusammenhang mit sozialen Bewegungen stehen. Repression und Gewalt durch die herrschenden Militärdiktaturen prägen

in den 70er und 80er Jahren den lateinamerikanischen Kontinent. Die sich immer mehr artikulierenden Widerstände gegen die repressiven Systeme innerhalb der Bevölkerung generierten eine starke Aufbruchstimmung, und es entstanden zahlreiche linke Parteien, Solidaritätsbewegungen und soziale Volksbewegungen (Bauern-, Arbeiter-, Stadtteil-, Frauenbewegungen). Zum Teil waren sie Fortsetzungen von revolutionären Kämpfen, die in den 60er Jahren begonnen hatten. Durch die Militärregierungen bekamen diese Kämpfe eine neue Dringlichkeit. Die Situation von Gewalt und Repression hatte sich zugespitzt und es kam zu Massakern, Verschleppungen und Folterungen von Frauen und Männern.

Auch in den kirchlichen Basisgemeinden war diese Aufbruchstimmung zu verspüren. Es wurde nach einer neuen Weise gesucht, den Glauben von einer volksnahen Lektüre der Bibel her auszudrücken und diese aus der Perspektive der Armen zu interpretieren. Eröffnet wurde dies durch das Dokument von Puebla, welches sich bei der Entwicklung neuer pastoraler Leitlinien eindeutig auf die vorrangige Option für die Armen verpflichtete. Die sich in diesem Zusammenhang entwickelnde Befreiungstheologie definierte ihre theologische Methode als kritische Reflexion der Praxis innerhalb eines von Unterdrückung und Armut geprägten Kontextes und machte die Armen zu ihrem zentralen theologischen Ort: In den Armen und in ihrer Sehnsucht nach Befreiung manifestiert sich Gottes Wille. Im Kontext der Befreiungstheologie und der Option für die Armen artikulierten sich Frauen als Subjekte der Geschichte, die einer dreifachen Unterdrückung aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sozialen Klasse und Rasse unterliegen. Das entstehende Bewusstsein der Frau als handelndes Subjekt in der Geschichte hat seinen Ursprung in sozialen Bewegungen, die sich im Kampf um Befreiung befanden. Dieser Prozess der Subjektwerdung beschränkte sich nicht auf den gesellschaftlichen und politischen Bereich, sondern auch in Kirche und Theologie war die Stimme von Frauen zu vernehmen.

In den 80er Jahren ist in einer zweiten Phase dieser feministisch-theologischen Entwicklung eine stärkere Auseinandersetzung mit der Bibel und den patriarchalen theologischen Konzepten zu vermerken. Immer mehr Frauen sahen sich als Subjekte der theologischen Reflexion und standen auch der befreiungstheologischen Neuinterpretation kritisch gegenüber. Ihre Subsumtion unter die Armen reicht ihnen nicht mehr aus, sondern die sich hinter diesem Begriff verbergenden einzelnen Subjekte haben verschiedene Gesichter, sind geprägt von spezifischen Erfahrungen und Weltansichten, wodurch der theologische Diskurs jeweils eine andere Prägung erfährt.

Zu Beginn der 90er Jahre wurde der Ruf nach einem radikalen Paradigmenwechsel immer lauter. Das Ende der lateinamerikanischen Militärdiktaturen, der Fall der Mauer und der damit verbundene Zusammenbruch des realexistierenden Sozialismus, und der sich immer mehr beschleunigende Prozess der Globalisierung produzieren weitreichende Veränderungen auf dem lateinamerikanischen Kontinent. Die internationale, kapitalistische ökonomische Ordnung mit ihrer Ideologie des totalen Marktes fordert konstante ökonomische Anpassungen. Privatisierungsprozesse in allen Sektoren hatten den Ausschluss von großen Teilen der Bevölke-

rung zur Folge, wobei die Frauen die ersten Opfer waren. Das Ende der Militärdiktaturen und die neue ökonomische Situation hatten zur Folge, dass innerhalb der sozialen Bewegungen ein Prozess der Stagnation und Resignation einsetzte. Durch den Fall der Mauer und das Ende des kalten Krieges waren die Systemkonkurrenz und die damit verbundenen politisch-ideologischen Polarisierungen beseitigt, und ein Prozess der noch ungezügelteren neoliberalen Marktwirtschaft konnte einsetzen. Die Enttäuschung über die unerfüllte Hoffnung auf Befreiung und soziale Veränderung und das damit verbundene Gefühl, einen Kampf geführt zu haben, der das erwünschte Ziel nicht erreicht hat, ließ viele soziale Bewegungen ebenso wie die Basisgemeinden in eine Krise geraten.

Gegenüber diesen beiden ersten Phasen der lateinamerikanischen feministischen Theologie besteht das Neue an der dritten Phase in der Kritik an der Moderne und ihrer vorbehaltlosen Wissenschaftsgläubigkeit, der gegenüber die Forderung nach einem grundlegenden Paradigmenwechsel formuliert wird. Aus einer radikal-anti-patriarchalischen Anschauung heraus wird die vollkommene Rekonstruktion der Theologie gefordert. Wie der Name dieses Projekts „holistischer Ökofeminismus“ schon sagt, ist das zentrale Charakteristikum dieses Paradigmenwechsels die Ganzheitlichkeit. Ziel einer holistischen Perspektive auf die Wirklichkeit ist die Überwindung jeglicher Dualismen und die Entwicklung einer neuen Kosmovision, die geleitet ist vom Prinzip integraler Vernetzung. Nach diesem Prinzip existiert alles und alle – von der menschlichen Person bis hin zu allen physischen und gesellschaftlichen Phänomenen, in denen das menschliche Leben seinen Platz findet – in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander. In ökofeministischer Perspektive wird menschliches Leben in seiner Eingebundenheit in den gesamten Kosmos verstanden, wo alle in einem wechselseitigen, dynamischen Beziehungsgeflecht miteinander verbunden sind und es kein hierarchisches Oben und Unten gibt. Die Relevanz sowohl des personalen als auch des kosmischen Körpers ermöglicht eine neue Les- und Verstehensart der Wirklichkeit. In einer solchen Perspektive wird die Realität nicht fragmentarisch betrachtet, sondern in der Gesamtheit aller diese Wirklichkeit konstituierenden Elemente und ihrer Bezogenheit aufeinander.

Bei dieser Suche nach einer neuen gesellschaftsverändernden Kosmovision setzen ökofeministische Theologinnen sich auch mit den Erfahrungen und Traditionen anderer, vor allem indigener Religionen auseinander und versuchen, diese in ihre Art und Weise einer ganzheitlichen theologisch-feministischen Arbeit zu integrieren. Im Rückgriff auf wieder entdeckte soziokulturelle Ressourcen wie Riten, heilige Orte, Sprache und Symbole wird eine eigene, von androzentrischen Konzepten losgelöste ökofeministische Theologie formuliert.

Ökofeministische Theologie im lateinamerikanischen Kontext

Grundlage der ökofeministischen Theologie ist die ökofeministische Theorie, deren Ausgangspunkt die Natur-Frau-Analogie darstellt, d.h. gemäß der ökofeministischen Theorie bestehen wichtige – historische, symbolische, theoretische –

Zusammenhänge zwischen der Unterdrückung der Frauen und der Ausbeutung der Natur. Gebraucht wurde der Begriff erstmals Mitte der 70er Jahre von der französischen Soziologin Françoise d'Eaubonne. Bald darauf wurde er in anderen europäischen Ländern und später auch in Afrika und Amerika aufgegriffen. Mit dem Gebrauch dieses Begriffs, welcher ursprünglich die essenzielle Verbindung feministischer und ökologischer Ideen zu einem politischen Programm implizierte, verfolgte d'Eaubonne die Intention, die Verbindung zwischen dem Kampf um die Geschlechtergleichheit sowie einem ökologischen Bewusstsein und der Veränderung der menschlichen Beziehungen zur Natur aufzuzeigen. D'Eaubonne formulierte ihre Kritik in einem politischen Kontext, der geprägt war von sozialen Kämpfen sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene. In den 1980er Jahren setzte das beginnende Bewusstsein hinsichtlich der voranschreitenden Umweltzerstörungen weltweit Menschen in Bewegung, die sich für den Aufbau einer anderen Gesellschaft, die nicht auf dem Modell des wachstumsorientierten Industrialismus und Konsumismus beruht, einsetzten.

Daran zeigt sich, dass die Bezeichnung Ökofeminismus zum einen Theoriekonzepte beinhaltet, die die historischen und gegenwärtigen Verbindungen von Natur und Frau auf wirtschaftlicher, sozio-kultureller, religiös-symbolischer und philosophisch-ethischer Ebene untersuchen und auf eine umfassende Gesellschaftskritik zielen. Zum anderen ist der Ökofeminismus auch eine gesellschaftspolitische Graswurzelbewegung, die ausgehend von der Annahme, dass alle Lebewesen miteinander verbunden sind, gesellschaftliche Veränderungen anstrebt mit dem Ziel, ein neues Natur- und Geschlechterverhältnis ohne Herrschafts- und Unterdrückungsstrukturen zu konstituieren. Der Ökofeminismus versteht sich als Kritik bestehender Machtverhältnisse und versucht Widerstand gegen diese zum Ausdruck zu bringen.

In diesem Sinne müssen auch Theologie und Spiritualität in einer neuen Weise bedacht und definiert werden. Eine ökofeministische Theologie, die sich als Weiterentwicklung der befreienden Theologie versteht und die alle Lebewesen in einem heiligen Körper miteinander verbunden sieht, möchte wegweisend für eine theologisch feministische Kritik an derzeit bestehenden Verhältnissen sein und kann damit zugleich die Basis für einen feministischen theologischen Dialog zwischen Frauen aus verschiedenen Kontexten darstellen.

Wenn der Ökofeminismus auch kein homogenes Gebilde darstellt, sondern sich durch eine Vielfalt von Denkrichtungen und Positionen auszeichnet, so gibt es trotz der Unterschiedlichkeiten der verschiedenen ökofeministischen Ansätze doch einige Gemeinsamkeiten aller ökofeministischen Strömungen. Übereinstimmung besteht darin, den Zusammenhang zwischen Patriarchat und der Zerstörung der Umwelt herzustellen. Diese Analogie zwischen der Unterdrückung der Natur und der Unterdrückung von Frauen sehen Ökofeministinnen begründet in einer sozialen Ordnung, die aus einem binären, die biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau forcierenden System resultiert. Die prokreative Funktion des weiblichen Geschlechts hat in der männlichen Logik dazu geführt, Frauen als dem Bereich der Natur näher Stehende zu verstehen. Dieser Logik zufolge werden Frauen ebenso

wie die Natur als Ressource verstanden, derer es sich zu bemächtigen gilt. In dieser binären, dualistischen Aufspaltung der Wirklichkeit sehen Ökofeministinnen die Grundlage für alle weiteren gesellschaftlichen Machtstrukturen. In Bezug auf die Geschlechterverhältnisse bedeutet dies, dass die biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau, woraus wiederum die soziale Geschlechterkonstruktion resultiert, den Ausgangspunkt der Unterdrückung von Frauen bilden. Die prokreative Funktion wird zur Stützung eines Modells gebraucht, welches Frauen auf eine eindeutig untergeordnete Position verweist. Somit wird die sexuelle Dimension zu einem konstitutiven Element von Machtverhältnissen.

Die ökofeministische Theorie wendet sich gegen diese binäre, dualistische Aufspaltung, die nicht nur die Grundlage für gesellschaftliche Machtstrukturen bildet, sondern auch anthropologische und epistemologische sowie theologische Konzepte anthropozentrisch determiniert. Dieses patriarchalische System ist zugleich die Legitimation von Herrschaft und Unterdrückung und ist besonders für den lateinamerikanischen Kontext, dessen Geschichte sich durch Jahrhunderte lange Unterdrückung auszeichnet, von großer Bedeutung. Ökofeministinnen sind sich dieser vielseitigen Unterdrückungsstrukturen und der ihnen zugrunde liegenden theoretischen Konzepte bewusst. Auf dieser Basis sehen sie den Zusammenhang zwischen der Ausbeutung der Natur und der Ausbeutung der Frau innerhalb des destruktiven patriarchalen hierarchischen Systems und eröffnen demgegenüber einen neuen Diskurs mit dem Ziel, zwischenmenschliche Beziehungen sowie das Verhältnis zur Natur und ihren Ressourcen zu rehabilitieren. Nur unter der Beachtung des ökologischen Aspekts kann gutes Leben für alle erlangt werden. Folglich impliziert das Sprechen von sozialer Gerechtigkeit die Rede von der ökologischen Gerechtigkeit. In diesem Zusammenhang bedarf es auch der Bewusstwerdung der Rolle des Christentums, das zur Implantation dieses Systems beigetragen hat, z.B. durch die Zerstörung indigener Religionen, denen eine größere Nähe zur Natur eigen war, sowie die Verbreitung einer dualistischen, androzentrischen, totalitären Theologie.

Die ökofeministische Theologie stellt, wie zu Beginn erwähnt, in Lateinamerika bisher noch eine kleine, vor allem an der Basis existierende Strömung dar. Immer mehr wächst jedoch das Bewusstsein, den Feminismus in der befreienden Tradition Lateinamerikas in Verbindung mit einer ökologischen Perspektive zu verorten mit dem Ziel, autonome und interdependente Beziehungen zu schaffen. Eine der renommiertesten Vertreterinnen der ökofeministischen Theologie ist die brasilianische Theologin Ivone Gebara. Die derzeit wohl bekannteste Gruppe in Lateinamerika, die diese Richtung repräsentiert, ist das in Santiago de Chile ansässige Frauenkollektiv Con-spirando, welches seit 1992 die gleichnamige Zeitschrift publiziert, die lateinamerikaweit Verbreitung findet. Bereits in der ersten Ausgabe machen sie ihr Anliegen deutlich, ein Netz unter den Frauen Lateinamerikas zu schaffen, das Raum bieten soll, um die spezifischen Erfahrungen von Frauen zum Ausdruck zu bringen, die die Suche nach einer weiblichen ganzheitlichen Spiritualität widerspiegeln.

Trotz der Diversität der kleinen sich formierenden Frauengruppen auf der Suche nach einer eigenen Theologie und Spiritualität, die sich in Abgrenzung zur offiziellen, überwiegend katholischen Kirche bilden, sind doch einige gemeinsame Elemente feministisch-theologischer Arbeit zu beobachten. Ausgangspunkte sind der eigene Körper und die alltäglichen Erfahrungen, die in Beziehung gesetzt werden mit den eigenen Wurzeln, der Erde, dem Kosmos, sowie die Suche nach Wegen zu einer neuen Solidarität unter Frauen. In kritischer Auseinandersetzung mit dem traditionellen, patriarchalen, westlichen theologischen Diskurs leitet die ökofeministische Theologie einen Paradigmenwechsel ein, der den Bruch mit bisherigen zentralen theologischen Gewissheiten bedeutet.

Kontextuelle und subjektive Wissenschaft

Grundlegend für die Rekonstruktion einer Theologie aus ökofeministischer Perspektive ist die Revision des Wirklichkeitsverständnisses, da dieses grundlegend ist für alle weiteren Verstehensprozesse. Eine ökofeministische Epistemologie kritisiert das mit der Aufklärung entstandene Wissenschaftsverständnis, welches den Anspruch erhebt, neutral und frei von allen subjektiven Bindungen zu sein, und damit universale Gültigkeit verlangt. Demgegenüber gründet die ökofeministische Epistemologie in einer Erkenntnismethode, die ihren Ausgangspunkt in der alltäglichen konkreten Erfahrung nimmt. Subjektivität und Kontextualität werden somit zu wesentlichen Kriterien eines inklusiven Wissenschaftsverständnisses. Inklusivität bedeutet in diesem Zusammenhang auch Demokratisierung von Wissen. Vor allem im Bereich der Kommunikationstechnologie sind heute Prozesse der Dominanz und Monopolisierung von Wissen und demgegenüber von Exklusion großer Teile der Bevölkerung zu beobachten. Ist der Anteil der NutzerInnen sämtlicher Kommunikationsmittel weltweit gestiegen, so sieht die Verteilung dabei jedoch völlig ungleichmäßig aus. Die Bevölkerung der Dritten Welt ist aufgrund mangelnder medialer Infrastruktur und bisher noch hohen Nutzungsgebühren weitgehend von den neuen Kommunikationstechnologien ausgeschlossen.

Ökofeministische Epistemologie besteht nicht nur in einer Aneignung von Wissensinhalten, sondern sie drückt sich aus in einer Haltung, Einstellung, in der Suche nach Weisheit. Entwickelt wird sie mittels der Kriterien Ökologie und *gender* im Prozess kultureller Rekonstruktion. Diese neue Weltsicht bringt auch Veränderungen für alle weiteren Komponenten mit sich, wie Anthropologie, Theologie und Spiritualität, sowie sie damit auch den Grundstein für eine neue Praxis legt.

Holistische Weltsicht

Der Anthropozentrik und Androzentrik sowie dem Dualismus herkömmlicher Anthropologie setzt eine ökofeministische Anthropologie eine holistische Perspektive entgegen. Auf das Geschlechterverhältnis bezogen bedeutet holistisch, Mann und Frau als gleichwertige Teile der ganzen Schöpfung anzusehen. Im Rekurs auf alte, teilweise vergessene Kulturen und Religionen wird das Verhältnis Mensch-Umwelt neu konstituiert. Westliche androzentrische Paradigmen haben nicht nur

das Welt- und Menschenbild bestimmt, sondern ebenso wurden die sozialen Strukturen durch eine westliche Theologie legitimiert, die seit der Conquista den lateinamerikanischen Kontinent entscheidend geprägt hat. Die Ausgrenzung der Frau hat ihre Ursache in der Dynamik einer asymmetrischen Macht, die sich im Politischen, Symbolischen und Kulturellen ausdrückt. Die Symbolik hierarchisch theologischer Konzepte ist so internalisiert worden, dass sie als Machtinstrument gebraucht werden konnte, das die Kirche vor allem auch gegenüber den Frauen anwendete. Immer mehr Frauen fühlen sich in ihren Kirchen jedoch nicht mehr beheimatet und suchen neue Räume, in denen sie in gemeinsamer Suche eine neue religiöse Sprache entwickeln, die neue Bilder und Symbole und damit auch eine neue Rede von Gott zulässt. Auf Basis des Panentheismus wird eine inklusivere Gottesrede, welche vor allem die Immanenz Gottes akzentuiert, formuliert. Charakteristisch für das panentheistische Konzept ist die Wahrung der Vielfalt und Verschiedenheit und nicht ihre Aufhebung. So ist Gott auch nicht alles, wie es im Pantheismus behauptet wird, sondern Gott ist in allem und allen, d.h. Gott und Welt durchdringen sich gegenseitig und sind füreinander offen. In dieser panentheistischen Perspektive wird auch die Abkehr vom zentralistischen, hierarchischen und universellen Monotheismus vollzogen. Denn nach Meinung der VertreterInnen dieser Richtung hat die Vorstellung eines personalen Gottes auch dazu geführt, diesen als in sich autonomes Wesen von männlicher Gestalt zu denken, zu dem sich der Mensch und die menschliche Geschichte in Abhängigkeit befinden. In einer ökofeministischen Sichtweise, die von einem offenen und sich im historischen Dialog konstituierenden Personen-Verständnis ausgeht, wird die Personalität Gottes in Analogie zur eigenen menschlichen Erfahrung gedacht. Ein statisches Gotteskonzept wird damit aufgebrochen und lässt die Heterogenität von Gottesbildern aufgrund der unterschiedlichen Erfahrungen zu.

Indem Gott und Welt sich in wechselseitiger Beziehung zueinander verhalten und somit füreinander transparent sind, wird auch die strikte klassische Trennung von Transzendenz und Immanenz aufgebrochen. In einer personalen interdependenten Beziehung ist Gott kein fernes transzendentes Gegenüber, sondern so wie diese göttliche Energie der Welt immanent ist, so hat der Mensch Anteil an der Transzendenz dieser Göttlichkeit. Vor diesem Hintergrund wird Gott als eine den ganzen Kosmos umfassende Energie verstanden. Bilden Beziehung und Wechselseitigkeit konstitutive Elemente für ein neues Gottesverständnis, welches die Erfahrungen von Frauen integrieren möchte, so bringen Frauen ihre Gotteserfahrungen in anderen Bildern zum Ausdruck. Häufige, immer wieder genannte Bilder des Göttlichen sind Lebensquelle, Energiestrom, Weisheit, Kraft, die den Menschen zu eigen ist, ein Strudel von Bildern und Farben. Ebenso sind viele Beschreibungen von einer starken Naturmetaphorik durchdrungen oder entsprechen spezifischen mit dem weiblichen Körper verbundenen Erfahrungen, so wird Gott beispielsweise als gebärende Frau gedacht und die Geburt als Akt neuen Lebens betont. Bezeichnend für diese Bilder ist vor allem das Moment der Beziehung und Kommunikation, welches Abstand nimmt vom Bild eines allmächtigen Gottes, der über allem und allen steht.

Ausgehend von einer interpersonalen und interrelationale Beziehung stiftenden Göttlichkeit bedarf auch die traditionelle trinitarische Definition – personalisiert in Vater, Sohn und Heiligem Geist – einer Revision und Rekonstruktion, die ebenfalls die menschliche Erfahrung zum Ausgangspunkt nimmt. Aus ökofeministischer Perspektive muss das geschlossene System rein männlicher Symbolik auf die Vielfalt menschlicher Erfahrungen hin geöffnet werden. Denn bereits die Zahl „drei“ ist ein Symbol, welches auf die Pluralität und Diversität des Lebens hinweist. Trinität wird verstanden als historischer Ausdruck des Wunsches nach Einheit, Gemeinschaft und Harmonie mit allem, was existiert. Die Erfahrung von Diversität und Pluralität in ihren verschiedensten Ausprägungen gelangt in der trinitarischen Synthese zur Einheit.

Der kosmische Christus

Im Zuge der Neubestimmung zentraler Glaubensinhalte erhält auch die Person Jesu Christi und das mit ihm verbundene Heilmysterium aus einer ökofeministischen Perspektive eine neue Bedeutung. In einer den Körper aufwertenden Theologie wird auch das metaphysische Geheimnis der Inkarnation primär von seiner menschlichen, physischen Seite betrachtet. Vor allem die Erfahrung von Leid, welches sich an konkreten menschlichen Körpern manifestiert, führt zu einer materialistischen Verstehensweise der Inkarnation.

Durch die konkrete Leidenserfahrung wird auch die in der Tradition positive Rezeption des Opferbegriffs in Frage gestellt. Dabei zielt die Kritik nicht auf das freiwillige Selbstopfer zum Wohl eines anderen als solches, sondern auf den Missbrauch, der mit der Rezeption eines das Opfer verherrlichenden Verständnisses betrieben wurde. So diente der Opferbegriff den herrschenden Mächten zur Etablierung ihrer Macht und ist unausweichlich, da er den Weg zum Glück, um in den Himmel der Privilegien zu gelangen, darstellt. Die religiöse Struktur des Opfers wurde in der gesellschaftlichen Struktur nachgebildet und zeigt sich vor allem auch im gegenwärtigen neoliberalen Wirtschafts- und Kulturmodell. Das neoliberale Marktmodell konstituiert sich gerade durch das Opfer-Bringen vieler zugunsten der Aufrechterhaltung von Privilegien und Wohlstand einer Minderheit. In seiner Rezeption wurde das Opfer Christi und die daraus entstehenden religiösen Traditionen zur Legitimation und Rechtfertigung von Kreuz und Leid, welches Menschen auf unterschiedlichste Weise zugefügt wurde, und diente als Deckmantel, um die dahinterstehenden ungerechten Strukturen und Mechanismen zu verbergen. Der patriarchale Charakter der westlichen Kulturen lässt die sakrifizielle Interpretation des Opfers für diejenigen folgenreicher erscheinen, die auf der sozialen Leiter am tiefsten stehen.

Besonders im Leben von Frauen hat die Opferideologie der patriarchalen Kultur ihre Spuren hinterlassen. Die Identifikation mit dem hingebungsvollen Opfer Christi am Kreuz reproduziert gesellschaftliche Machtverhältnisse. Ein Leben mit Opfern bedeutet im religiösen Sinn, den Willen des Vaters zu tun. Übertragen auf die sozialen Strukturen reproduziert sich der Gehorsam gegenüber dem Vater im

Gehorsam gegenüber dem leiblichen Vater, dem Ehemann, den Männern, die über ein gewisses Maß an sozialer und religiöser Macht verfügen. Diese patriarchale Opferideologie hat dazu geführt, dass der Verzicht und die aufopferungsvolle Hingabe für andere zum wesentlichen Bestandteil weiblicher Existenz geworden sind. Frauen, die sich dieser Logik entziehen, stellen eine Bedrohung der herrschenden Ordnung dar, was ihnen soziale Ächtung und Marginalisierung einbringt. In diesem Kontext wird die Erfahrung von Leid und Schmerz als Teil des unerklärlichen göttlichen Willens oder als Bestrafung für Vergehen ertragen. Nur allzu oft wird das Erleiden sexueller Gewalt und Ausbeutung stillschweigend hingenommen und von Frauen selbst als Strafe für sexuelle Freizügigkeit und damit gerechtfertigte Strafe stillschweigend ertragen.

Eine (öko-)feministische Theologie will ein derartiges Opferverständnis und Gottesbild, das Leid als den Weg zum Glück versteht, überwinden und die männlich geprägten religiösen Kategorien und Symbole, die als allein gültige Bezugspunkte vorgeschrieben werden, aus den Erfahrungen von Frauen mit neuen Inhalten füllen. In einer ökofeministischen Rekonstruktion der traditionellen Theologie wird Jesus nicht als die einzige und ausschließliche Inkarnation Gottes verstanden, der als ein höheres Wesen glorreich den Tod am Kreuz überwindet. Jesus Christus nicht mehr als einzige Referenz im dogmatischen Sinne zu verstehen, heißt nicht die Zentralität Jesu Christi zu negieren, sondern diese neu zu definieren, eine Zentralität, die offener, partizipativer und dialogischer ist und ihre Bedeutung durch die persönlichen Erfahrungen der Einzelnen bekommt. Aus einer ökofeministischen Sichtweise wird Jesus verstanden als ein Zentrum liebender Energie unter den Menschen. Jesus ist das Symbol der Verletzlichkeit der Liebe, die sterben muss, um zu leben und in all denen wieder aufersteht, die lieben und damit den Kreis seiner Liebe fortsetzen.

Gegen die Spiritualisierung theologischer Inhalte betont eine ökofeministische Theologie die Zugehörigkeit Jesu Christi zu derselben körperlichen Wirklichkeit wie alle anderen Lebewesen. So wird er zwar als individuelle, nicht aber als überlegenere Person gesehen. Die Differenz, die ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet, liegt nicht auf der ontologischen Ebene, sondern sie ist von ästhetischer und ethischer Art. Jesus Christus ist der Repräsentant, der unsere höchsten moralischen Qualitäten, Träume und Ideale verkörpert. Ausgehend von einem solchen Christus-Verständnis kann dieser nicht mehr zur Legitimation hierarchischer Machtgefüge benutzt werden, sondern wird verstanden als Modell geschwisterlicher Liebe. Die Betonung der wechselseitigen Beziehungen, durch welche alle Lebewesen miteinander verbunden sind, führt innerhalb der ökofeministischen Theologie zur Rede vom kosmischen Christus. Christus ist eine Manifestation der Weisheit und Güte Gottes, die sich ebenso in vielen anderen symbolischen Ausdrucksweisen zeigt. Der kosmische Christus, dessen Wahrheit keine exklusive ist, überwindet Gegensätze und verbindet Menschen verschiedener Religionen und Kulturen miteinander.

Das Verständnis des kosmischen Christus, der Teil der menschlichen Geschichte ist und in dieser wirkt, verhindert die Spiritualisierung des Christus-Geheimnisses, nimmt historische Begebenheiten ernst und ruft in die Pflicht, sich den jeweils verändernden geschichtlichen Herausforderungen zu stellen. Christus als göttliche Kraft ist die Energie einer neuen Christus-Praxis und einer neuen ethischen Grundlage.

Räume weiblicher Spiritualität

Im Ökofeminismus haben Frauen für sich die Möglichkeit entdeckt, ein neues Verständnis von sich selbst und ihrer Weiblichkeit ohne Verbote und Negationen ihres Seins zu entwickeln und auf dieser Basis eine ihnen entsprechende Spiritualität zu schaffen. Die Wiederentdeckung alter Göttinnenfiguren sowie die Entwicklung eigener Rituale, die die spezifischen Erfahrungen von Frauen zum Ausdruck bringen und miteinander in Beziehung setzen, bilden wesentliche Bestandteile einer weiblichen Spiritualität. Die Wiederentdeckung der Göttin bedeutet einerseits, das teilweise vergessene kulturelle und religiöse Erbe wiederzuentdecken, denn in den indigenen Göttinnen, die die autochthonen Kulturen bedeutend gestaltet haben, lassen sich andere weibliche Archetypen ausfindig machen als nur die, die durch die jüdisch-christliche Tradition eingeführt wurden. Die indigenen Göttinnen – Schöpferinnen und Erhalterinnen des Lebens, Schutzpatroninnen der Lebenszyklen – sind somit ein Erbe lateinamerikanischer weiblicher Identität, dessen sich viele Frauen nicht bewusst sind. Ökofeministinnen versuchen die alten Weisheiten mit dem Leben der Frauen in Verbindung zu bringen. Die mythische Präsenz der Göttinnen soll den Frauen helfen, ihre inneren weiblichen Kräfte, Potenziale und Kreativität zu entdecken und sich aus diesem Bewusstsein heraus als verantwortliche Subjekte bei der Gestaltung der Gegenwart sowie der Zukunft zu verstehen.

Der Ursprung vieler ökofeministischer Gruppen liegt im Feiern von Ritualen. Bereits in der ersten Ausgabe der ökofeministischen theologischen Zeitschrift *Conspirando* verweist das Frauenkollektiv auf seinen Ursprung. Entstanden war diese Frauengruppe wie viele andere durch die gemeinsame Suche von Frauen nach einem Ort, wo sie ihrer Spiritualität Ausdruck geben konnten.²

Im Zentrum der Feier stehen wichtige Momente im Leben der Frauen, sowohl schmerzhaft als auch froh machende, die im Ritual zum Ausdruck gebracht, gefeiert und mit anderen geteilt werden. Das gemeinsame Feiern und miteinander Teilen ihrer Erfahrungen, das zur Sprache Bringen dessen, was sie erlebt haben, wird von den Frauen als heilsam erfahren. In diesem Sinne verbinden sich therapeutische Momente und Elemente feministischer Spiritualität, die das Wohlbefinden der Frauen zum Ziel haben. Rituale begleiten die Frauen in ihrem Prozess der Identitätsfindung, der Entdeckung ihrer inneren Energien und Kräfte und bestärken sie, ihr Leben selbstbestimmter zu gestalten. Die Erfahrung von persönlicher Heilung und Veränderung ihres Lebens weitet sich auf den politischen und gesellschaftlichen Raum aus und lässt die Frauen zu aktiven Subjekten gesellschaftlicher und politischer Transformation werden.

Zentrale Charakteristika einer ökofeministischen Spiritualität sind die Verankerung in den Erfahrungen der Frauen, die Beziehung zur Erde und zur ganzen Schöpfung, die Wertschätzung des weiblichen Körpers und die Suche nach einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis zu allen Lebewesen, so dass ökofeministische Spiritualität sich auch versteht als Spiritualität der Erde, des Lebens und des Alltags.

Ausdruck findet sie nicht in einer passiven, asketischen Haltung, sondern in einer lebensbejahenden Aktivität. Als existenzielle menschliche Seinsweise durchdringt sie sowohl die Makro- als auch Mikrodimensionen menschlichen Lebens: das persönliche Leben, den Alltag, die zwischenmenschlichen Beziehungen, aber auch die Umwelt, die Erde, letztendlich den ganzen Kosmos, alle werden miteinander vereint in dem einen Lebensprozess. Ökofeministinnen sehen in der veränderten Weltansicht, in der holistischen Kosmvision, welche das Gefühl der Verbundenheit aller Lebewesen miteinander und damit auch das Mitgefühl, das Mitleiden ermöglicht, den Ausgangspunkt und den Imperativ zu gesellschaftsveränderndem Handeln.

Ökofeministische Theologien – Wege zu einer Globalisierung von unten?

Nach dieser Darstellung der wesentlichen Anliegen und Inhalte ökofeministischer Theologie in Lateinamerika möchte ich abschließend einige Aspekte des Ökofeminismus in Bezug auf die Rezeption und die politische Praxis der ökofeministischen Theologie in Lateinamerika in Korrelation zu den politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklungen kritisch reflektieren und zur Diskussion stellen.

Kann ein solches Verständnis feministisch politischen Handelns, das den Körper und den Alltag als Ausgangspunkt nimmt, tatsächlich die Basis für eine feministische Befreiungstheologie sein, die über individuelle Befreiungserfahrungen hinausgeht und Erfahrungen kollektiver Befreiung ermöglicht? Konkret ist zu fragen, ob die ökofeministische Theologie Ansatzpunkte bietet, die ein Widerstandspotenzial gegen die unterdrückerischen Kräfte des neoliberalen Marktsystems beinhalten. Werden die aktuellen Krisen des herrschenden Weltsystems in einer ökofeministischen Analyse deutlich genug gemacht? Birgt die Rede vom Lebensnetz ohne hierarchische Machtgefälle, von konzentrischen Kreisen, von der Einheit des Menschen mit der Natur und dem Kosmos nicht die Gefahr der Verschleiерung gegenwärtiger Machtverhältnisse, kapitalistischer Ausbeutung und politischer Herrschaft in sich?

Auch die im Ökofeminismus herrschende Idee des ursprünglichen Matriarchats, der gynozentrischen Welt, der ehemals existierenden Mensch-Natur-Harmonie erinnert an den Paradies-Mythos und einen rückwärts gewandten Blick auf der Suche nach diesem Paradies, nach einer ursprünglich besseren Welt, und lässt den Verdacht aufkommen, dass einer wirklich strukturellen Analyse gegenwärtiger Verhältnisse ausgewichen wird. Angesichts der aktuellen Verhältnisse stellt sich jedoch die Frage, ob ein solches „Vorwärts in die Vergangenheit“ überhaupt noch möglich ist.

Eine genauere Betrachtung der wesentlichen Paradigmen des Ökofeminismus lässt Ähnlichkeiten zu Charakteristika postmoderner Kategorien feststellen, was die Frage aufwirft, ob der Ökofeminismus nicht vielmehr mit der neoliberalen Globalisierung einhergeht bzw. eine stromlinienförmige Reaktion auf diese darstellt, anstatt nach Wegen zu Alternativen außerhalb dieses Systems zu suchen. Die Dominanz technischer Rationalität und die Durchökonomisierung aller Lebensbereiche erzeugen das Bedürfnis nach einer nicht-instrumentalisierten Welt-sicht und wecken die Suche nach einem spirituellen Raum, den Ökofeministinnen in Gruppen von Frauen finden, die in Anlehnung an ihre konkreten weiblichen Erfahrungen neue und für sie adäquate spirituelle Formen entwickeln. Dieser Raum, der sowohl von der individuellen als auch kollektiven Erfahrung geprägt ist, spiegelt die Dialektik zwischen weit fortgeschrittener Individualisierung und Gemeinschaftsorientierung wider. Der voranschreitenden Individualisierung ohne Bindungen an die anderen Geschöpfe und der Privatisierung sämtlicher Dimensionen menschlichen Lebens wird ein ganzheitlicheres Welt- und Menschenverständnis, das alles und alle in einem aufeinander verwiesenen Lebenszusammenhang sieht, entgegengesetzt. Darüber hinaus kommt in diesem Phänomen auch der Versuch zum Ausdruck, die voranschreitende Fragmentierung von Identitäten und Lebenswelten durch neue Synthesen zu überwinden. Der Abschied vom Einheitsdenken, von den großen Erzählungen der Moderne, das Abdanken traditioneller Sinn-deutungen, dem gegenüber die radikale Pluralität und Diversität als Paradigmen benannt werden, sind ebenfalls Momente, die sich im Ökofeminismus wiederfinden. Dazu gehören auch der Auszug aus den Kirchen, der Abschied von der patriarchalen Theologie und ihren absoluten Gewissheiten.

Der Ökofeminismus beansprucht, den gesamten Planeten mit allen sich hier vollziehenden Entwicklungen und Prozessen in seine Reflexionen mit einzubeziehen und unter Berücksichtigung aller Elemente Wege und Modelle einer gerechten ökologischen Gesellschaft einzuleiten. Dieser Übergang zu einer ökologischen Gesellschaft darf sich nicht auf die Konstitution eines neuen Naturverhältnisses oder die Verbesserung individueller Lebensqualität beschränken, sondern dabei geht es auch um die Gerechtigkeit zwischen Völkern und Menschen, d.h. sich auf die Seite derjenigen zu stellen, denen in den gegenwärtigen Prozessen Unrecht geschieht. Die ökofeministische Theologie versteht sich als eine auf Befreiung hin wirkende Praxis. In erster Linie geht es ihr darum, Frauen zu einem selbstbestimmten Leben in persönlicher Integrität zu befähigen.

Die Ausbeutung von Frauen sieht der Ökofeminismus in Analogie zur Ausbeutung der Natur. Hinter beiden Ausbeutungsmechanismen verbirgt sich eine patriarchale androzentrische Logik, die sich alles, was dem Bereich der natürlichen Ressourcen angehört – dem in dieser Logik auch die Frauen zugeordnet werden – aneignet. Die Ausbeutung von Frau und Natur nimmt durch die Globalisierung immer drastischere Ausmaße an. Ökofeministinnen stellen sich auf die Seite der Opfer der technokratischen Globalisierung und fordern eine veränderte Weltsicht und Lebensweise ein.

In ihrer Parteinahme für die Opfer der Globalisierung, welches zu großen Teilen Frauen sind, gilt es jedoch immer wieder die Frage zu stellen, was diese Parteilichkeit konkret bedeutet. Bedarf es nicht einer fundamentalen Kritik am gegenwärtigen System, das diese Opfer hervorbringt, wobei die Suche nach Konsens, Einheit und Harmonie nicht ausreicht, sondern es darum geht, Widerstand gegen dieses System zum Ausdruck zu bringen, in dem eben nicht alle in ein- und demselben Lebenszyklus stehen? Vielmehr wird bei der Betrachtung der gegenwärtigen Realitäten deutlich, dass ein Großteil der Menschen davon ausgeschlossen wird und auf der Seite des Todes steht bzw. in unwürdige, menschenverachtende Lebensbedingungen versetzt wird, damit andere das Leben in Fülle haben. Die Bildung von Widerstandspotenzialen gegen diese lebensverneinenden Mechanismen darf nicht auf persönliche Integrität und den privaten Raum beschränkt bleiben, sondern muss über die Alltagswelt hinaus in Konflikt mit diesen herrschenden Mächten treten und versuchen, Gegenmacht und -strategien zu bilden. Die Erarbeitung solcher Strategien, die Suche nach Alternativen zum herrschenden System darf innerhalb der (öko-)feministischen Theologie und Praxis nicht außer Acht gelassen werden.

Eine befreiende (öko-)feministische Theologie sowohl aus dem Norden als auch aus dem Süden muss die gegenwärtigen Herausforderungen ernst nehmen und sich weiterhin den Opfern des Systems, den VerliererInnen der Globalisierung verpflichtet wissen. Die Stimmen ökofeministischer Theologinnen aus dem Süden, (den Kontexten, die auf der VerliererInnenseite im Globalisierungsprozess stehen,) und die in diesen Kontexten gemachten Erfahrungen geben der ökofeministischen Theologie eigene Konnotationen und Charakteristika. Den Vorwurf der bloßen Rezeption und Adaption westlicher Theorien widerlegen Ökofeministinnen, indem sie auf die Kontextualität einer ökofeministischen Theologie in Lateinamerika verweisen. Lateinamerikanische Ökofeministinnen sind sich bewusst, dass der Ursprung des Ökofeminismus nicht in Lateinamerika liegt, argumentieren aber, dass der Ökofeminismus den Menschen in den verschiedenen Lebenszusammenhängen neue Horizonte und Handlungsmöglichkeiten eröffnet und je nach Kontext eigene Interpretationen und Charakteristika erfährt, was demzufolge auch das Sprechen von einer lateinamerikanischen ökofeministischen Theologie plausibel macht. Darüber hinaus sehen Ökofeministinnen darin auch Ansatzpunkte für einen Dialog und die Kommunikation zwischen den verschiedenen Kontexten gegeben.

Im Eintreten für die Opfer der Globalisierung, zu denen größtenteils Frauen gehören, als gemeinsames Anliegen von ökofeministisch inspirierten Frauen aus dem Norden und Süden, gilt es trotz aller Differenzen die Frage nach der konkreten Umsetzung der Rede vom „Weben an dem einen Lebensnetz“ zu stellen. Die darin liegenden Herausforderungen werden sich für die Frauen aus den verschiedenen Kontexten als unterschiedliche darstellen. Dies gilt es zu analysieren und Schlussfolgerungen daraus für die jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen zu ziehen und diese wiederum miteinander ins Verhältnis zu setzen, so dass in diesem Sinne die ökofeministische Theologie eine vermittelnde Funktion zwischen den

unterschiedlichen Erfahrungen und den Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Frauen aus dem Norden und Süden einnehmen kann. Weiter wäre auch zu fragen, ob ökofeministische Theologie nicht auch vermittelnde Wirkung in Bezug auf ihr Verhältnis zur allgemeinen Theologie haben könnte, mit welcher sie den totalen Bruch fordert und aufgrund ihrer durch und durch patriarchalen Strukturen keine Möglichkeiten der Annäherung sieht. Statt sich nur außerhalb des herrschenden Diskurses zu artikulieren, könnte die ökofeministische Perspektive eine Bereicherung für den allgemeinen theologischen Diskurs sein. Würden ihre Stimmen darin einen gleichberechtigten Platz erhalten, wäre die Möglichkeit gegeben, unter Beachtung der weiblichen Perspektive neue Zugänge zu herkömmlichen Themen und bisher unberücksichtigten Aspekten zu integrieren.

So könnten die Postulate und Anliegen der ökofeministischen Theologie in ihrer Umsetzung einen Beitrag zum Aufbau einer intergeschlechtlichen und interkulturellen feministischen befreienden Theologie und Praxis leisten. In einer solchen globalen (öko-)feministisch-theologischen Kommunikationsgemeinschaft bedingen sich Kontextualität und Globalität, und es können erste Schritte auf dem Wege der Suche nach einer alternativen Globalisierung von unten initiiert werden.

Anmerkungen

1 Mit den Kategorien Norden und Süden wird eine Unterscheidung getroffen zwischen den ehemaligen Kolonialstaaten, den westlichen Industrienationen und den kolonisierten Südländern, den Ländern der so genannten Dritten Welt. Wenn diese Aufteilung auch nicht mehr ganz der derzeitigen Wirklichkeit und ihren Verhältnissen entspricht, so werde ich dennoch diese Terminologie zur Kennzeichnung einerseits der reichen Zentren der Industrieländer des Nordens und andererseits der mehrheitlich armen Gebiete des Südens beibehalten.

2 Vgl. *Conspirando* 1(1992), 1.

Literatur

- Con-spirando. *Revista latinoamericana de ecofeminismo, espiritualidad y teología*, 1(1992).
- Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religion*, Madrid 2002.
- Gebara, Ivone, *Longing for running waters. Ecofeminism and liberation*, Minneapolis 1999.
- MacKinnon, Mary Heather / McIntyre, Moni (Hrsg.), *Readings in Ecology and Feminist Theology*, Kansas City 1995.
- Plant, Judith, *Healing the wounds. The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia 1989.
- Radford Ruether, Rosemary (Hrsg.), *Mujeres sanando la tierra. Ecología, feminismo y religión según mujeres del Tercer mundo*, Santiago de Chile 1999.
- Támez, Elsa, *Zur feministischen Hermeneutik der Befreiung*, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Befreiungstheologie. Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, Bd. II, Mainz 1997, 45-58.

VON ALTEN TEXTEN UND NEUEN PERSPEKTIVEN

Materialistische Bibellektüre in politisch-theologischer Bildungsarbeit

Christine Berberich

Die eigene gesellschaftliche Wirklichkeit im Licht des Glaubens zu interpretieren, ist ein Grundanliegen der Theologie der Befreiung. Für befreiungstheologische Arbeit im europäischen Kontext stellt sich jedoch die Frage, wie dieser Anspruch umgesetzt werden kann angesichts einer Situation, in der Glaube, Spiritualität und vor allem die biblischen Traditionen kaum zur alltäglichen Wirklichkeitsdeutung der Menschen gehören. Dass diese Traditionen in den heutigen gesellschaftlichen Konflikten etwas zu sagen haben, scheint nach einer relativ kurzen Phase, in der die neue politische Theologie einen gewissen Einfluss gewonnen hatte, inzwischen auch in engagiert-christlichen Kreisen wieder eher als überholte Position zu gelten – Resignation und Rückzug in die rein persönliche Religiosität scheinen vorzuherrschen. Die jüdisch-christlichen Traditionen verstauben sozusagen in der religiösen Mottenkiste. Um sie für die heutige Situation wieder neu zum Sprechen zu bringen, bedarf es also einer Vermittlungsarbeit. Es geht ja, im Sinne von W. Benjamin¹, nicht um ein rein historisches Verständnis der Bibel als Selbstzweck, sondern um eine aktualisierende Erinnerung befreiender Traditionen, die von heutigen Fragestellungen ausgelöst wird.

Wenn wir davon ausgehen, dass ein Text immer Teil der „ideologischen Praxis“² der Gesellschaft ist, in der er entsteht, und gleichzeitig ein Sprechakt³, der auf diese Gesellschaft einwirken will, dann wird klar, dass der Weg zum heutigen Verständnis biblischer Texte über eine Auseinandersetzung mit ihrem Entstehungskontext führen muss. Indem die gesellschaftlichen Verhältnisse dieses Kontextes rekonstruiert werden, können Rückschlüsse darauf gezogen werden, wie er sich in diesen Verhältnissen positioniert und in sie eingreift. Diese Rückschlüsse erlauben es, die Bedeutung des Textes in Bezug auf die heutigen Verhältnisse zu erarbeiten. Dies bedeutet zwar nicht, am Ende genau zu wissen, „was Jesus zum Neoliberalismus gesagt hätte“, aber es werden bestimmte Grundsätze deutlich, die eine Orientierung auch unter veränderten gesellschaftlichen Bedingungen ermöglichen.

Von der Selbstverständlichkeit über die Fremdheit zum neuen Dialog

Die Arbeit mit biblischen Texten, die unter anderem Bestandteil der Sommerschulen des Instituts für Theologie und Politik (ITP) ist, beinhaltet diese beiden Aspekte: Sie fragt danach, wie wir die biblischen Traditionen heute „benutzen“ können, und kann dies gleichzeitig nur dann sinnvoll tun, wenn sie dabei diesen Traditionen in ihrem eigenen Kontext gerecht zu werden versucht.

Daraus folgt für unsere praktische Bildungsarbeit, dass wir verschiedene Zugänge zu den Texten miteinander verbinden: die persönlichen Assoziationen und Fragen der heutigen Menschen und die Analyse der Texte mit ihren jeweiligen Kontexten. Aus diesen beiden Schritten ergibt sich als dritter Schritt die Reflexion auf die Bedeutung der Texte für uns. Dabei hatten wir bei den Sommerschulen für die Bibellektüre jeweils drei Tage eingeplant: In diesem Rahmen war es durchaus möglich, sich diese drei Tage lang mit derselben Textstelle, beispielsweise einem Gleichnis, auseinanderzusetzen, ohne dass Langeweile aufkam.

Den Einstieg bildete stets der persönliche Zugang der TeilnehmerInnen mit Hilfe bibliodramatischer Elemente: Zunächst ohne weitere Hintergrundinformationen sollte der Text gelesen und in ein Rollenspiel umgesetzt werden. Dabei identifizierten sich die TeilnehmerInnen mit den verschiedenen AkteurInnen, die in der Erzählung auftraten, und diskutierten miteinander das Geschehen. Auf diese Weise wird das Vorverständnis und werden vor allem die Fragen deutlich, die heutige LeserInnen an die biblischen Texte haben, aber unter Umständen werden auch schon in diesem ersten Schritt Strukturen sichtbar, die von den Texten angefragt werden.

So spiegelte beispielsweise ein Rollengespräch zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter sehr genau die Mechanismen, die in der heutigen Gesellschaft Solidarität und Widerstand verhindern. Während sich die „Priester und Leviten“ zur Rechtfertigung ihrer Untätigkeit auf die Notwendigkeit reibungsloser kultischer Abläufe beriefen⁴, waren die „Opfer“ damit beschäftigt, nach Gründen für ihre eigene Schwäche zu suchen, die sie in diese Rolle gebracht hatte – die „Räuber“ aber wurden kaum direkt angesprochen!

Eine andere Möglichkeit ist die so genannte Übertextung: Man versucht z. B. ein Gleichnis so zu schreiben, wie man es heute erzählen würde. Auch auf diese Weise wird erkennbar, was die TeilnehmerInnen für die Aussageabsicht des Textes halten und welche Bilder und Voraussetzungen heute nicht mehr verstanden werden. So entstanden etwa zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg neue Texte, in denen die Arbeiter sich zusammaten und vom Besitzer des Weinbergs eine Lohnerhöhung für alle forderten: Die unangefragte Rolle des Herren im Gleichnis wurde als Provokation empfunden.

Auch eine Verbindung beider Methoden ist möglich: So führten wir z. B. zur Erzählung von der Tempelreinigung zwei verschiedene Rollenspiele durch. Im ersten Durchgang identifizierten sich die TeilnehmerInnen mit gesellschaftlichen Gruppen zur Zeit Jesu (die in diesem Fall nicht alle im Text erwähnt waren, sondern aus den Evangelien insgesamt erschlossen wurden) und diskutierten das Ereignis als VertreterInnen dieser Gruppen. Die gleiche Spielsituation wurde anschließend auf eine Übertextung angewandt. Nach dieser Übertextung hatte jemand den Betrieb der Frankfurter Börse gestört. Die TeilnehmerInnen sollten nun diese Protestaktion als VertreterInnen heutiger gesellschaftlicher Gruppen diskutieren. Die vergleichende Reflexion der beiden Rollenspiele verdeutlichte die Schwierigkeit, biblische Texte für die heutige Situation zu „nutzen“. Während die Aktion Jesu im historischen „Setting“ noch die Zustimmung relativ breiter (aber dennoch macht-

loser) Kreise fand, wurde in der modernen Version der Protest des Einzelnen sogar von denjenigen für sinnlos oder „verrückt“ gehalten, die von der gesellschaftlichen Konstellation her eigentlich auf der Seite des Protestierenden hätten stehen müssen.

Sich das eigene Vorverständnis bewusst zu machen, mit dem man den Texten begegnet, ist ein nicht zu unterschätzender Schritt zu Beginn der Arbeit, denn die Bedeutung eines Textes ergibt sich für die LeserInnen ja aus der Überprüfung ihres Vorverständnisses anhand des erarbeiteten Materials. Ebenso wichtig ist es jedoch, sich die Fremdheit von Texten bewusst zu machen, deren Entstehungskontext sich zeitlich, geographisch und kulturell von der eigenen Lebenswelt so stark unterscheidet, dass die durch die kirchliche Verkündigung erzeugte, scheinbare Vertrautheit mit ihnen oft zwangsläufig zu Missverständnissen führt. Obwohl das Ziel der Arbeit eine heutige „Verwendbarkeit“ der Texte ist – nicht verstanden als eine einseitige Instrumentalisierung für ohnehin schon feststehende Ziele, sondern als ein kritischer Dialog, der die eigene Praxis sowohl bestärkt als auch immer wieder anfragt und korrigiert – ist es also notwendig, sie zunächst sozusagen durch die Brille der ursprünglichen HörerInnen bzw. LeserInnen zu lesen (bzw. dies wenigstens soweit wie möglich zu versuchen). Die Erkenntnisse der biblischen Sozialgeschichte und der Kulturanthropologie bieten die geeigneten Mittel, die heutigen LeserInnen eine Vorstellung von der konkreten Umwelt dieser Texte ermöglichen.

Als ein Weg innerhalb dieses Ansatzes ist die materialistische Bibellektüre entstanden, deren Verdienst vor allem in der eindeutigen Option für eine Perspektive „von unten“ sowie in der Verbindung der strukturalistischen Textanalyse mit der sozialgeschichtlichen Forschung besteht. Diese von F. Belo, G. Casalis und M. Clevenot entwickelte Methode wurde in Deutschland vor allem durch K. Füssel in die exegetische Diskussion gebracht. Sie hat sich in unserer praktischen Arbeit als sehr hilfreich erwiesen.

Der Strukturalismus betrachtet den Text als ein Gewebe von Zeichen, das seinen Sinn für die LeserInnen entfaltet, indem diese sein Strukturmuster nachvollziehen können.⁵ Diese Muster zu erkennen, erfordert im Umgang mit im o. g. Sinne fremden Texten eine sorgfältige Analyse, die anfangs als mühsame Kleinarbeit erscheinen mag, aber in der Anwendung regelmäßig zu überraschenden Ergebnissen führt. Der „Materialismus“ dieses Ansatzes besteht nun nicht etwa in der Leugnung nicht-materieller Wirklichkeiten, sondern bezeichnet die methodische Orientierung an der marxistischen Gesellschaftsanalyse. Entsprechend dem Aufbau gesellschaftlicher Verhältnisse aus ökonomischer, politischer und ideologischer Ebene werden die Sinnlinien oder „Codes“, die ein Text enthält, diesen Ebenen zugeordnet, so dass der Bezug von Aussagen auf die zugrundeliegende gesellschaftliche Realität deutlicher erkennbar wird.

Es würde an dieser Stelle zu weit führen, die methodischen Schritte in allen Einzelheiten darzustellen.⁶ Hier soll stattdessen anhand zweier Beispiele der Verlauf einer solchen Bibellektüre nachgezeichnet werden.

Reich Gottes, Gerechtigkeit und Konflikt – das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg

Mit diesem Text (Mt 20,1–16) arbeiteten wir im Rahmen der Sommerschule des Jahres 2001 in mehreren Schritten. Als ersten Zugang hatten wir die Form eines Bibliodramas gewählt. Dabei zeigte sich, dass einige grundlegende sozialgeschichtliche Informationen zu dem Text bekannt waren, wie z. B. dass ein Denar zur Zeit Jesu etwa dem täglichen Existenzminimum entsprach, und dass Tagelöhner in der Tat davon abhängig waren, von einem „Arbeitgeber“ angeworben zu werden⁷. Andere Elemente des Bildes stießen auf Unverständnis bzw. Widerspruch, so vor allem das „gönnerrhafte“ Auftreten des Hausherrn und der Befund, dass die Herrschafts- und Besitzstrukturen in dem erzählten Bild bestehen bleiben. Im Gespräch wie in dem anschließenden Versuch, das Gleichnis für unsere heutige Situation umzuschreiben, kamen die Schwierigkeiten zum Ausdruck, die Bedeutung von Bildern, die aus einem fremden kulturellen Umfeld genommen sind, zu erkennen. Die gewohnte Spiritualisierung des Textes in der kirchlichen Verkündigung („es ist nie zu spät, sich zu bekehren“ o. ä.) mag als Reaktion auf solche Verständnisschwierigkeiten entstanden sein, hat aber gleichzeitig dazu beigetragen, das Unverständnis festzuschreiben.

Unser nächster Arbeitsschritt war demgegenüber die Wiederentdeckung des materiellen Inhalts dieses Gleichnisses nach der Methode der materialistischen Lektüre. Hieraus klärten sich bereits einige Fragen, wie z. B. das Verhalten des Hausherrn. Während aus unserer heutigen Sicht ein Herr, der sich auf seine willkürliche Verfügungsmacht über sein Eigentum beruft, nicht als positiver Vergleichspunkt für das Gottesreich einsichtig ist, war diese Figur für damalige HörerInnen oder LeserInnen einfach das, was sie aus ihrem gewohnten Umfeld kannten. Um der Bedeutung auf die Spur zu kommen, ist dort zu suchen, wo für diese ursprünglichen AdressatInnen etwas Neues, von den Selbstverständlichkeiten Abweichendes gesagt wird. Nicht die Existenz eines Hausherrn und Großgrundbesitzers, sondern das Handeln dieses Herrn ist in diesem Fall das Überraschende.

Die nächste Frage aus heutiger Sicht, die bereits im Bibliodrama aufgetaucht war, richtete sich denn auch auf dieses unerwartete Handeln, da es zwar ohne weiteres einsichtig war, dass alle das Lebensnotwendige bekommen, es aber dennoch als „gerechter“ empfunden worden wäre, wenn die, die mehr gearbeitet hatten, dafür eine über dieses notwendige Minimum hinausgehende Bezahlung erhalten hätten.

Eine mögliche Erklärung dafür, dass dies nicht geschieht, liegt in der grundsätzlichen Auffassung der damaligen Kultur, dass alle Güter begrenzt sind und es deswegen nicht möglich ist, sie durch größere Anstrengung zu vermehren.⁸ Das bedeutet, wenn jemand mehr bekommt, muss zwangsläufig ein anderer weniger bekommen. Daher hat der Hausherr nach diesem Denken gar nicht die Möglichkeit, mehr zu verteilen. Vor diesem Hintergrund erhält aber die Schlussfrage des Hausherrn⁹ eine existentielle Bedeutung: Wenn die Arbeiter der ersten Stunde verlangen, mehr als die der letzten Stunde zu bekommen, wäre die Konsequenz

dieser Forderung, dass es für diese nicht mehr zum Leben reichen würde. Das „böse Auge“, von dem an dieser Stelle die Rede ist, ist also nicht nur ein Ausdruck für das Gefühl des Neids, sondern der Protest der ersten Arbeiter gegen die Gleichstellung der letzten mit ihnen impliziert eine reale Bedrohung der anderen.

Somit war als erstes Ergebnis festzuhalten, dass in der Gerechtigkeit des Gottesreiches die Großzügigkeit gegenüber den Zukurzgekommenen Vorrang vor den vielleicht durchaus auch verständlichen Interessen der Starken und Leistungsfähigen hat. Damit wurde zugleich deutlich, dass die Durchsetzung des Gottesreiches nicht das Ende aller Konflikte bedeutet, im Gegenteil: In dieser Erzählung bricht der Konflikt gerade an der Stelle auf, wo alle, ohne Unterschied nach ihrer Leistung, das Notwendige zum Leben bekommen.

Als Konfliktparteien treten die Arbeiter der ersten Stunde und der Hausherr auf, die Arbeiter der letzte Stunde als die, die vom ungewöhnlichen Handeln des Herrn profitieren, kommen nicht mehr zu Wort, werden aber von den ersten indirekt angegriffen, da diese sich gegen die Gleichstellung mit ihnen wehren: Der Verdacht, ihre Untätigkeit selbst verschuldet zu haben, scheint ihnen auch hier noch einmal zu begegnen, obwohl er durch die Antwort an den Hausherrn vor der Anwerbung bereits ausgeräumt wurde. In diesem Zusammenhang drängte sich der Vergleich mit heutigen Diskursen geradezu auf, wenn etwa davon die Rede ist, es gebe kein „Recht auf Faulheit“ und die Sozialhilfe, per definitionem das Existenzminimum, müsse reduziert werden, um das „Lohnabstandsgebot“ zu wahren, während der Skandal, dass mancher Lohn geringer ist als der Sozialhilfesatz, nicht angesprochen wird.

Das Konfliktpotential einer Orientierung an der Gerechtigkeit des Gottesreiches dürfte an diesen Beispielen sofort ersichtlich sein. Nicht von ungefähr wurde dieser Text in den Gesprächen bei der Sommerschule als Zumutung empfunden: Er fordert dazu auf, Position zu beziehen für diese andere Gerechtigkeit – oder gegen sie. Die Frage an die Arbeiter der ersten Stunde wird im Text nicht beantwortet, richtet sich von daher also auch an die LeserInnen.

Umkehr, messianische Praxis und neue Gemeinschaft – „Von Reichtum und Nachfolge“

Ein weiteres Beispiel dafür, wie die Struktur eines Textes, der soziokulturelle Hintergrund und die intertextuellen Bezüge ineinandergreifen, bot die Arbeit an der Erzählung Mk 10,17–31, die in der Einheitsübersetzung „Von Reichtum und Nachfolge“ überschrieben ist. Die folgende Auslegung ist im Wesentlichen die Zusammenfassung eines Gruppengesprächs zu diesem Text im Rahmen einer zweitägigen Fortbildung für junge Erwachsene aus der kirchlichen Jugendarbeit. Als Vorbereitung der ca. zweistündigen Arbeitseinheit zu dieser Erzählung stellten die ReferentInnen¹⁰ die segmentierte Arbeitsübersetzung bereit und erklärten die methodische Vorgehensweise. Hintergrundinformationen zum soziokulturellen Kontext waren, bezogen auf das Markusevangelium insgesamt, zuvor in einem Einführungsreferat gegeben worden; bezogen auf Zusammenhänge des Einzeltextes

wurden sie direkt im Gespräch zur jeweiligen Stelle eingebracht. Auf diese Weise zeigte sich einmal mehr, dass die hier angewandte Methode auch nicht exegetisch vorgebildeten TeilnehmerInnen ermöglicht, der materiellen Bedeutung eines solchen Textes auf die Spur zu kommen. Damit erschloss sich in diesem Fall aber auch die Relevanz dieses Textes für die heutige Situation ohne weitere Vermittlungsschritte: Für die an diesem Gespräch Beteiligten waren die Parallelen in der Perspektive des Textes offensichtlich, vor allem die Suche nach einem Anhaltspunkt für die eigene Hoffnung angesichts des Scheiterns an einem als übermächtig erlebten Gegner.

Was hier um der Lesbarkeit willen als eine fortlaufende Beschreibung dargestellt wird, sind in der praktischen Lektüre mehrere aufeinander folgende Arbeitsschritte: Zuerst werden die narrative Struktur sowie anschließend die Sinnlinien bzw. Codes analysiert. Schließlich werden diese semantisch im Hinblick auf den soziokulturellen Kontext betrachtet.¹¹ Um die beschriebenen Beobachtungen besser nachvollziehbar zu machen, wird der segmentierte Text (in der Übersetzung des Münchener NT) hier aufgenommen.

¹⁷Und als er sich auf (den) Weg machte, herbeilaufend einer und auf die Knie fallend vor ihm, **befragte** er ihn:

Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ewiges Leben ich erbe?

¹⁸Jesus aber **sprach** zu ihm:

Was nennst du mich gut?

Keiner (ist) gut, wenn nicht einer, Gott.

¹⁹Die Gebote kennst du:

Nicht sollst du morden, nicht sollst du ehebrechen, nicht sollst du stehlen, nicht sollst du falschzeugen, nicht sollst du berauben, ehre deinen Vater und die Mutter.

²⁰Der aber **sagte** ihm:

Lehrer, dieses alles hielt ich seit meiner Jugend.

²¹Jesus aber, anschauend ihn, **liebte** ihn

und **sprach** zu ihm:

Eines mangelt dir:

Geh fort, wieviel du hast, verkaufe

und gib (es) [den] Armen,

und du wirst haben einen Schatz im Himmel,

und auf, folge mir!

²²Der aber, entsetzt über das Wort, **wegging** betrübt;

denn er hatte viele Güter. (eigentlich: er war nämlich habend viele Güter)

²³Und herumschauend **sagt** Jesus seinen Schülern:

Wie schwer werden die die Güter Habenden ins Königtum Gottes hinein gehen!

²⁴ Die Schüler aber **erschranken** bei seinen Worten.

Jesus aber, wieder antwortend, **sagt** ihnen:

Kinder, wie schwer ist es, ins Königtum Gottes hineinzugehen;

²⁵ müheloser ist es, daß ein Kamel durch [das] Loch [der] Nadel hindurch geht, als daß ein Reicher ins Königtum Gottes hineingeht.

²⁶ Die aber **gerieten** übermäßig außer sich, sagend zu sich:

Und wer kann gerettet werden?

²⁷ Anschauend sie, **sagt** Jesus:

Bei Menschen (ist es) unmöglich, doch nicht bei Gott;
denn alles (ist) möglich bei Gott.

²⁸ (Es) **begann** zu sagen ihm Petros:

Siehe, wir verließen alles
und sind dir gefolgt.

²⁹ (Es) **sagte** Jesus:

Amen, ich sage euch,

keiner ist, der verließ Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker wegen meiner und wegen des Evangeliums,

³⁰ ohne daß er empfängt Hundertfaches: jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter und Kinder und Äcker unter Verfolgungen,

und im kommenden Aion ewiges Leben.

³¹ Viele Erste aber werden sein Letzte und [die] Letzte[n] Erste.

Die sequentielle Analyse, d. h. die Feststellung des Handlungsablaufes auf der Erzählebene, der an den Hauptsatzprädikaten zu erkennen ist¹, zeigt, dass in dieser Erzählung mit einer auffälligen Ausnahme in VV. 21 u. 22 überwiegend gesprochen wird. Der Text gliedert sich in drei Szenen, die durch unterschiedliche Akteure/Sprecher im Gegenüber zu Jesus gekennzeichnet sind. Die erste Szene, die wiederum in zwei Redegänge aufgeteilt ist, beginnt mit der Frage des „Herbeilaufenden“ an Jesus, was er tun solle, um ewiges Leben zu „erben“.

Der Begriff *zoe aionios*, „ewiges“ Leben, wird in der ersten wörtlichen Rede (10,17) erstmals in Mk benutzt. Am Ende von V. 30 wird er wieder aufgenommen. Zwischen dieser Klammer findet sozusagen eine Neudefinition dieses Begriffs statt, die verdeutlicht wird durch den bei Mk wesentlich geläufigeren Begriff der *basileia tou theou*, des (König-)Reichs Gottes. Dieser steht am Anfang der zweiten Szene und damit gleichzeitig ungefähr in der Mitte² der gesamten Texteinheit. Dieser konzentrische Aufbau von Texten, bei dem die Anordnung bestimmter Aussagen und Begriffe zueinander Hinweise auf ihre Bedeutung gibt, ist für Mk charakteristisch³ und spielt auch in dieser Erzählung des Öfteren eine Rolle.

Jesus beantwortet die Frage nicht sofort, sondern hinterfragt bzw. korrigiert zunächst die Anrede „guter Lehrer“, bevor er den Frager auf die Tora verweist. Damit könnte das Gespräch beendet sein, es wird aber fortgesetzt mit der Aussage des Mannes, er habe „das alles“ von Jugend an gehalten.

Darauf folgt nun auf der Erzählebene die oben genannte Ausnahme: Es wird gesagt, dass Jesus ihn lieb gewann (*egapesen*), es folgt eine wörtliche Rede Jesu, die in sich wiederum konzentrisch strukturiert ist. Die Mitte bildet die Aufforderung, den Armen zu geben. An dieser Achse stehen sich jeweils zwei Elemente gegenüber: Das innere Paar bilden die Aufforderung an den Frager, das, was er hat, zu verkaufen, und die Verheißung, er werde einen Schatz im Himmel haben. Als äußeres Paar stehen sich gegenüber die Feststellung Jesu, dem Mann mangle es an einem, sowie seine Aufforderung zur Nachfolge. Die Nachfolge kann somit als Aufhebung des Mangels verstanden werden.

Diese Redeeinheit wird ihrerseits konzentrisch gerahmt von der Liebe Jesu zu dem Mann einerseits und dessen Reaktion darauf andererseits: Der Mann geht weg. Begründet wird diese Reaktion damit, dass er jemand ist, der viele Güter hat. Nachdem Mk zuvor von etlichen gelungenen Berufungen in die Nachfolge Jesu erzählt hat, stellt dieser Ausgang der Szene eine deutliche Enttäuschung der LeserInnenenerwartung dar.

Ein solches Ungleichgewicht am Ende einer Szene verweist aus sich heraus schon auf eine Fortsetzung der Erzählung. Daher folgt nun eine Analyse der Situation, die Jesus seinen Jüngern gibt, indem er darauf hinweist, wie schwer diejenigen, die die Güter (*ta chremata* mit best. Artikel!) haben, in das Reich Gottes gelangen. Die Reaktion der Jünger auf diese Aussage ist Erschrecken. Jesus indes wiederholt seine Analyse und verstärkt sie dabei durch den bekannten Vergleich, wonach ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Reich Gottes komme. Daraufhin geraten die Jünger „außer sich“ und fragen: „Und wer kann gerettet werden?“ Jesus antwortet, dass es bei (*para*) Menschen unmöglich sei, aber nicht bei Gott, denn alles sei möglich bei Gott.

Auch hier wäre ein Ende des Gespräches möglich, aber mit der als Feststellung formulierten Nachfrage des Petrus, „wir“ (die Jünger) haben „alles“ verlassen und sind „dir“ (Jesus) gefolgt, setzt ein weiterer Redegang ein. Die Antwort Jesu ist eine autoritative, feierliche Zusage (eingeleitet mit *amen lego hymin*), dass die, die Haus, Familie und Landbesitz verlassen haben, „jetzt in dieser Zeit“ das alles (mit einer noch zu besprechenden Ausnahme) hundertfach erhalten, wenn auch unter Verfolgungen, und in der kommenden Weltzeit (*aión*) ewiges Leben. Die Rede schließt mit der Aussage, dass viele Erste Letzte und Letzte Erste sein werden.

Betrachtet man nun die Sinnlinien, die diese Erzählung semantisch bestimmen, so fällt an diesem Beispiel in der Tat das auf, was F. Belo im Zusammenhang mit der „messianischen Praxis“ als die „Praxis der Hände, der Füße und der Augen“ bezeichnet.⁴ In Anspielung auf die drei Instanzen einer Gesellschaftsformation Ökonomie, Politik und Ideologie bedeutet das, dass die Hände durch Teilen und Geben die Besitzverhältnisse durchbrechen, die Füße durch das Überschreiten von

Grenzen den Ausbruch aus Herrschaftsverhältnissen in Gang setzen und die Augen durch das richtige Sehen der Situation die ideologische Verblendung aufheben. In Mk 10,17–31 wird dreimal davon gesprochen, dass Jesus schaut: Er gewinnt den reichen Mann lieb, „ihn anschauend“ (21), „herumschauend“ kommentiert er sein Weggehen (23), und schließlich beantwortet er die Frage der Jünger nach der Rettung „sie anschauend“ (27). In allen drei Fällen leitet dieses Schauen Jesu eine Analyse der Situation ein, wobei sich diese Analysen von einem konkreten Einzelnen über eine Gruppe von Menschen schließlich auf die gesamte Menschheit ausweiten.

Der gesamte Komplex der „messianischen Praxis“ ist in der zweiten Antwort Jesu an den reichen Mann angesprochen (21): Er soll erkennen (sehen), was ihm fehlt, weil er alles hat, dementsprechend handeln (d. h. seinen Besitz zugunsten der Armen verkaufen – geben), und damit die Voraussetzung schaffen, Jesus nachfolgen (gehen) zu können – die Nachfolge ist hier das eigentliche Ziel, das Aufgeben des Besitzes der Weg dazu.

Daraus erklärt sich auch die folgende Einschätzung Jesu, wie schwer den Reichen dieser Schritt fällt. Denn der reiche Mann behauptet, die Tora seit seiner Jugend eingehalten zu haben, was (im Gegensatz zu den Vorwürfen Jesu an die Schriftgelehrten an anderer Stelle) auch nicht etwa als Heuchelei bezeichnet wird. Dennoch hat ihn seine Gesetzestreue nicht daran gehindert, reich zu sein. Was er als Einzelner zu viel hat, haben, wie oben erklärt, viele andere zu wenig, obwohl die Lebensordnung der Tora gerade dies verhindern soll. Vermutlich spiegelt sich hier auch eine innerjüdische Auseinandersetzung um die Möglichkeit, die Tora unter den Bedingungen der hellenistischen bzw. römischen Herrschaft zu halten. Für die Pharisäer war das eigene Haus (als ökonomische Einheit und Großfamilie) der Ort, an dem sie versuchten, ein konsequent toragemäßes Leben zu verwirklichen.⁵ Aus der Sicht der Jesusbewegung konnte dieses Modell nicht funktionieren, weil der „private“ Tora-Gehorsam nichts an den ungerechten Strukturen der Gesamtgesellschaft ändern konnte. Der reiche Mann ist nicht in der Lage, Jesus nachzufolgen, weil er – entgegen dem eigenen Anspruch – der Tora nicht so folgen kann, wie es ihrer sozialen Zielsetzung entspräche.

Die apokalyptische Frage nach der Rettung der Welt

Wenn man die Erzählung bis zum Ende gelesen hat, muss jedoch irritieren, dass die Jünger über die Einschätzung Jesu so sehr erschrecken, obwohl sie ja dem eigenen Anspruch nach zu denen gehören, die alles verlassen haben und bereits in die Nachfolge eingetreten sind. Es verwundert allerdings nur dann, wenn man durch kirchliche Interpretationen der Erzählung gewohnt ist, „gerettet werden“ auf das individuelle Leben nach dem Tod zu beziehen. Der Schlüssel zur Frage des reichen Mannes und der Jünger sowie zu den Antworten Jesu ist die apokalyptische Erwartung, die zur Zeit Jesu große Teile der frühjüdischen Gesellschaft prägte. Die Apokalyptik ist eine Weltsicht von der Verliererseite der Geschichte her: entstanden im Laufe der Jahrhunderte, in denen das Volk Israel zuerst unter der hellenisti-

schen, dann unter der römischen Herrschaft und deren Wirtschaftspolitik zu leiden hatte. Die jüdische Oberschicht ging mit den hellenistischen bzw. römischen Herrschern eine unheilvolle Allianz ein, so dass torawidrige Ausbeutungsstrukturen ungehindert etabliert werden konnten.⁶ Vor diesem Hintergrund gelangte die apokalyptische Strömung im frühen Judentum zu der Überzeugung, die bestehende Welt entspreche nicht mehr der Schöpfungsordnung Gottes, sondern sei durch menschlichen Machtmissbrauch so verdorben, dass Rettung nur noch von einem Abbruch und Neuanfang erwartet werden könne, der von Gott selbst ausgehen müsse. Die apokalyptischen Kreise waren Minderheiten, die beanspruchten, das Wissen über diese bevorstehende Rettung durch Offenbarung erhalten zu haben, und daraus ihre Identität bezogen – vor allem aber die Hoffnung, die ihnen in der bestehenden Welt das Überleben ermöglichte.⁷

Erwartet wurde eine Wiederherstellung der Gerechtigkeit durch ein Gericht Gottes am Ende der Welt, bei dem die Herrschenden zur Rechenschaft gezogen würden und die unterdrückten Gerechten, zu dieser Zeit bereits ausdrücklich auch die toten Gerechten, neues Leben in der nun wieder heilen Schöpfung erhalten würden. Im Vorstellungshorizont dieser Zeit meint der reiche Mann mit seiner Frage eben dieses von apokalyptischen Vorstellungen geprägte, ewige Leben. Seine Frage ist somit eine Frage danach, wie er sicherstellen kann, zu den Gerechten zu gehören, die am Ende gerettet werden. Dass Jesus dies mit dem Verweis auf die Tora als der gemeinsamen Basis beantwortet, zeigt zunächst einmal, dass er die jüdisch-apokalyptische Perspektive teilt. Aus der Perspektive des Markus könnte dies zugleich eine Erinnerung für seine Adressaten sein, dass diese gemeinsame Basis nach wie vor gilt und die Tora nicht etwa durch einen Glauben, der (ausschließlich) in der Verehrung Jesu besteht, ersetzt werden kann. Dafür spricht auch Jesu Kritik an der Anrede „guter Lehrer“.

Was nun die Frage der Jünger nach der Möglichkeit der Rettung angeht, so fällt besonders ihre Verbindung mit der dreimaligen Nennung von Begriffen des Wortstammes *dyna-* auf: wer kann (*dynatai*) gerettet werden, unmöglich (*adynaton*), möglich (*dynata*). Die Frage nach der Rettung ist in der Apokalyptik nämlich engstens verbunden mit der Frage nach der Macht (*dynamis*) Gottes, und sie bezieht sich gerade nicht auf eine Rettung von Einzelseelen vor der ewigen Verdammnis oder ähnliches, sondern auf die Rettung der gesamten Schöpfung aus der Macht von Sünde und Tod. Damit wird auch verständlich, warum Jesu Aussage über die Schwierigkeit der Reichen, in das Reich Gottes zu gelangen, die Jünger so sehr beunruhigt: Sie stellt die Möglichkeit eines baldigen Anbruchs dieses Gottesreiches insgesamt in Frage. Was die Jünger hier durchaus realistisch befürchten, dass es nie allen Reichen gelingen wird, sich von ihrem Besitz zu trennen, bestätigt Jesus mit seiner Antwort: Unter der Lebensordnung der Menschen (*para*, bei den Menschen) ist Rettung in der Tat nicht möglich. Wenn dies indes unter der Lebensordnung Gottes (*para*, bei Gott) möglich ist, so fordert diese Zusage Jesu die Frage nach dem „wie“ geradezu heraus. Sie wird allerdings nicht direkt gestellt. Erst die nächste Antwort Jesu (29ff.) lässt im Rückschluss erkennen, dass die Aussage des Petrus in V. 28 diese Frage nach dem „wie“ der Rettung impliziert.

Petrus sagt, dass die Jünger „alles“ verlassen haben, um Jesus nachzufolgen. Jesus konkretisiert dieses „alles“: das Haus, die Familie, die Äcker. Diese Aufzählung umfasst die Gesamtheit der ökonomischen Lebensgrundlagen eines Menschen in der damaligen Gesellschaft ebenso wie die Gesamtheit seines sozialen Umfeldes⁸, so dass das Verlassen dieses Umfeldes gleichbedeutend ist mit der Aufgabe jedes materiellen und sozialen Rückhaltes – eine freiwillige Entwurzelung, die sonst nur als prophetische Zeichenhandlung bekannt ist, oder eben als Kennzeichen apokalyptischer Minderheiten wie z. B. der Qumran-Gruppe. Letztere bilden nun aber ihrerseits eine „Ersatzfamilie“, die gleichzeitig als Gegenmodell zu den bestehenden sozialen Strukturen verstanden wird.⁹

So verhält es sich auch im Fall der Jesus-Bewegung. Jesus verspricht den Jüngern in Form einer autoritativen Zusage (Amen-Wort), dass sie schon in der jetzigen Zeit, die durch den Hinweis auf die Verfolgungen als eschatologische Krisenzeit qualifiziert ist, das, was sie aufgegeben haben, hundertfach zurückerhalten – alles, und das ist nun wichtig für die Bedeutung dieser Aussage, mit Ausnahme der Väter. Der Familienvater/Hausvater war ja in der Gesellschaft zur Zeit Jesu gleichzeitig Herrscher über das ganze soziale Gefüge seines Hausstands, und der römische Einfluss dürfte, soweit er sich auf dieser Ebene auswirkte, diese Hierarchie noch verstärkt haben. Beachtet man dazu noch, dass im unmittelbaren Kontext unserer Textstelle in Mk immer wieder das Thema Hierarchie bzw. Herrschaftsfreiheit besprochen wird¹⁰, so liegt es nahe, in der Antwort Jesu die Rede von einem sozialen Gegenmodell zu den bestehenden Verhältnissen zu sehen: Die Menschen, die sich aus den alten sozialen Verhältnissen, die eben auch immer Besitz- und Herrschaftsverhältnisse sind, gelöst haben, bilden eine neue Gemeinschaft. Dabei könnte die Rede vom „hundertfachen“ Erhalten auf die „Vermehrung“ der Ressourcen durch Teilen verweisen (vgl. dazu die Erzählungen von der Brot-„vermehrung“): Dadurch, dass alle Zugang zu den Ressourcen erhalten, reicht nun nicht nur für alle, was unter den bestehenden Besitzverhältnissen knapp zu sein schien, sondern es bleibt sogar noch reichlich übrig. Ebenso wird das Netz solidarischer Beziehungen weit über die hierarchisch organisierte Herkunftsfamilie hinaus erweitert, indem der Wegfall von Herrschaftsstrukturen einen geschwisterlichen oder ggf. auch mütterlich/kindlichen Umgang der Menschen miteinander ermöglicht.

Es ist zu vermuten, dass Markus mit diesem Jesuswort auch die Gemeinden, für die er schreibt, an dieses Ideal der Jesusbewegung erinnern will. Die Frage nach der Möglichkeit der Rettung hatte ja durch die Katastrophe des jüdisch-römischen Krieges mit der Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahr 70 n. Chr. neue Brisanz erhalten – für die Hoffnung auf einen baldigen Anbruch des Gottesreiches musste der erneute Sieg des römischen Imperiums der bis dahin schwerste Schlag gewesen sein.¹¹ Das Paradox, an dieser Hoffnung festzuhalten in einer Welt, in der alles gegen sie spricht, durchzieht nicht nur das ganze Markusevangelium, sondern in unterschiedlichen Ausprägungen das gesamte Neue Testament. Das „Lösungs“-angebot des Markus wird einerseits wiederum am Gesamtaufbau sei-

nes Evangeliums deutlich¹², andererseits z. B. in Texten wie den Saatgleichnissen, die die Verborgenheit eines Geschehens beschreiben, für das der Mensch zwar Voraussetzungen schaffen muss, dessen Gelingen aber letztlich nicht in seiner Macht steht. Bezogen auf die Aussage Mk 10,30 heißt das: Das „ewige Leben“ im kommenden Äon ist etwas, das von Gott her zugesagt ist, während es für die Menschen darauf ankommt, in ihrer als katastrophal erlebten Gegenwart bereits nach den „Regeln“ dieses kommenden Äons zu leben. So entsteht eine Wechselwirkung, die sich kurzgefasst so beschreiben lässt: Die Gewissheit, dass die Rettung durch Gott kommen wird, befähigt die Menschen, bereits innerhalb der bestehenden Verhältnisse das Leben des Gottesreiches zu antizipieren. Dadurch bilden sie ein soziales Gegenmodell, das Widerspruch und Verfolgung seitens der herrschenden Mächte auf sich zieht, das aber gleichzeitig das beginnende Gottesreich vergegenwärtigt.

Was die an der genannten Fortbildung Beteiligten in der abschließenden Reflexion vor allem beschäftigte, war die überraschende Einfachheit, mit der Markus dieses Modell einführt, während eine solche Idee im heutigen Kontext auf unüberwindliche Schwierigkeiten zu stoßen scheint: Wo sind die Gemeinschaften, die heute ein solches Gegenmodell zu leben versuchen könnten? Wie wäre es innerhalb der gegenwärtig herrschenden Rahmenbedingungen überlebensfähig? Schließlich: wie verhält es sich zu der Notwendigkeit, diese Bedingungen zu verändern, einer Notwendigkeit, die damals aus der apokalyptisch geprägten Perspektive neutestamentlicher Texte so nicht in den Blick kam?

Aber gerade die Schwierigkeiten und Brüche, die bei der Gegenüberstellung der heutigen Realität mit derartigen Texten sichtbar werden, bieten auch die Chance zu einer kreativen Unterbrechung gewohnter Wahrnehmungs- und Denkmuster – und dies ist angesichts der angeblichen Alternativlosigkeit der herrschenden Verhältnisse eine wichtige Aufgabe.

Anmerkungen

- 1 Aus diesem Grund ist eine Übersetzung wichtig, die die Unterscheidung des griechischen Textes zwischen finiten Verben und Partizipien u. ä. beibehält: Erstere zeigen die erzählte Handlung an, während letztere die Situationsbeschreibung dazu geben. Werden sie, wie in der EÜ, ebenfalls als finite Verben übersetzt, geht ein wichtiges Element der Erzählstruktur verloren. Vgl. dazu Löning, *Geschichtswerk*, 12 f.
- 2 Derartige strukturelle Beobachtungen sind am besten möglich, wenn der Text, wie oben gezeigt, in Sinnabschnitte gegliedert, dargestellt wird.
- 3 Vgl. dazu den Gliederungsvorschlag von Eva Füssel in Füssel / Füssel, *Körper*, Kap. III.
- 4 Vgl. Füssel, *Leben*, 98 ff.
- 5 Die pharisäische Bewegung setzte sich überwiegend aus kleinen Bauern und Handwerkern zusammen, die, im Gegensatz etwa zur Priester-Aristokratie, kaum politische Einflussmöglichkeiten hatten.
- 6 Vgl. dazu z. B. „Palästina. Eine Gesellschaftsformation des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung“, in: Füssel / Füssel, *Körper*, 41–85.
- 7 Aus der großen Menge der Literatur zur frühjüdischen Apokalyptik vgl. z. B. Bedenbender, *Mose*, Collins, *Imagination*, Hahn, *Apokalyptik*.

8 Vgl. Malina / Rohrbaugh, *Commentary*, 178f.

9 Ebd. 201f.

10 Mk 9,33–37: der Rangstreit der Jünger, Mk 10,13–16: die Segnung der Kinder, Mk 10,35–45: vom Herrschen und Dienen; auch der Einzug Jesu in Jerusalem auf dem Esel (Mk 11,1–11) ist vor diesem Hintergrund zu sehen.

11 Vgl. Lücking, *Zerstörung*, und Füssel, *Körper*, 11–28.

12 Füssel / Füssel, *Körper*, Kapitel III (86–170) zeigt, wie die Komposition des Evangeliums von der Auferstehungsbotschaft des Engels aus zurückverweist auf Jesu Praxis in Galiläa und auf die „Heterotopie“ seiner Verklärung (Mk 9,2–10).

Literatur

Münchener Neues Testament. Studienübersetzung. Düsseldorf, ³1991.

Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte* (How to do things with Words), Stuttgart, ²1979.

Barthes, Roland, „S/Z“, Frankfurt a. M. 1987.

Bedenbender, Andreas, *Als Mose und Henoch zusammenfanden*. Die Entstehung der frühjüdischen Apokalyptik in Reaktion auf die Religionsverfolgung unter Antiochus IV.

Epiphanes, in: Lichtenberger, Hermann / Oegema, Gerbern S. (Hrsg.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen und urchristlichen Kontext*, Gütersloh, 2002, 182–203.

Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte*, in: Ders., *Gesammelte Schriften I.2*, (hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser), Frankfurt a. M., 1974, 691–704.

Collins, John J., *The Apocalyptic Imagination*. An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature, Grand Rapids / Cambridge ²1998.

Egger, Wilhelm, *Methodenlehre zum Neuen Testament*. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg / Basel / Wien, ⁴1996.

Füssel, Kuno / Füssel, Eva, *Der verschwundene Körper*. Neuzugänge zum Markusevangelium, Luzern, 2001.

Füssel, Kuno, *Drei Tage mit Jesus im Tempel*. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral, Münster, 1987.

Füssel, Kuno, *Ewiges Leben kann man nicht erben*. Überlegungen zu Praxis und Theorie der Nachfolge Jesu im Anschluß an Mk 10,17–31, in: Casalis, Georges, *Bibel und Befreiung*. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre, Freiburg (Schweiz) / Münster, 1985, 88–111.

Füssel, Kuno, *Zeichen und Strukturen*. Einführung in Grundbegriffe, Positionen und Tendenzen des Strukturalismus, Münster, 1983.

Hahn, Ferdinand, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik*. Eine Einführung (Biblich-Theologische Studien 36), Neukirchen-Vluyn 1998.

Löning, Karl, *Das Geschichtswerk des Lukas*. Bd. I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse, Stuttgart, 1997.

Lücking, Stefan, *Die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. als Krisenerfahrung der frühen Christen*, in: Hahn, Johannes (Hrsg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels*. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung, Tübingen, 2002, 140–165.

Malina, Bruce J. / Rohrbaugh, Richard L., *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, 1992.

SEARLE, John R., *Sprechakte*. Ein sprachphilosophischer Essay (Übers. v. R. u. R. Wiggershaus), Frankfurt a. M., ⁴1990.

STEGEMANN, Ekkehard W. / STEGEMANN, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte*. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart, ²1997.

SCHOTTROFF, Luise, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen*. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: dies., *Befreiungserfahrungen: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München, 1990, 36–56.

REINTERPRETATION ODER RADIKALISIERUNG DER THEOLOGIE DER BEFREIUNG?

Von einem neuerdings erhobenen unkritischen Ton um die Theologie der Befreiung

Michael Ramminger

1968 fand die Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín statt. Dieses Datum gilt weithin als entscheidender Fixpunkt der Verbreitung und des Aufblühens der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, auf das „zwanzig Jahre äußerst produktiven Theologietreibens und pastoraler Praxis“¹ folgten. Seit ca. zehn Jahren wird nun von einer „Krise“ dieser Theologie geredet, die für einige das begrüßenswerte Ende einer unbequemen Reflexion und Praxis darstellt, andere jedoch eher als Aufgabe verstehen, sich den Herausforderungen der Zeit zu stellen, um die Theologie der Befreiung unter den gegenwärtigen Bedingungen fortzuschreiben. Während allerdings das, was in der Befreiungstheologie heute als „Krise“ bezeichnet wird, zu nicht unerheblichem Teil als Krise ihrer Perspektiven, d.h. als strategische Krise² zu bezeichnen wäre, ist in der gegenwärtigen Auseinandersetzung im deutschsprachigen Raum das erkenntnisleitende Interesse an der Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung nicht so deutlich: Geht es dabei eher um die Reinterpretation eines historischen, und damit zu beschließenden Phänomens oder darum, was G. Gutiérrez die Notwendigkeit der „Radikalisierung“³ der Theologie der Befreiung angesichts einer hoffnungslosen Situation gemeint hat, die dann auch Auswirkungen auf europäische Theologie und Praxis hätte? Dieses strategische und erkenntnisleitende Interesse in der Diskussion über die Befreiungstheologie im deutschsprachigen Raum soll Gegenstand dieses Artikels sein.

Was ist (gute) Befreiungstheologie?

Unter dieser Fragestellung lohnt es, sich als Theologe oder Theologin, als geübte TextinterpretInnen also, exemplarisch die Position von Mariano Delgado anzusehen, der sich in letzter Zeit dem theologischen Publikum als bemühter und engagierter Rezipient der lateinamerikanischen Befreiungstheologie präsentiert.⁴ An einigen Stellen seiner Beiträge lassen sich – im Sinne strukturaler Texttheorie – die im Text enthaltenen Oppositionen, die m.E. einen gewissen Zeitgeist widerspiegeln, was die Beurteilung der Theologie der Befreiung angeht, herausarbeiten. Eine erste Reihe signifikanter Schlüsselaussagen lautet: „Gutiérrez' Theologie trägt die Signatur der Zeit und ist daher – besonders in den utopieschwangeren sechziger und siebziger Jahren – nicht immer frei von einer unkritischen Rezeption des utopischen Diskurses der Moderne ...“⁵

„Aber nicht dieses chiliastische Pathos, das auch sehr ‚lateinamerikanisch ist‘ ... ist das Proprium der Theologie Gutiérrez‘, sondern seine Gottesrede ... Durch sie gewinnt seine Theologie sogar eine – vom Lehramt übersehene – marxismuskritische Dimension...“⁶.

Diese Zitate zugrundeliegenden Oppositionen lauten in eine Formel gebracht: (Signatur der Zeit [=kontextuell ≠ universell] = utopieschwanger = unkritisch = chiliastisches Pathos [= lateinamerikanisch]) ≠ (Proprium der Theologie Gutiérrez = Gottesrede = marxismuskritische Intention)⁷

Eine zweite Argumentationskette lautet folgendermaßen: „Als guter Theologe hat er (Gutiérrez, M.R.) die Befreiung von der Sünde und dem Bösen dabei nicht vergessen. Er scheint sie aber an die dritte Stelle verwiesen zu haben, hinter der politischen und kulturellen Befreiung der Unterdrückten ... Selbst wohlwollende Kritiker der ersten Stunde mußten anmerken, dass die Konturen des unterscheidend Christlichen nicht deutlich genug zur Geltung kamen“⁸. Und: „Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung wird in der Regel damit identifiziert, dass sie die Sozialwissenschaften als Gesprächspartnerinnen sucht ... Weniger bekannt ist, dass die Theologie der Befreiung ... um eine prophetisch-mystische Gottesrede (Theo-Logie) bemüht ist.“⁹

Schreitet man zur Interpretation, d.h. begibt man sich auf die Suche nach dem Sinn hinter dem Sinn, so legt sich Folgendes nahe: G. Gutiérrez, oder vielmehr die Theologie der Befreiung, deren „Gründer“ er ist, zeichnete sich in den siebziger Jahren durch unkritisches, chiliastisch-utopisches Pathos aus, das sowohl in zeitlicher wie auch räumlicher Hinsicht *kontextuell* war. Und zwar kontextuell im Sinne der Partikularität, was nichts anderes heißt, als „an-sich-nicht-bedeutsam“. Das Eigentliche (das proprium) der Theologie Gutiérrez‘ dagegen sei seine prophetisch-mystische Gottesrede, die „Theo-logie“, d.h. interpretierend: Theologie schlechthin und universell ist. Diese Theologie ist zugleich marxismuskritisch, woraus man wiederum interpretierend folgern könnte, dass Utopie marxistisch und Theologie möglicherweise utopiefrei zu sein habe.

Die zweite Satzsammlung beginnt mit einer doppelt einschränkenden Qualifikation von Gutiérrez, die die Attributierung von Gutiérrez als „guter“ Theologe fraglich erscheinen läßt: Er habe die Befreiung von Sünde und Bösem an dritte Stelle verwiesen, und das unterscheidend Christliche kam nicht deutlich genug zur Geltung. Kann das wirklich noch ein guter Theologe sein? Dazu kommt, dass die Befreiungstheologie bekanntermaßen die Sozialwissenschaften als Gesprächspartner sucht, sie aber unbekanntermaßen prophetisch-mystische Gottesrede ist. Woraus sich insgesamt ergibt, dass die Befreiungstheologie, zuallererst die von G. Gutiérrez, in den siebziger Jahren eigentlich keine *Theologie* war, weil sie chiliastisch, utopiegeschwängert, von Zeit und Ort verblendet und marxismusinfiziert war bzw. mit Sozialwissenschaften dialogisiert hat.

Da die siebziger und achtziger Jahre ja unbestrittenermaßen die Blütejahre der Befreiungstheologie waren, könnte der „Sinn hinter dem Sinn“ von Delgados Gutiérrez-Interpretation folgender sein: Da es sich dabei nicht wirklich um *Theo-*

logie handelte, braucht bzw. darf ihr heute keine Bedeutung mehr zugemessen werden. Delgado rettet seine Referenzfigur Gutiérrez, die er für eine Distanzierung und Historisierung der Befreiungstheologie nutzt, dadurch, dass er in dessen Theologie (nun im universellen Sinne) schon im Ansatz die mystisch-prophetische Gottesrede entdeckt. Das allerdings, was die Theologie der Befreiung in den siebziger und achtziger Jahren in ihrem Kern ausgemacht hat, ihre Verbindung von Theologie und Geschichte und ihr Verständnis von Kontextualität (ihre „Option für die Armen“), wäre damit aus der Befreiungstheologie entsorgt.

Nachdem an Hand dieser exemplarischen Argumentationsketten die „Einschätzung“ der Befreiungstheologie durch Mariano Delgado freigelegt wurde, läßt sich auch zeigen, wie wenig eine solche Interpretation den Intentionen und dem Problembewußtsein der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gerecht wird, und wie sehr solch eine Argumentation auch die befreiungstheologischen Herausforderungen an Theologie überhaupt zum Verschwinden bringt.

Geschichte und Theologie

Befreiungstheologie ist, nach der berühmten Formulierung von G. Gutiérrez, die „kritische Reflexion der historischen Praxis im Lichte des Glaubens“. Damit ist angezeigt, dass die Theologie der Befreiung nicht in erster Linie durch ein Thema, das der Befreiung, bestimmt ist, sondern durch eine bestimmte Art und Weise, Theologie zu treiben. In der Theologie der Befreiung werden „Text“ und „Kontext“ in einen neuen Zusammenhang gestellt: der Kontext, d.h. die gesellschaftliche und historische Wirklichkeit wird zum „Objekt“ der Reflexion. Dieses „Objekt“ ist dabei in zweifacher Weise bestimmt: Es handelt sich um die lateinamerikanische Wirklichkeit zwischen historisch akkumulierter Unterdrückung und Ausbeutung einerseits und der Praxis sozialen Wandels (Widerstand und Befreiung) andererseits und zweitens um die Erkenntnis, dass Christentum und Theologie Teil dieser historischen Situation sind. Die Kontextualität der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung ist also gerade ihre Stärke, nämlich die Bedingung ihrer Subjekthaftigkeit, die den Bruch mit idealistischer Theologie und konkrete Universalität überhaupt erst ermöglicht. Die Kategorie der Befreiung ist dabei dasjenige Schlüsselement, das es sowohl ermöglicht, Geschichte und Gegenwart als substantielles Moment menschlicher Existenz zu begreifen, als auch die historische Praxis mit einer theologischen Reflexion jüdisch-christlicher Tradition zu verbinden. Damit ist zugleich all jenen Rezeptionsversuchen zu widersprechen, die unter der Hand das Thema der Befreiung zu ihrem Kern machen wollen, um dann kurzschlüssig angesichts der vermeintlichen Liaison von Befreiung und Utopie in den siebziger Jahren die gesamte Theologie zu entsorgen. „Diese Geschichtlichkeit anzunehmen heißt, eine zentrale Dimension modernen Denkens anzunehmen (auch, wenn man nicht vergessen darf, dass die Bejahung der Geschichtlichkeit und des Subjektes mit seiner radikalen Negation einhergeht) und es ist die Bedingung, damit Theologie kritisches Denken sein kann. ... Geschichtlichkeit anzunehmen, ist nicht nur ein theoretischer Schritt, sondern ein praktischer: Es heißt, Verantwor-

tung zu übernehmen. Und andererseits bedeutet diese Verantwortung anzunehmen, Gott, der der Herr der Geschichte ist, und der uns einlädt und aufruft, eine Geschichte der Freiheit und der Solidarität zu verwirklichen, bejahend zu antworten.”¹⁰

Die Befreiungstheologie hat sich seit ihren Anfängen einem bestimmten Verständnis von Geschichte, historischem Charakter menschlicher Existenz und Vernunft angenähert, das seine Affinität zur (ersten) Moderne nicht verbergen kann - und auch nicht verbergen darf. Genau hierin liegt dann auch das sie mit der politischen Theologie verbindende Moment, dass Kontextualität als Voraussetzung von Universalität erkennt – und nicht als Ausschlußverhältnis behandelt. Rückblickend ist dieses Verständnis in einem historischen Klima entstanden, das von der Überzeugung geprägt war, dass „- über die nationalen Besonderheiten hinweg - Lateinamerika an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter voller Spannungen am Vorabend eines gewaltigen historischen Sprunges zu stehen schien“¹¹. Heute wissen wir, dass die Möglichkeiten dieser Situation nicht genutzt wurden bzw. nicht genutzt werden konnten, und die Erkenntnis darüber ruft verschiedene Reaktionen hervor, die nicht allein die Theologie der Befreiung treffen, aber das ausmachen, was als Krise der Theologie der Befreiung bezeichnet wird. Nun könnte man es sich einfach machen - gelegentlich geschieht dies auch - und die Krise der Theologie der Befreiung eben ihrem utopischen Gehalt und ihrer „übertriebenen“ Historisierung anlasten, womit zumeist ihr Rekurs auf sozialistische Geschichtstheorien in einem lateinamerikanischen Kontext gemeint ist. Das damit allerdings mehr auf das Spiel gesetzt wird als nur eine spezifische Theologie und Praxis innerhalb eines spezifischen Kontextes¹², wird vielleicht erst deutlich, wenn man sich eingehender mit dem Begriff der „Geschichte“ innerhalb der Theologie der Befreiung befasst.

Begegnung mit der Welt

Den historischen Charakter menschlicher Existenz und Vernunft anzunehmen, wie die Theologie der Befreiung vorgeschlagen hat, heißt nicht weniger als die Bedingung für die Begegnung mit der Welt und die Voraussetzung dafür zu schaffen, dass Theologie kritisches Denken werden kann. Dabei ist eben Geschichte einerseits der Ort (geronnener) menschlicher Praxis, d.h. Ergebnis menschlicher Verantwortung als Materialisation menschlicher Freiheit *und* Unfreiheit und gleichzeitig Ort der Anwesenheit, aber auch Abwesenheit Gottes. Genau daraus ergibt sich die „fundamentale Aufgabe der Theologie ... nach der Anwesenheit Gottes in dieser Geschichte, in der wir leben, zu fragen. Es ist das ‚Licht des Glaubens‘, das dazu beiträgt, die Erscheinungsformen historischer Prozesse zunehmend zu durchdringen und ihre ‚kritische Reflexion‘ bis auf den Grund voranzutreiben.”¹³

Vielleicht sollte heute wieder daran erinnert werden, dass der Begriff der Geschichte seinen Ursprung in einer kritischen Funktion hatte: Als Erkenntnis nämlich, dass soziale Strukturen, gesellschaftliche Verhältnisse, Traditionen und auch ideologische Systeme nicht in ewigen Prinzipien gründen oder aus unveränderlichem göttlichen oder Naturrecht geboren sind, sondern „von Menschen gemacht“

sind. Deshalb überhaupt stellt sich erst die Frage nach dem „Sinn“ und dem „Wohin“ der Geschichte. Genau hierin aber wurzelt dann auch die Dialektik des Geschichtsbegriffs und seiner Behauptung des absoluten Charakters der Geschichte und der ebenfalls im Begriff liegenden Behauptung ihrer Vorläufigkeit, Kontingenz und Kontextualität.

Darüberhinaus verweist die Tatsache der Existenz des Begriffs „Geschichte“ auf die Spannung von Natur und Gesellschaft. Menschliche Existenz zu verstehen, bedeutet gleichzeitig, Natur zu verstehen und darin die Möglichkeiten menschlicher Freiheit bestimmen zu können: Die Suche nach Freiheitsmöglichkeiten impliziert zugleich immer die Suche nach den Determinationen, nach den Gesetzen der Geschichte, oder: Geschichte zu verstehen heißt gleichzeitig, Gesellschaft zu verstehen. Der Begriff „Geschichte“ impliziert also notwendig den Übergang von der Irrationalität und Unverstehbarkeit (historischer und gesellschaftlicher Gegebenheit) zur Rationalität (d.h. der Verstehbarkeit von Geschichte und Gesellschaft). Der Versuch der Durchdringung historischer „Notwendigkeit“ ist dabei natürlich immer der Gefahr der Formulierung „eherer“ Notwendigkeit ausgesetzt: Eine Gefahr, die sich allerdings aus dem Bemühen des Verstehens von Geschichte überhaupt ergibt. Diesem Bemühen um das Verstehen von Geschichte kann man sich auch nicht dadurch entziehen, dass man sich der Einsicht der bis dato kritisch beäugten politischen Theologie von der Dialektik der Aufklärung und ihrem eschatologischen Vorbehalt bedient¹⁴, geht es doch der politischen Theologie gerade darum, dass Theologie und Christentum trotz bzw. gerade wegen aller Katastrophalität durch diese Geschichte hindurch muss und keine metaphysisch-spirituelle Hintertür offensteht.

Freiheit und Gottesfrage

Menschen konstruieren ihre eigene Wirklichkeit, „gesellschaftliche Beziehungen, Institutionen, Kultur, ökonomische und politische Organisationsformen“¹⁵. Wir sollten sie Gott nicht vorschnell anlasten. Aber im Begriff der Praxis zeigt sich auch der Widerspruch zur Gegebenheit: Gestaltung, die nicht nur Natur, sondern auch den Menschen, seine Beziehungen, seine Existenz verändert. Gerade weil der Mensch soziales und historisches Wesen ist, kann er seine „Praxis“ nicht jeweils „neu“ erfinden, sondern nimmt seine Freiheit auf der Basis historisch geronnener Praxis, auf der Basis von „Gegebenheiten“ an. Und die Frage, ob Geschichte mehr ist als ein Konglomerat unverbundener, sich willkürlich verändernder Strukturen, und ob sie ihre eigenen Funktions- und Transformationsgesetze hat, ist von der Frage der Freiheit her eigentlich überflüssig. Denn sollte es solche Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten nicht geben, könnten Menschen weder auf etwas aus sein noch sich kritisch verhalten. Geschichte und Gesellschaft sind also mehr als unverbundene Ereignisse, sich chaotisch zueinander verhaltende Systeme: Sie haben ihren Logos. Und an dieser Stelle ist die Frage danach, wie ökonomische, politische und soziale Strukturen die historische Praxis determinieren, unlösbar in die Frage nach den Möglichkeiten menschlicher Freiheit eingewoben. Was umge-

kehrt bedeutet, dass, wer die Frage nach den Strukturierungen und Transformationsgesetzen aufgibt, auch die Frage nach den Freiheitsmöglichkeiten aufgibt. Dies gilt es gerade in einer historischen Situation zu betonen, in der offenkundig bestimmte Versuche (die berühmte Berliner Mauer!), Freiheit und Befreiung auf der Grundlage dieser Erkenntnis voranzutreiben, an ihre Grenzen gekommen sind. Daraus allerdings zu schliessen, dass damit das gesamte Unterfangen einer Theologie, die sich substantiell auf Sozial- und Geschichtswissenschaften bezieht, gescheitert sei, und es nicht nötig sei, dieses Programm weiter zu verfolgen, zeugt entweder von Resignation oder Naivität. Sollten unsere Versuche, Freiheitsmöglichkeiten zu ergründen, an der Eindimensionalität unserer Untersuchungsverfahren gescheitert sein, folgt daraus gerade nicht, dieses Verfahren aus der Theologie zu entfernen, sondern Methoden zu suchen und zu entwickeln, die der Komplexität menschlicher Wirklichkeit gerecht werden. Das ist die eigentliche Herausforderung der Aufforderung zur „Radikalisierung“, wie sie Gustavo Gutiérrez in seinem Vorwort zur zehnten Auflage der Theologie der Befreiung beschrieben hat. Jeder Versuch, diesen Satz im Sinne einer Abwendung von kritischer Sozial- und Geschichtswissenschaft zu interpretieren, käme einer Abwendung von den biblisch zugesagten Freiheitsmöglichkeiten des Menschen gleich.

Angesichts des vermeintlichen utopischen Überschwanges (den Delgado mit dem Gebrauch marxistischer Sozialwissenschaften in der Befreiungstheologie gleichsetzt) und des soteriologischen Defizites meint Delgado, den eschatologischen Vorbehalt der politischen Theologie kritisch einbringen zu können, um dann eine „ethische Erdung der Utopie in der untrennbaren Einheit von Bekehrung der Herzen und Veränderung der Strukturen“¹⁶ als Neubestimmung des Verhältnisses von Geschichte und Theologie zu favorisieren. Allerdings bleibt die „Veränderung der Strukturen“ in einem sehr abstrakten Armuts- und Modernitätsverständnis stecken, während die „ethische Erdung der Utopie durch die Bekehrung der Herzen“ argumentativ breiten Raum einnimmt.

Ethik statt Geschichte

Daher drängt sich der Verdacht auf, dass mit der Favorisierung von Ethik nicht nur die Schwierigkeit einer Bestimmung der historischen Freiheitsmöglichkeiten, der „Zeichen der Zeit“ der Menschen umgangen, sondern gleichzeitig auch das Thema der Geschichte insgesamt entsorgt werden soll. Dieser Verdacht nährt sich auch daraus, dass nirgends so recht eine ethische Theorie entwickelt wird, sondern Ethik fast äquivok zum Terminus der „Bekehrung der Herzen“ benutzt wird.

Deshalb nimmt es auch nicht Wunder, dass die Entsorgung der Hoffnungsdimension des Christentums zwar rhetorisch bedauert, aber argumentativ nicht ernsthaft problematisiert wird, obwohl doch hier nun nicht weniger als der jüdisch-christliche Gott vom Exodus bis zur Johannes-Apokalypse selbst zur Disposition steht. Das historische Problem der Armen ist weniger die fehlende „ethische“ Erdung der Utopie, sondern der frappante Hoffnungsverlust im Sinne des politisch-theologischen eschatologischen Vorbehalts des Gottesvolkes. Das läßt sich allein

schon daran nachweisen, dass das Christentum den „real existierenden“ neuzeitlichen Utopien vom sozialdemokratischen Modernisierungsverständnis eines verhaltenen Futurismus bis zu neoliberalen Heilsversprechen des totalen Wohlstands durch absolute Konkurrenz (Hayek) zur Zeit offenkundig wenig entgegenzusetzen hat.¹⁷ Die Aufforderung, die befreiungstheologisch allzuhäufig nicht wahrgenommenen, aber religiösen Bedürfnisse, die sich im Zulauf der Pfingstkirchen zeigen¹⁸, zu beerben, ist allerdings ein kaum ausreichendes Indiz dafür, sich auf eine funktionierende und intakte Kirchen- und Hoffnungsstruktur beziehen zu können. Darin drückt sich eher die Hoffnung auf ein vormodern und romantisierend (auf den „österlichen, starken und einfachen Glauben eines lateinamerikanischen Christen“¹⁹?) zu restituierendes Religionsverständnis aus, als der Bezug auf ein real existierendes gesellschaftliches Subjekt. Solange die Ethik der „Umkehr der Herzen“ weder geschichtlich vermittelt noch auf die Universalität der Erlösung in einem öffentlichen theoretischen und praktischen Diskurs bezogen wird und werden kann, verbleibt die Einforderung „ethischer Erdung“ in den ideologisch aufgeladenen Angriffen gegen die Befreiungstheologie der siebziger und achtziger Jahre, die den gegenwärtigen religionskritischen und handlungspraktischen Herausforderungen erfolglos aus dem Weg zu gehen versucht. Angesichts des Zustands von Kirche und Theologie scheint mir da die Interpretation von Theologie als Theodizee, als Gott-Vermissen allemal die realistischere Variante von Theologie. Sie als „Reduktion“²⁰ zu interpretieren, hieße eben die gegenwärtige Moderne nicht ernstzunehmen und den dramatischen Zustand von Theologie und Kirche zu banalisieren.

Es ist erstaunlich, dass in einer Phase ungeheurer kapitalistischer Globalisierung, der zunehmenden Ungleichverteilung gesellschaftlicher Reichtümer in globalem Maßstab, der Konstruktion neuer Polaritäten in der Welt, in der völkerrechtswidrige Kriege nicht zuletzt mit Hilfe von Propagandalügen zum Menschenrechtseinsatz hochstilisiert werden, der Abkoppelung ganzer Länder von Entwicklungschancen, kurz in Zeiten unglaublicher Katastrophalität weltweit jene Hoffnungsdimension der Befreiungstheologie entsorgt wird, die überhaupt in der Lage wäre, diese Verhältnisse als geschichtliche Verhältnisse und darin als Gottesfrage zu begreifen. Allerdings liegt eine solche Rezeption und Interpretation der Befreiungstheologie ganz in der Linie eines global wirksamen Modernitätsverständnisses, das von einem fundamentalistischen Ökonomismus getragen ist und letztlich in der behaupteten Unhintergebarkeit von wirtschaftlichen Sachzwängen, Pragmatismus, Konsens- und Moderationsgläubigkeit längst jede Hoffnung auf schöpferische Mit-Gestaltung von Geschichte und damit auch die Annahme des biblisch zugesagten Freiheitsangebotes aufgegeben hat.

Befreiungstheologische Herausforderungen

Sollte es ein ethisches Defizit in der Befreiungstheologie geben, so wäre dies weder gegen ihre Hoffnungs- und Geschichtsdimension, noch gegen ihre Rede vom „Volk Gottes“, d.h. gegen ihre Universalität auszuspielen. Und es könnte schon gar nicht gegen ihre Einsicht der notwendigen Vermittlung kritischer Sozial-

wissenschaft mit der Theologie ausgespielt werden. Die Rede davon, dass in der Theologie Text und Kontext in den siebziger Jahren in einen neuen Zusammenhang gerieten, wird heute in der Rede von der Kontextualität gerne dazu mißbraucht, ihren regionalen Charakter, ihre spezifische Spiritualität etc. herauszuarbeiten und damit ihre allgemeingültigen Herausforderungen zum Verschwinden zu bringen. Damit aber wird ein Bruch in der Beziehung zwischen Befreiungstheologie und europäischer Theologie reproduziert, den schon spätestens seit Anfang der achtziger Jahre die Ablösung der Phase des „konstruktiven Dialogs durch eine Phase der Lähmung durch Bewunderung“²¹ zwischen Lateinamerika und Europa eingeläutet hatte.

Aber auch G. Gutiérrez hält an der klassischen Intention von Text und Kontext fest, wenn er eine „Radikalisierung der Theologie der Befreiung“ im Sinne der Verfeinerung ihrer Analyseinstrumentarien, d.h. ihrer sozial-analytischen Untersuchungsverfahren fordert. Ganz im Kontext der neunziger Jahre und der Erinnerung und Konjunktur indigener Bewegungen bezieht er sich dabei wie bsw. auch P. Suess u.a. auf Anthropologie und Sozialanthropologie, d.h. auf die Problematik indigener Identität und modern-kapitalistischer Vergesellschaftung. Auch dies allerdings wäre nicht ausschließlich als lateinamerikanische Spezifität zu interpretieren, sondern gerade als Herausforderung, die sozio-analytische Vermittlung von Geschichte, Gesellschaft und Gottesfrage auch in Europa voranzutreiben. Dass dies nicht geschieht, sondern man sich stattdessen in innertheologische Rezeptionsdiskussionen, Fragen von Spiritualitätskonzepten und der frohlockenden Manifestation, man habe schon immer um das Ethik-Defizit der Theologie der Befreiung und darin um die ihr innewohnende Totalitarismusgefahr gewußt, zurückzieht, zeigt letztlich, dass es sich nicht um eine Rezeption, sondern um eine Verabschiedung handelt.

Insofern es sich also bei der „Krise“ der Theologie der Befreiung um eine Krise „der strategischen Horizonte der Befreiung“ handelt, stellen sich – bei aller notwendigen Selbstkritik - für Lateinamerika vor allem vier Fragen: 1) Was wären die Alternativen zu den gescheiterten nationalstaatlichen Befreiungsprojekten?, 2) Wer wäre das Subjekt/die Subjekte solcher Initiativen? 3) Wie läßt sich Befreiung von diesen Subjekten her und mit ihnen denken? Und 4) und für die Theologie sicherlich die drängendste Frage: Welche Rolle hätte Kirche und Theologie dabei zu spielen, ja welche Rolle kann sie überhaupt noch in der Vermittlung von Gottesfrage und Zeichen der Zeit spielen, da m.E. die Reduktion des Glaubens auf eine wie oben verstandene Ethik im Verlust der Gottesrede endet und die angebotene „prophetisch-mystische“ Theologie bestenfalls zur Heiligenverehrung, schlimmstenfalls in den Fundamentalismus führt.

Es ist offenkundig, dass diese Suche nach den „Zeichen der Zeit“ eine mühsame Anstrengung in „Zeiten messianischer Dürre“²² ist, die sich nur um den Preis der Verantwortungslosigkeit um die Sozialwissenschaften, also Geschichte und Soziologie, herumstellen kann. Gleiches gälte im Übrigen auch für eine angemessene Rezeption der Theologie der Befreiung in Europa und der Bundesrepublik.

Auch hier sind die oben genannten Fragen zu stellen –und dies noch einmal in besonders verschärfter Form angesichts der Tatsache, dass zwanzig Jahre „Rezeptionsgeschichte“ sich alles in allem erfolgreich um diese Herausforderung herumgeschlichen haben.

Rezeption als kritischer Dialog

Wenn es stimmt, dass Befreiungstheologie Theologie überhaupt ist, dann wäre eine europäische Rezeption nur denkbar als kritischer Dialog, der an die gemeinsamen europäischen und lateinamerikanischen Aufbruchsintentionen innerhalb der Theologie seit dem zweiten Vatikanum anschließt. Dagegen macht es wenig Sinn, a posteriori lateinamerikanische Spezifika zu rekonstruieren und ideengeschichtlich einzusortieren.

Vielleicht stehen heute die Chancen für einen solchen kritischen Dialog wieder besser als noch vor zwanzig Jahren angesichts der Tatsache, dass die Gründe für das Zerbrechen der gemeinsamen Ursprungsanstrebungen weggefallen sind: Denn die brutalen Reaktionen auf die entstehende Befreiungstheologie – u.a. der Putsch am 11. September 1973 in Chile – hatten gemeinsame Bemühungen in Lateinamerika und Europa um Gesellschaftskritik und Veränderung und Rekonstruktion von Kirche zugunsten einer bewundernden Unterstützung lateinamerikanischer Basiskirchen-Verhältnisse in Europa abgelöst.²³ Angesichts der unspektakulären Dramatik der Verhältnisse heute, die im Übrigen auch Europa miteinschließen, ließen sich möglicherweise die Themen und Aufgaben wieder gemeinsam bestimmen. Dazu gehört sicherlich auch die Reflexion darüber, weshalb die „(wenigstens lokal) intakten Übereinstimmungen zwischen Gesellschaft und Kirche“²⁴ in Lateinamerika wieder zerbrochen sind, die in Europa schon lange nicht mehr funktionieren, und die nicht einfach mit Verweis auf ein spirituelles und religiöses Defizit erklärt sind.

Dazu gehören aber vor allem gemeinsame Reflexionen über Bedingungen und Möglichkeiten gesellschaftlicher Veränderung, die unter globalisierten Verhältnissen sowohl die Notwendigkeit als auch partiell Chancen eines Neubeginns in sich tragen, da der Nord-Süd-Gegensatz weniger denn je als geographische Kategorie verstanden werden kann, sondern als Polarität von Zentrum und Peripherie die Länder des „Südens“ als auch die Länder des „Nordens“ durchzieht.

Solche gemeinsamen Reflexionen gestalten sich andererseits heute schwieriger als zuvor, da sowohl in Lateinamerika viele befreiungstheologische oder befreiungstheologisch imprägnierte Institutionen zerstört worden sind, als auch den „lizensierten“ Rezipienten in Europa jenes gesellschaftliche Korrektiv fehlt, das ihnen in ihren Universitäten den Blick auf das „Elend der Welt“, die Zeichen der Zeit und die Abwesenheit Gottes schärfen könnte. Insofern wird die „Krise der Theologie der Befreiung“ nur dort angemessen bearbeitet werden können, wo sie als Krise nicht nur des fremden, sondern auch des eigenen „Hoffnungshorizontes“ wahrgenommen und öffentlich gemacht wird. Das, in der Tat, wäre aus lateinamerikanischen Biografien zu lernen.

Anmerkungen

- 1 F. Castillo, Theologie der Befreiung in den Neunziger Jahren. Eine Analyse der lateinamerikanischen Situation, in : ders., Evangelium, Kultur und Befreiung, S. 73, Luzern 2000.
- 2 F. Castillo, Theologie der Befreiung in den Neunziger Jahren. a.a.O., S. 76: „Der entscheidende Punkt dieser Situation läßt sich nur schwer bezeichnen. Um ihn zu charakterisieren, könnte man - wenigstens als Arbeitshypothese - formulieren, daß es sich um eine Krise der Strategien der Befreiung oder eine Krise des strategischen Horizonts der Befreiung und ihrer Praxis handelt.“
- 3 G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung, Mainz, 10. Auflage 1992, S. 28.
- 4 Vgl. u.a. M. Delgado, „Blutende Hoffnung“. Zur Gottesrede von Gustavo Gutiérrez, in: Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, und: M. Delgado, O. Noti, H.-J. Venetz (Hg.), Luzern 2000, auch: M. Delgado, Blutende Hoffnung, in: NZZ 3./4. April 1999, Nr. 77.
- 5 M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 35.
- 6 M. Delgado, NZZ.
- 7 Der mexikanische Schriftsteller Paco Ignacio Taibo II meint: „Wenn ich Fußnoten benutze, schmeichle ich der organisierten Mentalität der Deutschen“. Diese Fußnote hat den Zweck, auf die Fußnoten 5 und 6 zu verweisen, die wiederum auf den Text verweisen, denen ich die angeführten Oppositionen entnehme und an denen sie zu überprüfen sind. In: Links von Nord und Süd.
- 8 M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 39f.
- 9 M. Delgado, NZZ.
- 10 F. Castillo, Theologie der Befreiung in den Neunziger Jahren, a.a.O., S. 74.
- 11 Ebd., S. 74.
- 12 Hier wäre auch darüber nachzudenken, dass allzuoft der Begriff des Kontextes dazu dient, ein Phänomen zu partikularisieren, statt es zu konkretisieren.
- 13 F. Castillo, Theologie der Befreiung in den Neunziger Jahren, a.a.O., S. 73.
- 14 M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 39.
- 15 F. Castillo, Theologie der Befreiung in den Neunziger Jahren, a.a.O., S. 97.
- 16 M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 40. Auch hier stoßen wir wieder auf jene merkwürdige Text- und Argumentationsstruktur, die zunächst eine die Befreiungstheologie kritisierende Position entwickelt (hier mit Hilfe der Instruktion *Libertatis conscientia*), die dann für Gutiérrez zurückgewiesen wird (“hat Gutiérrez’ Theologie der Befreiung jemals etwas anderes [als die Instruktion, M.R.] gemeint”), um sich im folgenden dann doch die Kritik von *Libertatis conscientia* zu eigen zu machen.
- 17 Die *Conclusio* des Artikels „Blutende Hoffnung: „Die Kirche erweist sich heute in Lateinamerika als das, ‚was sie ist und sein will, die Kirche aller, vornehmlich die Kirche der Armen.“, S. 53, läßt eigentlich nur zwei Schlussfolgerungen zu: Entweder ist der Autor kaum mit den konkreten Verhältnissen der lateinamerikanischen Kirche vertraut, oder ihm ist der real existierende Zustand der Kirche wirklich schon Erfüllung ihres Auftrags.
- 18 „Die einen geben vor, auf den Schrei des Volkes zu hören, aber in Wirklichkeit hören viele ihn immer nur gefiltert durch die emanzipatorischen Kopfhörer des neuzeitlichen Utopiediskurses, die sie sich aufgesetzt haben; der Erfolg gerade der Pfingstler unter den Armen Lateinamerikas müßte uns zu denken geben, ob wir denn wirklich gehört haben, was die Armen wollen.“, M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 43.
- 19 M. Delgado, Blutende Hoffnung, a.a.O., S. 49. Hier offenbart sich wiederum die soziologisch-religionssoziologische Schwäche seiner Analysen, denn Prototyp dieses starken und einfachen Glaubens eines lateinamerikanischen Christen ist für Delgado: Las Casas. Von Las Casas läßt sich nun allerdings einigermaßen gesichert annehmen, dass er ein spanisch sozialisierter Katholik ist, während die Geschichte der Christenheiten auf dem lateinamerikanischen Kontinent seit der Conquista erheblich differenzierte Formen und Genesen aufzuweisen hat. Woraus folgt, dass der lateinamerikanische Christ mit starkem, einfachem und österlichem

- Glauben wohl eher die Projektion eines „guten Wilden“ ist.
20 Ebd.
- 21 K. Füssel, Der gemeinsame Aufbruch: Die Bischofskonferenz von Medellín markiert einen wichtigen Moment für die Theologie der Befreiung, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik 2/98, Nr. 10.
- 22 E. Tamez, Klug leben inmitten der Absurdität, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik 2/97, Nr. 8
- 23 „... Aus einer falsch verstandenen Ehrfurcht vor dem größeren Leiden hatte sich bei uns ein Stillstand in der Theologie ergeben..., nämlich unter unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen weiterhin eine gemeinsame Theologie i.S. der methodologischen und spirituellen Bedingungen zu entwickeln: auf Gesellschaftskritik hin ausgerichtet, auf Veränderung der Gesellschaft hin ausgerichtet, auf Rekonstruktion der Kirche unter diesen Bedingungen hin ausgerichtet...“, K. Füssel, Der gemeinsame Aufbruch, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik, Nr. 10
- 24 Ebd.

Literatur

- Castillo, Fernando, Evangelium, Kultur und Identität, Luzern 2000.
- Delgado, Mariano, „Blutende Hoffnung“. Zur Gottesrede von Gustavo Gutiérrez, in: Noti, Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren.
- Delgado, Mariano, Blutende Hoffnung, in: NZZ 3./4. April 1999, Nr. 77.
- Füssel, Kuno, Der gemeinsame Aufbruch, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik 2/98, Nr. 10.
- Gutiérrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, Mainz ¹⁰1992.
- Noti, Odilo u. H.-J. Venetz (Hg.), Blutende Hoffnung. Gustavo Gutiérrez zu Ehren, Luzern 2000.
- Tamez, Elsa, Klug leben inmitten der Absurdität, in: Rundbrief des Institut für Theologie und Politik 2/97, Nr. 8.

TEIL 4
EINMISCHUNG UND
ZWISCHENRUF

EINMISCHUNG UND ZWISCHENRUF

Im folgenden 4. Teil unseres ITP-Kompasses wollen wir solche Beiträge dokumentieren und zur Diskussion stellen, die von unserer eigenen Praxis berichten, entweder als Berichte oder Reflexionen über ITP-Aktivitäten und Lernfelder, oder aber Beiträge, die eher eine Einmischung oder einen Zwischenruf im Rahmen einer allgemeinen Praxis von Eine-Welt-Arbeit, Ökumene oder Entwicklungspolitik darstellen.

Mit einem „Zwischenruf“ beginnt auch dieser Teil 4 des Buches, und zwar mit einem Einspruch die Erlaßjahrkampagne. Die Kampagne begründet ihre Forderung nach Schuldenerlaß für die ärmsten Länder zwar mit dem alttestamentlichen Motiv des Jubel- oder Halljahres, gleichzeitig übernimmt sie aber die im biblischen Motiv genannten Forderungen nicht, sondern verkürzt sie massiv. Michael Ramminger kommt nach seiner Analyse in „Die größte Unterschriftensammlung in der Geschichte“ aus dem Jahr 1999 zu dem Ergebnis, dass ein Rückgriff auf das biblische Motiv mit diesen reduzierten Forderungen nicht berechtigt ist.

Es folgt ein Protest von Michael Ramminger und Ludger Weckel gegen die Forderung einer Entmythologisierung des „Mythos Romero“, wie sie anlässlich des 20. Jahrestages zum Gedenken der Ermordung des Erzbischofs von San Salvador im März 2000 gefordert wurde. Gegen die Forderung, das was Romero tat und sagte von seinem politischen Handeln zu trennen, halten M. Ramminger und L. Weckel in ihrem Beitrag „Notwendige Revolution“ oder „Neue Mittelmässigkeit“ daran fest, Biographie und Politik als untrennbare Einheit der Erinnerung zu verteidigen, denn genau dies ist es, was das Besondere der Nachfolge der Praxis Jesu ausmacht.

Sandra Lassak berichtet in „Veränderungen müssen im Norden beginnen“ von den Erfahrungen eines Einsatzes von „Entwicklungshelfern“, allerdings wurden in diesem Fall nicht die Fachleute aus dem Norden in Länder des Südens geschickt, sondern genau umgekehrt: Zwei Experten kamen aus Kuba und Chile nach Deutschland, um das zu untersuchen, was wir unter nachhaltiger Entwicklung verstehen: die Lokale Agenda 21. Was die beiden Südexperthen vorfanden und was sie als „Entwicklungshelfer“ den hiesigen Eingeborenen rieten, davon mehr im Beitrag.

„Globalisierung muss von unten organisiert werden“. Dies ist das Ergebnis eines gemeinsamen Projektes von ITP und ECO (Educación y Comunicaciones, Chile) im Jahr 2001. Zwei Mitarbeiter von ECO, Maria Angélica Rodríguez und Leonel Yañez, erzählen in einem Interview von den Gemeinsamkeiten und den Unterschieden, die sie bei ihrem Besuch in Deutschland im Verhältnis zum chilenischen Kontext gemacht habe. Und davon, was dies für die Arbeit an einer Globalisierung von unten bedeuten.

Bereits im Jahr 1998 hat Michael Ramminger vom ITP mit dem Theologen Kuno Füssel ein Interview geführt, in dem K. Füssel über seine Erfahrungen der Zusammenarbeit von europäischen und lateinamerikanischen Theologen in den 60er und 70er Jahren berichtete. Entgegen der verbreiteten Auffassung, dass die Theologie der Befreiung ein rein lateinamerikanisches Produkt sei, berichtet K. Füssel, dass sie ein Produkt des Dialogs zwischen Europa und Lateinamerika ist. Er nennt die Biographien namhafter Theologen als Beispiel. Dieser Dialog sei ab Mitte der 70er Jahre abgebrochen. Und die europäische Theologie hat die Chance verpasst, in ihrem Kontext eine Theologie gesellschaftlicher Relevanz zu entwickeln.

Was ergibt sich daraus als Aufgabe für eine Theologie heute? Michael Ramminger greift diese Frage in „Theologie, Biographie und neue Sensibilität“ auf. Er skizziert erstens den Zusammenhang von Biographie und Geschichte/Gesellschaft und zweitens daran anschließend den notwendiger Weise „öffentlichen Raum“ als Bedingungen für eine gesellschaftlich relevante Theologie.

„ES GEHT NICHT DARUM, DIE MARKTWIRTSCHAFT ABZUSCHAFFEN...“

Michael Ramminger

Der deutsche Trägerkreis der Kampagne „Erlassjahr 2000“ eröffnete seine Plattform mit dem Bibelzitat Leviticus 25,10: „Heiligt das fünfzigste Jahr und verkündet Freiheit für alle Bewohner. Ein Erlaßjahr soll es für Euch sein.“ und interpretiert: „Das biblische Erlaßjahr sollte in der damaligen Agrargesellschaft Schuldner und Gläubiger durch die Einrichtung periodischer Schuldenerlasse schützen. Darüber hinaus sollte durch die Rückgabe des Ackerlandes als Lebensgrundlage ein Neuanfang ermöglicht werden.“ Daraus folgt für die Kampagne – so legt es jedenfalls der textliche Zusammenhang nahe –, dass 1. „Überschuldung von Personen und Ländern nicht nur die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Betroffenen, sondern die der ganzen Gesellschaft bedroht“, und 2. „die Verantwortung für das heute untragbar hohe Schuldeniveau vieler Länder des Südens nicht nur bei den Schuldnern, sondern bei Schuldnern *und* Gläubigern liegt“¹.

Nun ist nicht ganz klar, welchen Status das Bibelzitat in der (personell vor allem von kirchlichen Institutionen und NGOs getragenen) Kampagne hat. Hat es sie motiviert, dient es als Argumentationsstütze, um vor allem in christlichen oder kirchlichen Eine-Welt-Zusammenhängen mobilisieren zu können, oder hat es lediglich illustrierenden Charakter, um der Kampagne ein gewisses moralisches Gewicht zu verleihen? Wie auch immer, eine Kampagne, die sich auf umfassende Entschuldung bezieht, ruft zu Recht diesen theologischen Zusammenhang in Erinnerung. Aber ruft sie auch den ganzen Zusammenhang in Erinnerung?

Die radikale Ökonomie Gottes

Das Hall- oder Jubeljahr war eine Einrichtung der Thorarepublik, die nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft (536 v. u. Z.) geschaffen wurde. Dass es diese Einrichtung wirklich gegeben hat, ist eher unwahrscheinlich. Dies ändert aber nichts an ihrer hohen theologischen Bedeutung und ihrem ökonomischen Realismus, der in Lev 25,14-16 beschrieben ist: „Wenn ihr etwas Verkäufliches eurem Volksgesellen verkauft oder erwerbt aus der Hand eures Volksgesellen, nicht beutet aus, niemand seinen Bruder. Nach der Zahl der Jahre seit dem Jubel erwerbe von deinem Volksgesellen, nach der Zahl der Jahreseinkünfte verkauft er dir. Proportional der Vielzahl der Jahre vervielfache seinen Erwerbspreis; proportional der geringeren Zahl verringere seinen Erwerbspreis; denn eine Anzahl von Einkünften verkauft dieser dir.“² Eine nur scheinbar komplizierte Rechnung: Die Boden-Ökonomie, die hier vorgeschlagen wird, beruht auf folgenden Grundsätzen: Die jährlichen Nettoerträge ersetzen den Bodenwert, d. h. der Wert des Kapitals sinkt von Jahr zu Jahr bis auf Null im 50. Jahr. Nur der Boden wird dem Besitzer erhalten. Moderner formuliert: Der Gebrauchswert bleibt, der Tauschwert verschwindet. Kapital kann prinzipiell nicht verzinst, also immer weiter vermehrt, sondern nur erhalten (gesehen als Guthaben) oder getilgt (gesehen als Schuld)

werden. Weiter besteht kein Anreiz, immer mehr aufzukaufen, da im Halljahr jeder seinen ursprünglichen Besitz zurückerhält. Untilgbare Grundschulden werden also nicht weiter kapitalisiert, wodurch die heutigen Verschuldungskrisen entstehen, sondern verfallen einfach. Deshalb ist Spekulation auf der Basis von Preisschwankungen unmöglich, da die Preisbildung nicht nach dem Gesetz von Angebot und Nachfrage erfolgt. Es lohnt sich nicht, „Spekulationsobjekte“ zu kaufen, da man nie mehr bekommen kann als die noch ausstehende Zahl von Jahreserträgen, die stetig geringer wird. Es gibt somit eine oberste Preisgrenze für Immobilien und „langfristige Investitionsgüter“.³

Es geht also um eine „Gebrauchswert“-gerechte Ökonomie, und sie ist in der Geschichte und den Texten Israels unumstößlich mit dem Begriff *janah* (= ausbeuten) verbunden. Der Theologe Ton Veerkamp fasst Lev 25,14ff. zu Recht so zusammen: Es handelt sich nicht um eine „markt(gesetz)gerechte Lösung, sondern um eine Lösung, durch die die Position der sozial und ökonomisch Schwächeren geschützt werden soll ... Ein dereguliertes Marktgeschehen kann es ... nicht geben.“⁴ Das Jubeljahr ist das Jahr der Befreiung der Armen, der Klang der Jubel-Posaunen ist die Erinnerung an die Proklamation der Freiheit Israels und der Entsündung (Entschuldung!) vor Gott. Und es ist in seiner periodischen Wiederkehr der Vorschlag einer strukturell anderen Umgangsweise mit den Ressourcen dieser Welt, deren Besitzer Gott ist, und die den Menschen zur bedarfs- und nicht zur spekulationsorientierten Verfügung gestellt sind.

Vor dem Hintergrund, dass also die Ökonomie Gottes vorrangig den Schutz der Armen und Benachteiligten durch eine strukturelle Revolutionierung im Sinne hat, wird die Diskrepanz zwischen dem Bibelverweis der Erlassjahrkampagne und der Weiterführung in ihrer „Plattform“ zu einem Rätsel. Denn dort wird diese Parteilichkeit und Radikalität entwicket durch die Betonung, dass Überschuldung nicht nur die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Betroffenen, sondern die *ganze* Gesellschaft bedroht, und dass zweitens die Verantwortung für das heute untragbar hohe Schuldeniveau vieler Länder des Südens nicht nur bei den Schuldnern, sondern bei Schuldnern *und* Gläubigern liegt. Diese Aussagen folgen offensichtlich einer anderen Logik als der Israels. Aber welcher?

Die Logik des Realismus?

Auf einer Veranstaltung zur Erlassjahrkampagne im Vorfeld der Bundestagswahl 1998, zu der die Direktkandidaten der Bundestagsparteien eingeladen waren, wurde die Diskussion um den Schuldenerlass mit folgenden Worten eröffnet: „Es geht nicht darum, die Marktwirtschaft abzuschaffen...“. Nun lässt sich dieser Satz auf der inhaltlichen Ebene nicht diskutieren, denn kein denkender Mensch will den Markt abschaffen, insofern der Markt zunächst einmal nur der Ort einer in ihrer Form noch nicht bestimmten Art und Weise des Güterausstauschs ist. Eine Bedeutung gewinnt dieser Satz erst aus seiner ideologischen und bipolaren Weltansicht, in der zwischen „Marktbeifürwortern“ (Realisten) und nicht genannten „Marktgegnern“ (ideologisch Verblendeten, Fundamentalisten, Idealisten...) unterschieden wird. Der

Satz soll in diesem Kommunikationszusammenhang offenkundig als Appell an die geladenen PodiumsteilnehmerInnen verstanden werden und meint dann: „Habt keine Angst. Wir hegen keine umstürzlerischen Gedanken! Wir sind keine Fundamentalisten, sondern vernünftige Leute, die wissen, dass es anders nicht geht, und Ihr könnt Euch gelassen unsere nicht bedrohlichen Verbesserungsvorschläge anhören.“ Diese Strategie trägt wohl der realistischen Einschätzung Rechnung, dass (Verbal)-radikalismus nicht weiterhilft angesichts der gegenwärtigen Machtverteilung und des ideologischen Horizontes, fehlender grundsätzlicher Alternativen zum Kapitalismus, zu der mit ihm verbundenen Zinswirtschaft und der daraus notwendig folgenden Verschuldungsspirale.

Die in dem zitierten Satz fokussierte Logik einer gegenwärtig vor allem von NGOs und Institutionen favorisierten Kampagnen- und Lobbystrategie aber birgt erhebliche Aporien. Lobby- und Kampagnenarbeit sieht in politischen und wirtschaftlichen Funktionsträgern ihre ersten und scheinbar auch gesprächsbereiten Ansprechpartner; sie setzt bei ihnen unmittelbar auf „Überzeugungsarbeit“ und sucht sie bei deren eigenem moralischen Anspruch, vernünftigen Einsichten oder vermeintlichen Interessen zu packen. D. h., sie orientiert und artikuliert sich weniger entlang der eigenen Interessen und Moralvorstellungen als an den imaginierten Interessen politischer oder wirtschaftlicher Funktionsträger.

Eine Logik der Ohn-Macht

Dass der oben zitierte Satz keine Marginalie der Erlassjahrkampagne ist, kann an einem anderen Beispiel belegt werden. In der Auseinandersetzung um die Zulässigkeit, Hermann Josef Abs als positives Beispiel für gelungene Entschuldungspolitik der jungen Bundesrepublik nach dem Faschismus zu nutzen, entgegnet die Erlassjahrkampagne der Zeitschrift *iz3w*, die sich wegen dieser Bezugnahme aus der Kampagne zurückgezogen hat: „Vielmehr geht es uns um die Tatsache, dass das politische Interesse der Gläubigerstaaten an einer Stabilisierung der Wirtschaft des Schuldnerstaates zu einer Erlaßregelung führte, die den Schuldendienst an der Möglichkeit einer wirtschaftlichen Erholung des westdeutschen Teilstaates maß. Dieses politische Interesse ausgenutzt zu haben, war von Seiten des westdeutschen Verhandlungspartners Abs in der Tat ein kluger Schachzug.“ Und weiter heißt es: „... Die politische Spitze im Blick auf die heutige Situation besteht darin, daß ein gleichartiges Interesse an einer wirtschaftlichen Erholung der ärmsten und verschuldeten Länder zumindest in der Rhetorik praktisch aller Gläubigerregierungen, auch in der Bundesrepublik, einen beträchtlichen Stellenwert einnimmt.“⁴⁵

Auch hier gilt wieder: Dieser Satz formuliert keine aufregende Erkenntnis. Dass Kriegsverlierer von den politischen Interessen der Sieger profitieren können (wenn sie es geschickt anstellen) ist keine historische Besonderheit. Mir scheint vielmehr, dass sich hinter diesem Satz entscheidende Voraussetzungen und Intentionen der Erlassjahrkampagne verbergen: Wie in dem Satz: „Es geht nicht darum, die Marktwirtschaft abzuschaffen“ wird auch hier der politische Raum abgesteckt bzw. „begrenzt“: Es soll um eine „pragmatische“ Erlassregelung gehen, die

sich ausschließlich innerhalb des Rahmens der politischen und ökonomischen Interessen der Gläubigerstaaten bewegt, d. h. nicht zu deren Nachteil gereicht. Und genau das soll mit der Zitation von Abs und der Einführung seines Namens gegenüber Politik (und Wirtschaft) deutlich bezeichnet werden. Und zweitens: Die taktische Ausrichtung der Erlassjahrkampagne ist darauf fixiert, die Argumente der Gläubigerstaaten, das „rhetorische Interesse“ nachzusprechen. Aber ob die Gläubigerstaaten mehr als nur rhetorisches Interesse haben, darüber sind sich die Kampagnenträger selbst nicht sicher. Für eine solche Politik, die die sog. Rahmenbedingungen, d.h. die gegenwärtigen Macht- und Marktverhältnisse akzeptiert und ihre Strategien ausschließlich innerhalb dieser Verhältnisse bestimmt, kann umfassende Kritik an kapitalistischen Marktverhältnissen oder die Forderung nach grundsätzlichem Schuldenerlass und Verbot einer Kapitalisierung von Grundschuld wie bei Leviticus nur Verrat an den wenigen praktischen Möglichkeiten und Anschlussmöglichkeiten der Anliegen weltweiter Gerechtigkeit an die Nischen dieser Wirklichkeit bedeuten.

Der „Dialog“ und die vorauseilende Vorwegnahme vermeintlich gemeinsamer Interessen und Positionen wird oft genug gegen die eigene Einsicht in die Notwendigkeit struktureller Veränderungen und gegen die eigene Motivation zur Maximalstrategie angesichts vermeintlicher Wirklichkeit zur einzigen Möglichkeit erklärt: Die Schere existiert im eigenen Kopf. Solche Formen politischen Handelns aber laufen nicht nur Gefahr, Möglichkeiten politischer Intervention auf das Niveau des Dialogs zu reduzieren, sondern auch die Reichweite der eigenen politischen Forderungen und Motivationen darauf zu begrenzen und die objektiven Notwendigkeiten radikaler Umorientierung politischer und ökonomischer Verhältnisse auf das Maß einer „neuen Bescheidenheit“ zu beschränken. Ansprüche und Einsichten verlieren sich in den Funktionsweisen und Logiken politischer Institutionen und ihrer Rhetorik.

Ohne wirklich die Frage nach Macht oder nach Interessen zu stellen, sind solche Politikformen wohl eher Versuche, angesichts fehlender gesellschaftlicher Stärke Anschluss und Resonanz bei der vermeintlich herrschenden Logik zu finden, um „bei der Sache“ bleiben zu können. Sie sind häufig Strategien, angesichts der Schwäche von sozialen Bewegungen und Basisgruppen Engagement unter anderen Organisationsformen weitertreiben zu können. Leider macht sich nur zögerlich die Einsicht breit, dass die diesen Strategien inhärente Beschränkung auf politische oder wirtschaftliche Institutionen oder Funktionsträger, auf Verbrauchermacht oder Medienspektakel kein Ersatz für zivilgesellschaftliche Verankerung sein kann, und dass die durchaus verbuchbaren Einzelerfolge dieser Politikformen der grundsätzlichen Krisentendenz globaler Verhältnisse nur wenig entgegensetzen können.

Kampagnenrhetorik, Sanktionsmacht und die radikale Ökonomie Gottes

Selbstverständlich ist es politisch sinnvoll, eigene Interessen (Vorstellungen, Utopien, Forderungen) daraufhin zu überprüfen, ob sie nicht irgendwo in den Strukturen politischer und ökonomischer Machtverhältnisse eingebracht werden können. Angesichts der rigoros pragmatischen Argumentation so mancher Kampagnen oder

Lobbyarbeit aber steigt der Zweifel auf, ob es sich wirklich nur um Taktik handelt, oder ob Vorstellungen und Forderungen nicht doch schon ideologisch mit den herrschenden Rahmenbedingungen kompatibel geworden sind. Dass die Erlassjahrkampagne als Bestätigung ihrer Taktik der Gleichbehandlung von BRD 1953 und heutigen Schuldnerländern die hohe Resonanz der Kampagne auf Informationsveranstaltungen darstellt, scheint mir doch in hohem Maße problematisch: Nichts hat im Milieu kirchlicher Eine-Welt-Gruppen eine so lange Geschichte und ist so zur Selbstverständlichkeit geworden wie die Verschuldungsproblematik: Deren hohe Plausibilität ist kein Erfolg der Kampagne. Wenn jetzt die Entschuldungskampagne im ideologischen Feld der „klugen Verhandlungstaktik“ von Abs und im Rahmen der „Marktwirtschaft“ agiert, um Entschuldung voranzubringen, sollte sie sich im Gegenteil darüber im Klaren sein, dass sie damit den Erkenntnisstand und auch die potentielle Interventionsbereitschaft von vielen Eine-Welt-Engagierten konterkariert und zurückschraubt. Es könnte sich als Fehler entpuppen, sich ausschließlich auf die „Logik“ der Politik zu konzentrieren, und die neueren negativen und kritischen Erfahrungen mit institutionalisierter Politik und wirtschaftlichen Funktionsträgern zu ignorieren. Wer seine öffentlichen Argumentationsfiguren ausschließlich auf solche Logik fixiert, sollte wissen, dass er den gesellschaftlichen Raum von Wirklichkeits- und Möglichkeitsbeschreibungen auch auf diese Logik beschränkt: Er reagiert nicht nur unschuldig auf eine bestimmte Wirklichkeit, sondern verfestigt die traurige Phantasie- und Alternativlosigkeit. In diesem Sinne verspüre ich in der Erlassjahrkampagne wenig von der Erkenntnis der radikalen Ökonomie Gottes, dass es nicht um eine „markt(gesetz)gerechte“ Lösung, die den Unterschied zwischen Wert und Preis aufhebt⁶, sondern dass es um eine Lösung gehen muss, durch die die Position der sozial und ökonomisch Schwächeren strukturell und nachhaltig geschützt werden soll. Aber ich höre schon wieder: „Damit ist doch keine Politik zu machen...“ Dann aber lasst bitte auch den lieben Gott aus dem Spiel.

Anmerkungen

1 Faltblatt zur Eröffnung der Erlaßjahrkampagne 2000.

2 Übersetzung von T. Veerkamp, in: Autonomie, 91f.

3 Vgl. auch Füssel / Ramminger, Armut.

4 Veerkamp, Autonomie, 95.

5 In: iz3w 233 (1999).

6 Veerkamp, Autonomie.

Literatur

Füssel, Kuno / Ramminger, Michael, Armut und Reichtum. Erinnerung an einen biblischen

Widerspruch, in: Jahrbuch politische Theologie, Bd. 1, Münster 1996.

Veerkamp, Ton, Autonomie und Egalität, Berlin 1993.

MYTHOS ROMERO: ZUM ERSTEN, ZUM ZWEITEN...

Ludger Weckel und Michael Ramminger

1977 wurde Oscar A. Romero zum Erzbischof von San Salvador ernannt. Es war die Zeit unmittelbarer Konfrontation zwischen Militärdiktatur und Oligarchie auf der einen und den wachsenden Volksbewegungen auf der anderen Seite. Innerhalb weniger Monate wandelte sich der konservative Kleriker zu einem engagierten und überzeugten Vertreter der Anliegen der Armen, der sich in den Auseinandersetzungen zwischen Regierung, Militär und den Armen, ihren Protagonisten und Organisationen auf deren Seite stellte. „Die Welt, der die Kirche dienen soll, ist für uns die Welt der Armen“¹. Diesen Dienst tat er entschieden, nicht ohne Widersprüchlichkeiten, aber mit strategischer Klarheit. Drei Jahre später wurde er, während er eine Messe hielt, ermordet. In kürzester Zeit wurde er für die Armen zu ihrem Märtyrer, zu einem, der gestorben war, weil er sich mit ihnen und für sie engagierte. Aber auch für die Solidaritätsbewegung, mindestens für viele christliche Gruppen, wurde er zu einer Referenzfigur und exemplarischen Person, die unsere Parteilichkeit und Solidarität mit El Salvador dadurch bestätigte, dass er sich – als Repräsentant kirchlicher Hierarchie und Vertreter der herrschenden Klassen – auf die Seite der Armen stellte. Er wurde aber auch dadurch zu einer Bezugsperson, dass er, indem er den Bruch mit den Mächtigen vollzog, unsere Solidarität bestätigte; vor allem aber weil er das Prinzip des Bruches (theologisch gesprochen: der Umkehr) als Prinzip von Politik bestätigte, und darin die nicht nur legitime, sondern auch notwendige Verknüpfung von Biographie und politischem Engagement darstellte.

Mythos Romero?

Heute wird gefragt, ob hier nicht ein „Mythos Romero“ konstruiert wurde, den es zu entmythologisieren gilt. So heißt es z.B. in der Ankündigung eines Symposiums, mit dem die Christliche Initiative Romero, das Bischöfliche Hilfswerk Misereor und die Katholische Akademie ‘Die Wolfsburg’ den Märtyrer-Bischof anlässlich des 20. Todestages in diesem Jahr „erinnernd ehren, zugleich aber auch sein Vermächtnis fortschreiben“ wollen: „Gegen den ‘Mythos Romero’, der unbeweglich an dem festhält, was Erzbischof Romero damals sagte und tat, möchten wir seiner Methode folgen: Die jeweilige Wirklichkeit zu analysieren und kreativ zu reagieren.“ Um einen „Mythos“ aufzulösen, wird gefordert, die Biographie Romeros, dass was er „damals sagte und tat“, von seinem politischen Handeln zu lösen, damit seine „Methode“ heute kreativ aufgegriffen werden kann.

Wird hier nicht das prophetische Wirken des Bischofs Romero in seiner Zeit und seinem Kontext zerstückelt, um ihn heute besser handhabbar zu machen? In biblischen Zeiten wurden die kritischen Propheten zu Lebzeiten verfolgt, nach ihrem Tod versuchten die Mächtigen allzu provozierende Anklagen „redaktionell“ zu glätten, damit sie ihrer Politik nicht im Wege standen. Die katholische Kirche

hat über die Jahrtausende immer wieder hervorragende, oft sehr kritische und prophetische Menschen heilig gesprochen, indem sie alles mögliche Positive festhielt, nicht aber die konkreten Konflikte und Konfrontationen dieser Menschen mit den Mächtigen.

Bischof Romero droht zur Zeit Ähnliches: Der heutige reaktionäre Bischof von San Salvador betreibt im Einvernehmen mit dem Papst die schnellstmögliche Heiligsprechung Romeros. Romero soll „zur Ehre der Ältare“ erhoben werden, dorthin wo er unnahbar, unerreichbar ist, quasi „nach oben weggelobt“ werden. Dort befände er sich dann zwar in guter Gesellschaft, wäre aber „ein Heiliger für alle“, also auch für die Reichen, Herrschenden und Mächtigen, und damit als „Bundesgenosse“ und Vorbild für die Armen und Marginalisierten verloren.

Dient möglicherweise die Rede vom „Mythos Romero“, der durch eine Trennung von Biographie und Methode entmythologisiert werden solle, dem gleichen Effekt?

Romero: Requiem einer Illusion oder gefährliche Erinnerung?

Geht es also um eine Dekonstruktion des „Mythos“ Romero, dann stellen sich zwei Fragen: 1. Was eigentlich ist ein Mythos? 2. Worin besteht nun genau der „Mythos Romero“? In der Ethnologie versteht man unter einem Mythos zunächst einmal eine Erzählung, die die Wirklichkeit (oder einen Teil von ihr) repräsentiert und interpretiert, und damit ein Verstehensmuster und Handlungsanweisungen für die Bewältigung von Wirklichkeit gibt. Um ein solches Verständnis geht es in der Diskussion um Romero offensichtlich nicht. Hier ist der Mythos Romero eine Einstellung, die „unbeweglich an dem festhält, was Romero sagte und tat“, und die offensichtlich überwunden werden muss. Mythos wird hier verstanden als eine falsche Repräsentation von Wirklichkeit, um „schlechte“ Ideologie: Unerschütterlich an dem festzuhalten, was Romero tat, ist „ideologisch“.

Der Mythos Romero ist also wie schon vor einigen Jahren in der Diskussion um den Mythos Dependenztheorie Ausdruck der Behauptung, dass die Solidaritätsbewegung (oder Teile von ihr) ein überkommenes, romantisches und realitätsfernes Verhältnis zur Wirklichkeit haben: Und das muss überwunden werden.

Worin aber könnte eigentlich eine realitätsferne, romantische Einstellung einer Erinnerung an Romero bestehen, die man mythisch im Sinne von ideologisch nennen könnte? In seiner Unterstützung der Volksorganisationen, seiner Aufforderung zur Beendigung von Repression und von Mord und Totschlag an den Armen, in seiner prophetischen, d. h. kritischen und kritisierenden Anklage der Verhältnisse? Angesichts der Tatsache, dass es heute in El Salvador keine unmittelbare Konfrontation zwischen formierten Kräften (Volksorganisationen und dem Militär als unmittelbar repressionsbereiter Exekutive einer herrschenden Klasse) gibt, hätte eine solche Entlarvung dessen, was er sagte, keinen Gegenstand an der Realität mehr. Es geht also um etwas Anderes.

Ein Mythos: „Menschen machen ihre eigene Geschichte...“?

Es geht wohl eher um ein bestimmtes Politik- und Geschichtsverständnis innerhalb der Solidaritätsbewegung. Die Person Romeros ist eng verknüpft mit der Konjunktur einer Politik, die in sich noch den Geist von „1968“ trägt. „In den Ereignissen des Jahres 1968, die gleichzeitig in Paris und Sao Paulo, in Prag und in Lima, in Vietnam und in den Vereinigten Staaten stattgefunden haben, verdichtete sich das Elend und die Hoffnung eines Jahrhunderts... Eine Jugend, die nicht bereit ist, sich mit dem Ist-Zustand abzufinden, kann veraltete Verhaltensnormen unterlaufen, erstarrte Anpassungsrituale abschaffen und mit der Elle des „Prinzips Hoffnung“ das Realitätsprinzip neu vermessen. Inmitten der Protestbewegung von ‘68 ereignete sich eine schöpferische Diskussion über das „Projekt Menschheit“, über Zukunftsentwürfe und Lebensinn...“.²

Seit den achtziger Jahren haben sich nun Politikformen herausgebildet, die sich dadurch auszeichnen, dass schöpferische Diskussionen über das Projekt Menschheit gerade ausgeklammert werden, und die in ihrer Praxis peinlich darauf bedacht sind, sich im Rahmen herrschender Plausibilitäten und institutioneller Formen zu bewegen. Typisch dafür ist – z. B. in der Solidaritätsbewegung – der neue Typus von Lobbyarbeit und Projektmanagement, der die Reichweite seiner Forderungen an den gemutmaßten Eigeninteressen seiner politischen Dialogpartner, nicht Gegner, misst, und dessen Maxime es geradezu zu sein scheint, in den vermeintlichen Prozessen politischer Veränderung den Zusammenhang von eigener Überzeugung, eigener Biographie, politischem Engagement und „Verhandlungsziel“ nicht sichtbar werden zu lassen. Gefragt ist eine Form von „Professionalität“, von Pragmatismus und „Realitätssinn“, die die biographische, private Projektion von Lebenssinn aus dem politischen, öffentlichen Diskurs und aus der Reflexion herausnimmt.

In ein solches Politikverständnis aber passt die Figur Romeros in ihrer konkreten Biographie kaum noch: Eine Option für die Armen, die vor der „Umkehr“ (biographisch und politisch) nicht haltmacht, paßt nicht in eine Zeit, in der die Rede von Gerechtigkeit zugunsten der Rede von ein „bisschen mehr“ Gerechtigkeit aufgegeben wird. Und so kann ein „Mythos Romero“, der gerade für den Widerstand und Widerspruch gegen solche neue Bescheidenheit stand, nur stören, und muss in ein Selbstverständnis von Solidaritätspolitik eingepasst werden, das geradezu irrational den *unbedingten* Einsatz für ein *bisschen mehr* Gerechtigkeit will, und damit den nun wirklich schlechten Mythos vom Ende der Geschichte mitkrönt.

Haben wir Ruhe? Endlich?

Stehen wir damit also am definitiven Ende des Aufstands gegen die „zweite Natur“, der Anfang der siebziger Jahre in anderem Jargon den Zusammenhang zwischen Biographie und (politischem) Engagement forderte? Herbert Marcuse schrieb damals in „Konterrevolution und Revolte“: „Die radikale Umgestaltung der Natur wird zum wesentlichen Bestandteil der radikalen Umgestaltung der Gesellschaft. Weit davon entfernt, ein bloß ‚psychologisches‘, individuelles oder Gruppen-

phänomen zu sein, wird ... gesellschaftliche Veränderung zum individuellen *Bedürfnis*...; ... vermittelt zwischen der politischen Praxis von ‚Weltveränderung‘ und dem Drang nach persönlicher Befreiung.“³ Diesen Zusammenhang heute aufzugeben, nennt man „neuen Pragmatismus“, „realistische Politik“. Nun könnte man das als das Problem einer frustrierten, demotivierten Linken abtun, die ihr Heil in den Nischen von Computer, Dienstleistungs- und Beratungsjobs oder in pragmatischen Politikkonzepten sucht. Aber es steht eben mehr auf dem Spiel, weil dieser neue Pragmatismus auch ein neues Politikmodell ist. Denn wäre wirklich ein Politikverständnis der notwendig öffentlichen Diskussion individueller Bedürfnisse und der Drang nach dem „ganz Anderen“ an sein Ende gekommen, wäre das wirklich nichts anderes als das Ende der Geschichte, weil in Politik die durch Erinnerung gespeiste öffentliche Projektion von Zukunft und Hoffnung keinen Platz mehr hätte. Eine solche Einstellung aber sollte sich dann konsequenterweise auch nicht auf linke (und auf fortschrittlich-bürgerliche) Traditionen berufen, in deren Zentrum immer der unverzichtbare Zusammenhang zwischen Engagement und Biographie, Öffentlichem und Privatem, in Bezug auf das Christentum immer der öffentliche Zusammenhang zwischen Glaube und Kirche steht.

Romero: Emblem oder Herausforderung

Dritte-Welt-Gruppen zeichnen sich zwar durch ein hohes Maß an moralischer Sensibilität, an Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement, aber eben häufig auch durch ein hohes Maß an nicht thematisierter Hoffnungslosigkeit aus. Politisch drückt sich das bspw. bei den Eine-Welt-Gruppen und auch Nichtregierungsorganisationen in einem Rückfall in projektorientierte Entwicklungspolitik aus, die zwar um alle strukturellen Problemkonstellationen weiß, und je individuell auch an deren Unlösbarkeit leidet, sie aber geradezu penetrant aus ihren theoretischen Überlegungen und strategischen Orientierungen ausschließt. Sie zeichnen sich eben – und das ist auch für viele andere Zusammenhänge paradigmatisch – durch das Auseinanderfallen von Biographie und Engagement aus: Gewissermaßen die eine Faust in der Tasche, die andere am Klingelbeutel.

Fast grotesk muten da manchmal ihre Versuche an, die ihnen angebotenen offiziellen Argumentationshilfen aufzugreifen: nämlich das wohlverstandene Eigeninteresse von nationaler (Sicherheits-)Politik oder der Wirtschaft (Nachhaltigkeit, ethische Marktsegmente...), obwohl sie eigentlich sehr genau wissen, dass sie mehr und anderes wünschen und ersehnen. Bei einigermaßen sensiblem Blick für die Verhältnisse lässt sich gerade hier die Einsicht einer befreienden Theologie, dass das Christentum nicht in erster Linie eine Moral, sondern eine Hoffnung ist, an der gegenwärtigen ideologischen Lage nachvollziehen. Aber eben in der paradoxen Weise, dass der moralisch-ethische Diskurs wenigstens partiell öffentlichkeitswirksam wird, während die eschatologische Dimension psychologisch-individuell verdrängt wird, oder gar aufgegeben ist. Dieses Elend der Solidaritätsbewegung wird häufig gerade von denen bestärkt, die ihre unverdauten Utopien allen anderen als wohlbekanntem Projektionsverdacht um die Ohren schlagen, um dann Lob-

byismus, „Fair“-Siegelung oder Kooperation mit staatlichen oder suprastaatlichen Entwicklungsorganisationen als das einzige Maß von Gerechtigkeitspolitik aus dem Aktenkoffer der nicht hinterfragbaren Möglichkeiten zu ziehen, ohne allerdings je ihre eigenen Politikerfolge evaluieren zu lassen.

Romero: Requiem einer Illusion?

In diesem Sinne braucht es in der Tat keinen Mythos Romero, weder einen, der als vergangenes Zeichen für eine vergangene Zeit steht, noch einen, dessen Rolle auf bloße Motivations- und Legitimationsquelle für eine Politik reduziert wird, deren Form und deren Qualität sich an irgendwelchen vermeintlich nicht hintergehbaren Sachzwängen bemisst. Die salvadorianische Zeitung CoLatino hat im März 1999 das schlechte Abschneiden der FMLN bei den Präsidentschaftswahlen mit der Zeile „Requiem einer Illusion“ überschrieben und der FMLN den Vorwurf gemacht, keine konfliktive Strategie geführt und keine wirkliche Alternative zur Politik der Regierung und des Staates entwickelt zu haben: „Wenn die Menschen einen politischen Diskurs der Mitte unterstützen wollen, stimmen sie für eine authentische Partei der Mitte.“ Und genau deshalb wäre von Romero zu erinnern und immer wieder neu zu lernen, dass die Methode nicht von dem getrennt werden darf, was gesagt und getan wird. Die gegenwärtigen Verhältnisse (in El Salvador und andernorts) erfordern eben mehr als das bloße Durchwursteln durch die Verhältnisse. Wenn in der Solidaritätsszene schon Popmusiktexte zum Slogan erhoben werden: „Ein bisschen Frieden, ein bisschen Gerechtigkeit...“, dann doch bitte mit dem Sänger Klaus Hoffmann: „Die Mittelmäßigkeit, verhindert jeden Streit...“

Anmerkungen

1 Romero, Dimension, 57.

2 Suess, Medellín.

3 Marcuse, Konterrevolution, 72.

Literatur

Romero, Oscar Arnulfo, Die politische Dimension des Glaubens. Erfahrungen der Kirche in El Salvador, in: M. Sievernich (Hg.), Impulse der Befreiungstheologie für Europa, München/Mainz 1988, 57.

Suess, Paulo, Medellín – Zeichen der Zeit, in: Rundbrief des ITP 10 (2/98), zgl. Lateinamerikanachrichten 11 (1998).

Marcuse, Herbert, Konterrevolution und Revolte, Frankfurt a. M. 1973.

„VERÄNDERUNGEN MÜSSEN IM NORDEN BEGINNEN“

ExpertInnen aus Kuba und Chile evaluieren lokale Agenda 21 in Münster

Sandra Lassak

„Münster ist eine Seifenblase – losgelöst vom Rest der Welt schafft man sich dort seine eigene schöne Wirklichkeit“ so der Eindruck von Tania Caram aus Kuba und dem Chilenen José Araya, die von Mitte September bis Mitte November auf Einladung des Instituts für Theologie und Politik in Münster waren, um die hiesige Lokale Agenda 21 aus ihrer Perspektive, der Perspektive der Länder des Südens und ihrer jeweiligen Kontexte, auf Nachhaltigkeit zu untersuchen. Diese andere Perspektive, der Blick von außen auf unsere Wirklichkeit, macht das Besondere an diesem Projekt aus, mit dem wir einen Beitrag zu neuen Wegen und Modellen in der Praxis internationalen Lernens und des Nord-Süd-Dialogs leisten wollen. Wie sehen Menschen aus Lateinamerika unsere Bemühungen um eine nachhaltige Welt in einem konkreten Projekt, der Lokalen Agenda, die beansprucht, in ihren lokalen Konfliktlösungsstrategien die globale Perspektive in den Blick zu nehmen? Sind unsere gegenwärtigen Formen politischen Handelns tatsächlich zukunftsfähig? Und haben sie sowohl lokal als auch global langfristige Auswirkungen? So lauten einige der zentralen Fragestellungen, die den Hintergrund des Projektes bilden.

Mit diesem Projekt, ExpertInnen aus dem Süden in den Norden einzuladen, wird auch das Modell herkömmlicher entwicklungspolitischer Arbeit umgekehrt, in der bisher nur Experten aus dem Norden in den Süden geschickt wurden, um dort Projekte zu leiten, zu begutachten und durchzuführen. Dabei gilt im Großen und Ganzen der erfolgreiche Norden immer noch als richtungsweisendes Vorbild für die Länder des Südens. Deshalb können wir aufgrund unseres Expertenwissens „denen sagen, wie es richtig geht.“ Gleichzeitig passen ExpertInnen aus dem Süden nicht richtig ins Bild. Die Rollen sind also klar verteilt: Experten vom Norden in den Süden; Lernende und Berichterstatter oder Bittsteller aus dem Süden in den Norden. ExpertInnen aus dem Süden in den Norden einzuladen, um unser Handeln kritisch auszuwerten und Verbesserungsvorschläge zu formulieren, kehrt dieses Vorgehen um und möchte zugleich deutlich machen, dass wir bei der Lösungssuche globaler Konflikte die Perspektive des Südens nicht außen vor lassen können, sondern dass Maßnahmen, die der Verbesserung der Lebensbedingungen aller Menschen dienen sollen, nur auf dem Weg eines gleichberechtigten Dialogs entwickelt werden können. Die Untersuchung und Auseinandersetzung mit dem Münsteraner Agenda-21-Prozess aus der Sicht des Südens könnte somit exemplarisch für ähnliche Prozesse an vielen anderen Orten sein, und will Anstöße zur Reflexion der eigenen politischen Praxis geben.

„Rio war ein Traum – Johannesburg ist Realität“

Die Lokale Agenda 21 ist das Ergebnis der Konferenz zu Umwelt und Entwicklung der Vereinten Nationen, die 1992 in Rio de Janeiro stattfand. Durch die Nachfolge-Konferenz in Johannesburg im August 2002 (Rio+10) wurde die Diskussion um nachhaltige Entwicklung erneut auf die Tagesordnung gebracht. Der Gipfel von Johannesburg zog Bilanz, inwieweit die in Rio beschlossenen Maßnahmen? tatsächlich umgesetzt worden sind. Johannesburg stellte sich jedoch als Gipfel der Enttäuschung und Ernüchterung heraus. Aus der Erfahrung von Rio hatten die Regierenden gelernt, und so hüteten sich die Staatsschefs (vor allem des Nordens) dieses Mal in Johannesburg davor, Verbindlichkeiten oder zeitliche Festlegungen zu unterzeichnen. Auch konzentrierten sich die Konferenzteilnehmer vor allem auf Umweltfragen, während entwicklungspolitische Aspekte kaum Berücksichtigung fanden. Der neoliberalen Globalisierung und ihren dominantesten Akteuren, den transnationalen Konzernen, wurden keinerlei verbindliche Grenzen gesetzt. „Rio war ein Traum und Johannesburg ist die Realität“, so José Araya zur Einschätzung des Rio+10 Gipfels. Welcher Traum verbarg sich hinter Rio, wie sah der politische und gesellschaftliche Kontext aus, in dem die Agenda 21 entstanden war und wie kam es, dass sie in einigen Teilen der Bevölkerung auf so große Resonanz stieß?

Runde Tische und Lobbyismus

Der Umweltgipfel in Rio von 1992 fand im Kontext weltweiter Veränderungen statt, angesichts derer die Kritik am neoliberalen Modell lauter wurde und eine größere Sensibilisierung für die zunehmenden globalen ökologischen Konflikte innerhalb der Bevölkerung anzutreffen war. Die Konferenz stand im Zeichen einer neuen Aufbruchstimmung und man erhoffte sich dadurch, sowohl Antworten auf die globalen Umweltgefährdungen als auch auf die sich zuspitzenden Entwicklungskrisen in den Ländern des Südens zu finden.

Im Rio-Prozess wurde auch der Bedeutung von den Nichtregierungsorganisationen eine wichtige Rolle zugesprochen, so dass diese sich im Verlauf der 90er Jahre zu wichtigen zivilgesellschaftlichen Akteuren entwickeln konnten. Nicht nur auf nationaler Ebene, sondern auch vor Ort sollte ein Aktionsprogramm, eine Lokale Agenda 21, entwickelt werden, um das in Rio unterzeichnete Handlungsprogramm lokal umzusetzen. Viele Gruppen nahmen diese Vorschläge mit großem Interesse auf, und so wurden in zahlreichen Städten Lokale Agenda-Prozesse in Gang gesetzt. Vor allem innerhalb der Nord-Süd-Bewegung erhoffte man sich dadurch mehr politische Gestaltungskraft und die Etablierung der Interessen und Ziele von Dritte-Welt-Gruppen in der kommunalen Politik. Rio stärkte damit ein Politikverständnis dialogorientierter Politik, das charakteristisch für die 90er Jahre ist. Ulrich Brand bezeichnet dieses Politikverständnis als „Rio-Typus“. Dieser so genannte Rio-Typus von Politik äußert sich darin, dass „Weltprobleme“, die angeblich alle betreffen, identifiziert werden und man katastrophische Situationen heraufbeschwört.¹ Die Welt wird aus der „Astronautenperspektive“² von oben gesehen, als Planet, und vom Nordwesten her. Lösungen für die globalen Probleme

me werden an so genannten Runden Tischen gelöst, an denen alle gesellschaftlichen Kräfte zusammenkommen und unter Leitung eines Moderators versuchen, mittels Konsensfindung die beste Lösung und Alternative für alle zu erreichen. Damit alle an dem Tisch des scheinbar herrschaftsfreien Diskurses sitzen können, werden Dissense vermieden und ExpertInnen mit der Lösungssuche beauftragt. Das bedeutet auch, die Interessen staatlicher und wirtschaftlicher Akteure, die Logik des neoliberalen Marktmodells nicht in Frage zu stellen. Vielmehr werden Wirtschaftswachstum und Profitmaximierung als Wege der Weltverbesserung gesehen. Nach 1989 war die Zeit der großen Alternativlosigkeit angebrochen. Außerhalb des bestehenden Systems sah man keine Alternativen. Folglich ging es auch nicht um grundsätzliche Veränderung gesellschaftlicher Strukturen, sondern gesucht wurden Wege politischer und gesellschaftlicher Veränderungen in Kohärenz zum bestehenden System.

Diese politischen und gesellschaftlichen Veränderungen haben auch das Verständnis der Dritten-Welt-Bewegungen und ihre Aktionsformen entscheidend beeinflusst. Waren diese bis dahin nach dem Prinzip sozialer Bewegungen organisiert, so wurden Lobbyismus und Netzwerkbildung zu den als sinnvoll erachteten politischen Strategien. Nicht umsonst spricht man von der NGO-isierung sozialer Bewegungen. Trotz der Heterogenität der Gruppen, die unter den Begriff NGOs fallen, zeichnen sie sich im Allgemeinen alle durch Systemkonformität und Kooperationsbereitschaft aus. Den Staat verstehen sie als Vertreter des Gemeinwohls und sehen deshalb keine Notwendigkeit, sich diesem gegenüber oppositionell zu verhalten. Ihr Anliegen besteht daher nicht darin, eine Gegenmacht zum herrschenden System aufzubauen, sondern den staatlichen Autoritäten als beratende Gremien zur Seite zu stehen.

Lobbypolitik statt gesellschaftlicher Druck gilt in dieser Zeit bei entwicklungspolitischen Gruppen und Umweltaktivisten als wirkmächtiges Mittel zur Durchsetzung ihrer Forderungen.

Der Bedeutungszuwachs von Nichtregierungsorganisationen als wichtigen zivilgesellschaftlichen Akteuren, die durch Rio ausgelöste Hoffnung auf mehr politische Partizipation und Einflussnahme und der damit einhergehende Wandel im Verständnis politischen Handelns ließen das in Rio verabschiedete Handlungsprogramm innerhalb der umwelt- und entwicklungspolitisch engagierten Bevölkerungsgruppen auf fruchtbaren Boden fallen.

Welche Konsequenzen hat nun die Umsetzung einer Agenda 21 auf lokaler Ebene für kommunale politische Partizipationsprozesse? Werden dadurch neue emanzipatorische Prozesse angestoßen oder reproduzieren sich dort systemkonformer Lobbyismus, der keine fundamentale Kritik am bestehenden neoliberalen System formuliert und damit auch keine wirklich globalen Veränderungen anstrebt, sowie scheindemokratische Partizipationsprozesse, bei denen zivilgesellschaftliche Akteure sich an politischen Entscheidungen beteiligt fühlen, sobald sie mit dem Oberbürgermeister und den Ratsfraktionen an einem Tisch sitzen dürfen? Durch die Untersuchung des Münsteraner Agenda-Prozesses aus der Sicht des Südens

wollten wir diesen Vermutungen nachgehen und die Zukunftsfähigkeit Münsters und seiner Bevölkerung prüfen. Inwieweit die Umsetzung einer Lokalen Agenda innerhalb kommunaler Politik ganz im Zeichen dieses Politikstils der Kompromissfindung und Konsenskultur steht und weshalb die Rezeption der Agenda 21 auf großes Interesse innerhalb der Bevölkerung stieß, spiegeln die Untersuchungen von Tania Caram und José Araya wider.

Münster und Lokale Agenda

Zwei Monate waren Tania Caram und José Araya in Münster und haben ausgewertet, was dieser Prozess innerhalb der kommunalen Politik tatsächlich verändert hat. Dazu führten sie Gespräche mit Mitgliedern aus Eine Welt- und Umweltgruppen, aus Bürgerschaft, Stadt und Verwaltung und haben sich mit wichtigen Dokumenten des Prozesses, mit Akteuren und an relevanten Orten und in Stadtteilen intensiv mit der Durchführung und Organisation des Agenda Prozesses und den dabei angewandten politischen Strategien, vor allem seitens der Bürgerschaft, beschäftigt. Wie zuvor dargestellt, gab Rio nicht nur den Anstoß für ein größer werdendes Umweltbewusstsein, sondern ein Teil der BürgerInnen erhoffte sich auf Basis der Rio Beschlüsse, neue Formen von zivilgesellschaftlicher Partizipation, Demokratie und politischer Zusammenarbeit durchsetzen zu können.

Doch wie Tania Caram und José Araya bereits zu Beginn ihrer Untersuchungen feststellten, blieb diese Hoffnung unerfüllt. Was ihnen in der Bürgerschaft vor allem begegnete, war ein Gefühl der Enttäuschung und Frustration in Bezug auf den durchgeführten Agenda-Prozess. Diese von der Mehrheit der Befragten geäußerte Enttäuschung und Frustration sowie das Gefühl, mit dem Agenda-21-Prozess gescheitert zu sein, bildeten den Anfangspunkt der Analyse unserer beiden SüdexpertInnen.

Ein Schwerpunkt der Evaluation bestand darin, die tatsächlichen Möglichkeiten einer Lokalen Agenda, innovative politische Prozesse in der Stadt in Gang zu setzen, die eine langfristige Wirkung in Bezug auf die politischen Kräfteverhältnisse sowie auf die Etablierung der in Rio formulierten relevanten Themen gehabt hätten, aufzuzeigen. Daran schloß sich sogleich die Frage bezüglich der Bedeutung der in Rio aufgezeigten weltweiten Zusammenhänge für die Umsetzung einer Lokalen Agenda an: Wie ist es um das globale Bewusstsein der MünsteranerInnen bestellt und wie sieht ihre Verbindung zum Rest der Welt aus?

Die Ergebnisse sind ernüchternd: Bereits die den Prozess bestimmenden Kriterien sowie die Organisationsstruktur, die im Vorfeld des Prozesses festgelegt worden waren, wiesen darauf hin, dass es sich um einen zentralisierten, von oben gelenkten Prozess handelte, der eine demokratische Beteiligung der Bürgerschaft am Prozess verhinderte und diesen bürokratisierte.

Neben einem Lenkungsreis unter Leitung der Oberbürgermeisterin, der mit der Organisation des Prozesses betraut war, wurden vier Facharbeitskreise mit thematischen Schwerpunkten gebildet. Zusammengesetzt waren die Facharbeitskreise aus VertreterInnen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen und politischer

Tendenzen. Verbunden war damit die Intention, unterschiedliche Personen und damit auch Interessen zusammenzuführen, sie an „einen Tisch“ zu setzen, um auf Basis des Konsenses gemeinsame Projekte zu entwickeln. Ein externer Moderator hatte dabei die Aufgabe, diesen Prozess zu begleiten und dafür zu sorgen, dass das vereinbarte Ziel des Konsenses erreicht wurde. Konsensfindung heißt aber immer auch Dissensvermeidung, hier konkret, konfliktive Themen außen vor zu lassen. So kam es, dass wirklich prekäre Themen wie der Ausbau des Flughafens Münster-Osnabrück sowie die Planung eines Industriegebietes im Süden Münsters keinen Einlass in die Diskussion fanden.

Nimmt man die fast 80 im Prozess entwickelten Projekte genauer in den Blick, so ist festzustellen, dass es sich dabei um ein Konglomerat voneinander unabhängiger Ideen handelt, denen kein einheitlicher Grundgedanke zugrunde liegt. Eine fundamentale Diskussion und Kritik bestehender Verhältnisse und Strukturen ist deshalb gar nicht erst anvisiert worden. Vielmehr bot das Konzept „Nachhaltigkeit“ und sein Ziel, die Aspekte Umwelt und Entwicklung miteinander zu verbinden, Raum für die Artikulation unterschiedlichster, teils gegensätzlicher Interessen verschiedener Gruppen und Einzelpersonen.

Im Zuge dieser Entwicklungen und der deutlichen Akzentsetzung auf „Nachhaltigkeit“ und „nachhaltige Entwicklung“ sahen viele die Möglichkeit, unter diesem Banner ihre Forderungen und Partikularinteressen in auf Nachhaltigkeit zielende Projekte verpackt durchzusetzen. Vor diesem Hintergrund ist es offensichtlich, dass die Projektideen weder repräsentativ für die Anliegen und Interessen der Mehrheit der Bevölkerung stehen noch globale Herausforderungen aufgreifen, sondern vielmehr Ausdruck der Anliegen und Bedürfnisse eines Umweltengagements sind, das in erster Linie der Verbesserung individueller Lebensqualität dient. Ein weiteres Kennzeichen für die mangelnde ernsthafte Auseinandersetzung mit strukturellen Fragen war das Fehlen qualifizierter ExpertInnen, so dass weder das Konzept „Nachhaltigkeit“ präzisiert wurde, noch eine kritische Auseinandersetzung damit stattfand. Auch der eindeutige Schwerpunkt auf der Umweltthematik verhinderte, dass Umwelt und Entwicklung gleichermaßen berücksichtigt und miteinander in einen Zusammenhang gestellt wurden.

In den Facharbeitskreisen ging es somit nicht darum, grundsätzliche Diskussionen um politische Modelle und Strukturen zu führen, sondern ihre Arbeit konzentrierte sich vornehmlich auf die Entwicklung von Projektideen, die dann der Verwaltung zur Bearbeitung übergeben wurden in der Hoffnung, dass diese dann auch die Verwirklichung der Projekte in die Wege leiten würde. Die Möglichkeit, ihre Vorschläge einzubringen, mit VertreterInnen aus Politik und Verwaltung an einem Tisch zu sitzen, stillte bereits bei vielen das Bedürfnis nach Beteiligung innerhalb kommunaler Politik. Ein neuer Raum politischer Partizipation war dadurch allerdings nicht gewonnen, denn spätestens dort, wo politische Entscheidungen getroffen wurden, verschlossen sich die Zugangsmöglichkeiten für die BürgerInnen. Auch wenn durch die Strukturen des Prozesses und die Arbeitsmethode Personen verschiedener Gruppen an „einem“ Tisch sitzen konnten, so versuchte man doch

nicht wirklich, neue Wege und Formen von Zusammenarbeit und demokratischer Partizipation dauerhaft zu etablieren. Demzufolge sind auch keinerlei Veränderungen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Bürgerschaft und den städtischen Verwaltungsorganen zu vermerken. José Araya und Tania Caram konnten keine Beeinflussung der realen Politik der Stadt, die durch den Agenda-Prozess angestoßen worden wäre, feststellen. Es wurden keine neuen politischen Prozesse in Gang gesetzt, stattdessen fand die Arbeit in bestehenden definierten Konzepten statt: kontrollierte Partizipation, Konsensfindung und Konfliktvermeidung. Wenn die rot-grüne Ratsmehrheit den Prozess zwar für wichtig befand und ihn förderte, so war kein politischer Wille zu erkennen, die Rio-Beschlüsse in den Strukturen der Stadt zu verankern. Lokale Agenda war ein Projekt, das neben anderen Projekten der Stadt durchgeführt wurde und darüber hinaus dieser zur Repräsentation eines guten Images nach außen diente. So galt Münster als Modellstadt der Zukunft und wurde zum Vorbild für viele andere Städte, die einen Agenda-Prozess initiierten.

Wie nachhaltig ist „Nachhaltige Entwicklung“?

Wenn demnach das Ziel der Umsetzung eines Lokalen Agenda-Prozesses nicht in strukturellen Veränderungen und weniger noch in der Suche nach globaler Umweltgerechtigkeit bestand, worin liegt dann der Grund für das Engagement zahlreicher bürgerschaftlicher Gruppen und individueller Personen bei der Durchführung einer Lokalen Agenda?

Die Gespräche mit den Beteiligten ließen Tania Caram und José Araya zu dem Schluss kommen, dass hinter dem Streben nach Partizipation und dem Glauben, als Verhandlungspartner im politischen Raum ernst genommen zu werden, der Wunsch nach Anerkennung ihres politischen Engagements steht, welches jahrelang im informellen, von der Öffentlichkeit kaum wahr- und von der Politik nicht ernst genommenen Raum stattfand. Die unkritische Rezeption der Agenda 21 beruht auf einem Gefühl, damit endlich etwas bewegen zu können. Als Indiz dafür sehen die beiden ExpertInnen u.a. den Individualismus bei der Entwicklung von Projektideen sowie die Relevanz, die der Verankerung entwicklungspolitischer Anliegen innerhalb städtischer Gremien (1995 wurde der Beirat für Kommunale Entwicklungszusammenarbeit gegründet) beigemessen wurde. Hinter vielen Projekten standen Einzelpersonen, die sich vor allem als Lobbyisten für ihre Ziele und Interessen verstanden und die Lokale Agenda als Möglichkeit ansahen, ihre Ideen unter diesem Namen zu verwirklichen. Die Auswahl der Themen und der fehlende Zusammenhang zwischen Umwelt und Entwicklung spiegeln diese unkritische Rezeption der Agenda 21 wider. Dass das Thema der globalen Gerechtigkeit im Rahmen der Lokalen Agenda so gut wie gar nicht bearbeitet wurde, zeigt auch der im August 2002 erschienene Nachhaltigkeitsbericht der Stadt Münster, der einen Katalog von Nachhaltigkeitsindikatoren präsentiert. So bekunden die beiden Fachleute ihr Unverständnis darüber, dass beispielsweise internationale Solidarität an der Anzahl von Schulpartnerschaften gemessen wird.

Die Fehleinschätzungen und Defizite in Bezug auf das Thema globaler Gerechtigkeit liegen nach Meinung von Tania Caram und José Araya sowohl bei den beteiligten zivilgesellschaftlichen Gruppen als auch auf Seiten von Politik und Verwaltung, die kein Interesse daran hatten, eine Diskussion über diese Fragen zu führen. Es fehlte eine Strategie, die im Vorfeld erarbeitet worden wäre, ebenso wie es an Überlegungen hinsichtlich der Aufgabe, die Münster in Bezug auf die weltweiten ökologischen Herausforderungen zukommt, mangelte. Umweltkonflikte der Länder des Südens zeugen von einer gänzlich anderen Problematik als die Umweltprobleme hiesiger Bevölkerung, wie Caram und Araya deutlich machen. Ebenso wie die soziale Frage und die Frage nach globaler Gerechtigkeit in der Agenda 21 außen vor blieben, so sind sie auch auf der lokalen Ebene nicht mit der Umweltproblematik zusammengebracht worden. Und darin liegt der entscheidende Unterschied zu den Ländern des Südens. In lateinamerikanischen Ländern steht die Umweltproblematik in einem untrennbaren Zusammenhang mit sozialen Problemen. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um Probleme, die für ganze Bevölkerungsteile lebensbedrohliche Auswirkungen haben. Die Konsequenzen dieser Umweltschäden treffen in erster Linie die gesellschaftlich marginalisierten Bevölkerungsschichten. Demgegenüber werden Umweltprobleme in den Gesellschaften der Industrieländern nicht als lebensbedrohlich wahrgenommen. So stellten Tanía Caram und José Araya fest, dass sich die Sorge der BürgerInnen hauptsächlich auf eine autofreie Stadt, die Reinhaltung von Grünflächen, den Ausbau von Fahrradwegen, eine gesunde Ernährung oder auf energiesparende und umweltverträgliche Wohnungsmaßnahmen konzentriert. Diese, wie sie sagen, „Klagen auf hohem Niveau“ dienen an erster Stelle der Verschönerung des Stadtbildes oder der Verbesserung individueller Lebensqualität und weniger dem Kampf um globale Gerechtigkeit. Umweltengagement ist dementsprechend vor allem innerhalb der Mittelklasse und weniger in den sozial marginalisierten Gesellschaftsschichten anzutreffen.

Die Paradoxie hiesigen lokalen Umweltengagements für eine nachhaltige Entwicklung liegt gerade darin, dass dieser für uns so nachhaltige Lebensstil nur auf Kosten der Nicht-Nachhaltigkeit anderer Länder, der Länder, die aus unserer Sicht als weniger entwickelt gelten, funktionieren kann. So missbrauchen wir sie weiterhin als Entsorgungsorte für unsere ökologischen Lasten und bedienen uns im Namen von Wirtschaftswachstum und nachhaltiger Entwicklung weiterhin ihrer natürlichen Ressourcen ohne Beachtung der fatalen Auswirkungen, die dies mit sich bringt. So müssen wir fragen, von welcher Nachhaltigkeit wir sprechen, bzw. wem diese zugute kommt.

Münster hat keine Lokale Agenda 21

Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen lassen die beiden ExpertInnen zu dem Ergebnis kommen, dass Münster überhaupt keine Lokale Agenda 21 hat, denn es gibt keine Agenda, kein Programm für nachhaltige Entwicklung oder Leitideen, die dazu formuliert worden wären, die sowohl von Bürgerschaft als auch von Po-

litik und Verwaltung geteilt werden und die in Rio formulierten Herausforderungen aufgreifen. Als Ergebnis des Agenda-Prozesses liegt lediglich ein Dokument mit einer Anzahl unverbundener Ideen vor, deren Durchführung bis heute noch auf sich warten lässt.

In ihren abschließenden Bemerkungen betonen Tania Caram und José Araya die Partikularität des Münsteraner Agenda-Prozesses. Auch wenn die Ergebnisse sich als sehr ernüchternd herausstellen, so sehen die beiden doch, dass zu Beginn des Prozesses Bemühungen vorhanden waren, eine Entwicklung anzustoßen, die andere und neue Erfahrungen bürgerschaftlicher Partizipation anstoßen wollte. Die anfänglichen Erwartungen und Hoffnungen in Bezug auf den Agenda-Prozess wurden nicht erfüllt. Vielmehr stellt sich der Prozess und seine Ergebnisse als Misserfolg heraus, und bei den Beteiligten bleibt ein Gefühl des Versagens und Scheiterns. Als ausstehende Herausforderung in Bezug auf den Prozess bleibt eine kritische Auseinandersetzung mit den Inhalten, der Arbeitsmethode und den politischen Strategien. Das erfordert das Engagement aller beteiligten Akteure, denn sowohl Bürgerschaft als auch Politik und Verwaltung haben durch ihr Tun und Handeln die Richtung des Prozesses festgelegt. Denn, so geben Caram und Araya hoffnungsvoll mit auf den Weg, „aus jedem Scheitern kann man lernen“. Nur auf Basis einer kritischen Reflexion und Auseinandersetzung mit den angewandten Strategien, Methoden und der Anerkennung der Defizite wird die Möglichkeit eröffnet, neue Prozesse wirklicher demokratischer Partizipation in Gang zu setzen.

Tania Caram und José Araya betonen die Notwendigkeit einer fundamentalen Kritik am bestehenden ökonomischen und gesellschaftlichen System. Neue soziale Prozesse dürfen nicht in einer Angleichungspolitik an die herrschenden Verhältnisse bestehen, müssen sondern in der Suche nach alternativen Wegen zum Bestehenden liegen. Der Blick des Südens und die Erfahrungen anderer Kontexte machen gerade deutlich, dass auch andere Modelle politischer Partizipation und Demokratie möglich sind. Das Ernstnehmen der Probleme des Südens und ihrer Lösungsvorschläge sind bei der Konfrontation globaler Probleme und Konflikte sowie der Suche nach Lösungen unabdinglich. Dieser Blick von außen können uns zur Reflexion unserer eigenen Praxis anregen und uns zeigen, dass andere Modelle möglich sind. Im Verweis auf politische Partizipationsprozesse in Kuba zeigt Tania Caram auf, dass zivilgesellschaftliche Partizipation mehr heißt als als Ideengeberin für „Vater Stadt“ zu fungieren, sondern Partizipation Beteiligung im ganzen Prozess bedeuten muss: also sowohl in Entscheidungsfindung, Definition der Ziele und Planung als auch in Strategieentwicklung und Ausführung der Aktivitäten.

Sich durch die Anderen infrage stellen zu lassen und nach Wegen zu suchen, eine für alle lebbare Alternative außerhalb des bestehenden Systems neoliberaler Marktdiktatur zu ermöglichen, ist die Herausforderung, der sich heute vor allem die Menschen des Nordens stellen müssen. Die Anderen und ihre Realitäten und Lebenssituationen in den Blick zu nehmen, heißt dann gerade nicht nur Sorge für die eigene kleine, begrenzte Welt zu tragen und sie in einen fast imaginären seifenblasenartigen Zustand zu versetzen, der zerplatzt, wenn man ihn nur ein wenig

ankrzt. Nach Meinung der SüdexpertInnen ist die Umweltfrage der Dolch, der das Herz des Neoliberalismus trifft. Die neue Strategie der Umweltbewegung muss darin bestehen, gerade diesen Kern, das Herz anzugehen. Das bedeutet, Herrschaftsverhältnisse aufzuzeigen und Ungleichheiten sowohl zwischen den Gesellschaften des Nordens und Südens als auch innerhalb der jeweiligen Gesellschaften und die dafür Verantwortlichen klar zu benennen. Nur auf dieser Basis sind Wege wirklicher Alternativen und Prozesse nachhaltiger Entwicklung auf globaler Ebene möglich.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Brand, Ulrich, *Von Rio über Seattle nach Johannesburg und ...*, in Solidaridad. Berichte und Analysen aus Chile. Nr. 222, Jg.23, Sept.-Okt.2002, S. 3.
- 2 Sachs, Wolfgang, *Nach uns die Zukunft*. Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie, Frankfurt a.M. 2002. Zukunft, S. 95.

Literatur

- Brand, Ulrich, *Von Rio über Seattle nach Johannesburg und ...*, in Solidaridad. Berichte und Analysen aus Chile. Nr. 222, Jg.23, Sept.-Okt.2002.
- Eblinghaus, Helga / Stickler, Armin, *Nachhaltigkeit und Macht*. Zur Kritik von Sustainable Development, Frankfurt a.M. ³1998.
- Caram León, Tania / Araya Cornejo, José, „*Veränderungen müssen im Norden beginnen*“. ExpertInnen aus Lateinamerika untersuchen Lokale Agenda-Prozess in Münster/Westf. Eine Dokumentation hrsg. vom Institut für Theologie und Politik, Münster 2002.
- Görg, Christoph / Brand, Ulrich (Hrsg.), *Mythen globalen Umweltmanagements*. Rio+10 und die Sackgassen « nachhaltiger Entwicklung », Münster 2002.
- Hierlmeier, Josef (Moe), *Internationalismus*. Eine Einführung in die Ideengeschichte des Internationalismus von Vietnam bis Genua, Stuttgart 2002.
- Ramminger, Michael, *Wo steht die Solidaritätsbewegung?* Lobbyarbeit, Networking und soziale Bewegungen, in: epd-Entwicklungspolitik, Nr. 23/24, Dezember 1997.
- Sachs, Wolfgang, *Nach uns die Zukunft*. Der globale Konflikt um Gerechtigkeit und Ökologie, Frankfurt a.M. 2002.

GEMEINSAME ERFAHRUNGSHORIZONTE

Ein Interview mit Maria Angélica Rodríguez und Leonel Yáñez aus Chile

Im Mai 2001 fand im ITP ein Seminar unter dem Titel "Adiós Solidaritätsarbeit" statt. Darin ging es den dreißig TeilnehmerInnen vor allem um die Frage zukünftiger Formen von Solidarität. Es ging darum, sich angesichts von Neoliberalismus und Globalisierung auf die Suche nach gemeinsamen Erfahrungshorizonten in Nord und Süd zu machen, die heute zwischen Projektarbeit, Lobbyismus, Vernetzungen und Verstrickungen verloren zu gehen drohen. Das Seminar war gemeinsam mit ECO (Educación y Comunicaciones) aus Chile vorbereitet. Im Folgenden drucken wir ein Interview ab, das Maria Cristina Rosales am Rande unseres gemeinsamen Seminars mit Maria Angélica Rodríguez und Leonel Yáñez aus Chile geführt hat, die im Institut ECO für den Bereich Erwachsenenbildung und für das Programm "Soziale Kommunikation der Basis" zuständig sind.

M. C. R.: *Was ist ECO?*

M. A. R.: ECO ist die Abkürzung für Educación y Comunicaciones, also Bildung und Kommunikation. ECO wurde 1980 gegründet, um soziale Bewegungen in Aufbau und Selbstorganisation in der schwierigen Situation der Unterdrückung durch die Diktatur in Chile zu unterstützen und fördern. Gegenwärtig gibt es in ECO drei Arbeitsbereiche: ein Programm, das sich mit "Historischer Erinnerung" befasst und in dem es um die Entdeckung und die Aneignung der Geschichte lokaler Initiativen und armer Stadtteile (Poblaciones) geht. Wir wollen nicht, dass diese Geschichte, die auch eine Geschichte des Widerstandes gegen die Diktatur und eine Geschichte der Selbstorganisation der Menschen ist, vergessen wird. Zweitens gibt es den Arbeitsbereich "Soziale Kommunikation", in dem wir vor allen Dingen auch mit Teams und Initiativen zusammenarbeiten, die Lokalradios aufbauen und betreiben. Es geht uns aber umfassender um Kommunikationsprozesse an der Bevölkerungsbasis. Und drittens gibt es bei ECO einen Arbeitsbereich "Bildung", der sich an MultiplikatorInnen sozialer Bewegungen und Initiativen in Santiago de Chile und Umgebung wendet, sie berät und für ihre Aufgaben besser zu qualifizieren sucht.

M. C. R.: *Du hast gerade gesagt, ECO sei eine NGO, die während der Diktatur in Chile entstanden ist. Wie unterscheidet sich die Arbeit von ECO heute von in der Zeit der Diktatur?*

L. Y.: Im Vergleich zur Mehrheit chilenischer Nichtregierungsorganisationen war ECO während der Diktatur eine alternative Einrichtung, d.h. ECO ermöglichte und förderte Kommunikation unter den Gruppen der Volksorganisationen in den Stadtvierteln, ECO koordinierte und organisierte und ermöglichte den führenden Personen der Volksorganisationen eine entsprechende Ausbildung. Und ECO sorgte dafür, dass die Lage der sozialen Bewegungen in ihrer politisch-gesellschaftlichen Situation analysiert wurde. In ECO arbeiteten Menschen zusammen, die der Organisation der Zivilgesellschaft in der Zeit der Diktatur verpflichtet waren. Dieses Engagement orientierte sich an christlichen Grundwerten und war unter der Diktatur sehr wichtig. ECO fungierte z.B. als Koordinationsstelle der christlichen Basisgemeinden in Santiago. (die der Befreiungstheologe Fernando Castillo leitete, Anm. d. Red.)

Mit dem Ende der Pinochet-Diktatur übernahm ECO eine etwas andere Aufgabe. Es ging jetzt um die Gestaltung von Demokratie in Chile. Wir sehen unsere Aufgaben heute vor allen Dingen darin, die gesellschaftliche Partizipation zu fördern und zu stärken, vor allem auch die der sozialen Bewegungen. Unsere Arbeit besteht darin, wichtige Voraussetzungen zu schaffen, damit sich die Menschen organisieren können, damit sie ihre gesellschaftliche Situation, ihre Zielsetzungen und Strategien reflektieren und ihren Blick auf die Welt entwickeln können. Dies bedeutet z.B., dass ECO sich für das Recht der Menschen auf Kommunikation und Information und dessen Realisierung einsetzt. Deshalb arbeiten wir mit den sog. Radios comunitarias zusammen. Das sind kleine, lokale, nichtkommerzielle Radios im Dienst der Gemeinschaft, der Öffentlichkeit. Sie stellen einen eigenen Erfahrungsbereich demokratischer Umwandlung der Gesellschaft in Chile dar. Dies ist politische Kommunikation von unten, auch gegen die Macht der Massenkommunikationsmittel gerichtet, die in Chile in der Hand großer Unternehmen oder reicher Unternehmer sind und eine entsprechende Berichterstattung betreiben.

M. C. R.: *Was ist das Ziel eurer Reise nach Deutschland, nach Münster?*

L. Y.: Wir haben eine Einladung des Instituts für Theologie und Politik in Münster erhalten, mit der Anfrage, ob wir bereit wären, mit ihnen ein Projekt in Angriff zu nehmen, in dem es darum geht, das Phänomen der Globalisierung in seiner Auswirkung auf soziale Bewegungen in unseren Ländern, in Chile und Deutschland, zu untersuchen. Warum Chile? Chile war das erste Land in Lateinamerika, wenn nicht weltweit, in dem ein neoliberales Modell eingeführt und ausprobiert wurde. Entsprechend gibt es mittlerweile fast 25 Jahre konkrete Erfahrungen damit, allerdings für die Mehrheit der Bevölkerung vorwiegend negative Erfahrungen: zunehmende Verarmung in der Masse der Bevölkerung und Anhäufung von unbeschreibbarem Reichtum auf der Seite weniger.

Auch Deutschland beginnt oder geht einen Weg der Neoliberalisierung. Und wir nehmen an, dass es in diesen Prozessen in Chile und Deutschland einige Gemeinsamkeiten oder Analogien gibt. Wir gehen davon aus, dass es innerhalb des Rahmens der Globalisierung möglich ist, für den Bereich sozialer Bewegungen gemeinsame Erfahrungshorizonte herauszuarbeiten.

M. C. R.: *Was sind die Kennzeichen sozialer Bewegungen in Chile?*

M. A. R.: Es gibt eine Studie der UNPD (Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen) über gesellschaftliche Bewegungen in Chile. Diese Studie besagt, dass es um die 800.000 Organisationen in Chile gibt. Dies führt uns zu einer Diskussion oder Reflexion darüber, was wir unter "Sozialer Bewegung" verstehen, was dieser Begriff meint, denn es ist nicht das Gleiche, wenn wir von Gruppen oder wenn wir von sozialen Bewegungen sprechen. Für uns ist "Soziale Bewegung" ein Akteur, der sich auf eine gewisse Weise in gesellschaftliche Diskussionen und Entwicklungen hineinbegibt oder Schritte zur Emanzipation, zur Befreiung oder zur Veränderung der Art und Weise des Lebens, des Zusammenlebens vorschlägt. Genau dies tun aber nicht alle in der Untersuchung entdeckten Gruppen.

In der Zeit des Widerstandes gegen die Diktatur, besonders in den Jahren 1983 bis 1986 waren bestimmte soziale Bewegungen besonders stark, so z.B. die Studierenden und die Pobladores, die organisierten Sektoren in den ärmeren Stadtvierteln, hier vor allen Dingen Frauen und Jugendliche.

Aktuell sind die sozialen Bewegungen in Chile eher schwach. Hier zeigen sich die Folgen des Bündnisses zwischen den politischen Parteien und den Militärs. Dieses Machtbündnis hat die Volksbewegungen mit ihren Forderungen und ihren Vorschlägen konsequent aus allen politischen Prozessen ausgeschlossen. Die heutige Schwäche sozialer Bewegungen und der Umbruch, in dem wir uns befinden, zeigt sich auch darin, dass Gruppen sich bilden, aber bald wieder verschwinden. Wir sehen Neues: Tendenzen, Gruppen, Interessen, Diskurse, Fragen. Wir sehen Gruppen, die sich um kulturelle Fragen oder um Musik bilden, und wir sehen neue Ausdrucksformen der Kritik, des Protestes. Aber das alles entwickelt sich sehr langsam. Wir sehen Ansätze, aber noch nicht, wohin es führen wird. Wir erwarten und hoffen auf aktivere und stärkere soziale Bewegungen in Zukunft. Heute haben wir eher zaghafte Aufbrüche, spontane Aktionen, aber noch keine zusammenhängenden und stabilen Bewegungen.

M. C. R.: *Was habt ihr hier in Deutschland gesehen? Was habt ihr hier über soziale Bewegungen erfahren?*

L. Y.: Das sind zunächst einmal ganz viele Eindrücke und Erfahrungen, und wir fangen gerade erst an, sie zu sortieren. Wir haben verschiedene Gruppen mit ganz unterschiedlichen Ansätzen besucht. Zum Beispiel eine Umweltgruppe, die sich einerseits gegen Kernenergie und für die Umwelt, gegen Atommülllager und Castor-Transporte engagiert, sich andererseits als antifaschistische Gruppe versteht, die dem zunehmenden Rechtsradikalismus entgegenzuwirken versucht. Den Rechts-

radikalismus kennen wir übrigens auch in Chile: Auch dort gibt es Nazis. Diese jungen Leute, die wir besucht haben, engagieren sich gegen Gewalt, sie stehen für Demokratie und besitzen ein waches Bewußtsein für Frieden, Menschenrechte und Nicht-Diskriminierung.

M. A. R.: Wir haben außerdem die Redaktionsgruppe einer Straßenzeitung, einen Laden für fair gehandelte Produkte, eine kirchliche Einrichtung für Menschen von der Straße und eine Gruppe kritischer und internationalistisch orientierter Gewerkschafter aus der Automobilbranche besucht. Und wir haben mit Vertretern einer Bürgerinitiative gegen Atommülllager und mit hiesigen MacherInnen von Lokalradios gesprochen. Diese Besuche und Gespräche haben wir jeweils mit unseren KooperationspartnerInnen vom Institut für Theologie und Politik nachgearbeitet.

Für uns war dies sehr interessant. Wir haben festgestellt, dass es gemeinsame Probleme von chilenischen und deutschen Gruppen gibt. Vorher hätten wir gesagt: In Deutschland gibt es die und die Probleme, die wir von Chile kennen, nicht. Jetzt haben wir gesehen, dass es durchaus Ähnlichkeiten gibt. Nehmen wir das Beispiel der kritischen Gewerkschafter in Bochum. Sie haben uns von der Flexibilisierung der Arbeit hier in Deutschland erzählt. Es sind die selben Prozesse, die uns in Chile umtreiben, und zwar mit dramatischen Konsequenzen. Sie bringen für viele große Instabilität mit sich. In diesen Auswirkungen für die Menschen liegen vielleicht Unterschiede, aber es sind gemeinsame Phänomene, die uns umtreiben. Auch gibt es Gemeinsamkeiten in den Bereichen, die wir Kultur, Zivilgesellschaft, Solidarität nennen. Auf diesem Hintergrund macht ein Projekt, wie wir es zusammen mit dem ITP vorhaben, durchaus Sinn. Wir nennen es „Globalisierung von unten“, denn wir sind überzeugt, dass die Kämpfe global geführt werden müssen. Wenn ähnliche Phänomene verschiedene Länder betreffen und beschäftigen, dann ist es nicht mehr so einfach möglich, von Nord-Süd-Beziehungen zu sprechen.

Es gibt mittlerweile einen Süden im Norden und einen Norden im Süden. In Chile gibt es z.B. einige sehr mächtige, einflußreiche und reiche Gruppen. Und hier in Deutschland haben wir sehr arme Bereiche der Gesellschaft gesehen. Der Vergleich bzw. die ähnlichen Situationen führen uns dahin, eine deutlicher internationalistische Perspektive einzunehmen und entsprechende Projekte anzugehen, die gemeinsame Erfahrung im Norden und im Süden in den Dialog hineinnehmen und zur gemeinsamen Sache machen.

THEOLOGIE UND BIOGRAPHIE¹

Michael Ramminger

„Wir alle glauben heimlich“ schreibt Slavoj Žižek in seinem Buch „Die gnadenlose Liebe“ und möchte damit das Tabu brechen, den eigenen Glauben öffentlich nicht artikulieren zu dürfen. Nun scheint mir die diesem Satz zugrundeliegende Prämisse, dass die Menschen auch „wissen“, was sie glauben, durchaus befragungswürdig. Aber für TheologInnen steckt in diesem Satz doch eine doppelte Herausforderung, sich heute an Einsichten zu erinnern, die schon einmal gegeben waren und deren Verlust m.E. zum desolaten Zustand von Theologie als Wissenschaft, darüber hinaus aber auch zum teils selbstverschuldeten katastrophalen Zustand christlicher Existenz in dieser Welt geführt hat: Zu verantwortetem Theologietreiben gehört erstens die Einsicht, dass dies nur ideologiekritisch, d.h. unter Reflexion des Kontextes des Theologietreibenden geschehen kann und dass dies zweitens nur „öffentlich“ geschehen kann. Theologie impliziert notwendig die Verknüpfung von Biographie und theoretischem Engagement und bedarf der Konfrontation mit dem Glauben und je mitgebrachter Religiosität.

In den achtziger Jahren gehörte zu den Basistexten meiner theologischen „Sozialisation“ ein Ausschnitt aus „Der zellhafte Egoismus“ von Georges Casalis. „Wie auch immer es sei, die Mittelschichtsfamilien – die christlichen miteingeschlossen – bilden eine Art von autarkistischen und fremdenfeindlichen Zysten, welche eine dichte und gewollte, wenn auch nicht total undurchlässige Grenze zwischen Familie und Außenwelt ziehen. Ihre Wächter sind die Riten, die Mythen, die Schlagworte, die Uniformierung, das Gefühl der Überlegenheit, die moralischen Prinzipien und religiösen Praktiken, das kollektive Unbewusste und die partikularistischen Traditionen, mit deren Hilfe man Widerstand leisten kann gegen den Anderen, den Fremden, den Unerwarteten, gegen alles, was von außen überraschend oder mobilisierend einen Anstoß geben könnte...“.²

Dieser Text, der den negativen Konnex zwischen Biographie (Familie) und Theologie (der Widerstand gegen den Anderen) thematisiert, illustriert, dass wir nicht gewillt waren, die Trennung von Privat und Öffentlich, d. h. die Trennung von Glaube und Theologie, mitzumachen. Diesen Zusammenhang ins Zentrum zu stellen, war nun aber m. E. keine genuin theologische, d. h. keine rational gewonnene Einsicht. Sondern unsere Theologie, d. h. die vernünftig verantwortete Rede von Gott, mit deren Hilfe wir die bürgerliche Religion zu zerbrechen oder wenigstens zu irritieren suchten, war logischerweise selbst noch einmal gespeist aus unserer damaligen „Glaubenssituation“. Ein Moment, das wir vielleicht nicht immer wahrgenommen haben, das mir aber heute immer deutlicher wird. Dieser Zusammenhang zwischen „Glaubenssituation“ und theologischer Arbeit und die Einsicht in die Unabdingbarkeit dieses Zusammenhangs scheint mir heute abhanden gekommen zu sein.

Die damalige Glaubenssituation

Wie also lässt sich die damalige Glaubenssituation beschreiben? Die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie wurde von uns damals mit striktem Verweis auf die Unübertragbarkeit geführt, und trotzdem gab es einige Analogien zur lateinamerikanischen Situation. Zentrale Themen waren hier wie dort der Exodus und das Reich Gottes: Der Exodus des israelitischen Volkes nordete unsere theologischen Blicke vor dem Hintergrund von Nicaragua und El Salvador mehr auf die Verheißung des gelobten Landes ein, denn auf die zurückliegende Sklaverei. In den Lateinamerika-Komitees der KSG und KHG spürte und nach-er-fuhr man Möglichkeiten und Ansätze gelungener Humanität, was die Rede vom Reich Gottes erheblich leichter von den Lippen gehen ließ.

Die Friedensbewegung war zwar schon relativ schnell von sie entlarvenden Apokalyptikvorwürfen begleitet. Aber entgegen diesen Kassandrarufern war sie weit mehr davon geprägt, dass Erfahrungen kollektiven Widerstandes möglich waren. Die Blockade des ersten Korps am Hindenburgplatz, die Demonstrationen in Mülhangeln und in Bonn waren in erster Linie nicht von weinerlicher, verbitterter Weltuntergangsstimmung geprägt, sondern von der Erfahrung kollektiver Wirkmächtigkeit, in der sich die intellektuelle – und theologische – Kritik auch physisch manifestierte. Es waren Befreiungs-, keine defätistischen Resignationserfahrungen, und darin der Apokalyptik im Sinne der politischen Theologie wohl doch näher, als es die links-liberalen Nörgler später mit ihrem Apokalyptikvorwurf (oder auch Enzensberger in seiner Kritik der Solidaritätsbewegung und ihrem sog. moralischen Allmachtswahn) gerne gehabt hätten.

Ich möchte diese Zeit nicht allzu sehr hochstilisieren, aber sie trug entgegen dem, was dann die neunziger Jahre prägte, noch Spuren dessen, was heute als die „68er“ bezeichnet wird: „In den Ereignissen des Jahres 1968, die gleichzeitig in Paris und Sao Paulo, in Prag und in Lima, in Vietnam und in den Vereinigten Staaten stattgefunden haben, verdichtete sich das Elend und die Hoffnung eines Jahrhunderts... Eine Jugend, die nicht bereit ist, sich mit dem Ist-Zustand abzufinden, kann veraltete Verhaltensnormen unterlaufen, erstarrte Anpassungsrituale abschaffen und mit der Elle des „Prinzips Hoffnung“ das Realitätsprinzip neu vermessen. Inmitten der Protestbewegung von '68 ereignete sich eine schöpferische Diskussion über das „Projekt Menschheit“, über Zukunftsentwürfe und Lebensinn.“⁴³

Die heutige Glaubenssituation:

Eine „schöpferische Diskussion über das Projekt Menschheit, über Zukunftsentwürfe und Lebensinn“ prägt sicherlich nicht das gesellschaftliche und intellektuelle Klima unserer Republik (wohl auch nicht nach sechs Jahren rot-grüner Regierung). Vielmehr haben sich seit Mitte der achtziger Jahre Politikformen herausgebildet, die sich dadurch auszeichnen, dass schöpferische Diskussionen über das Projekt Menschheit gerade ausgeklammert werden, und die in ihrer Praxis peinlich darauf bedacht sind, sich im Rahmen herrschender Plausibilitäten und institutioneller Formen zu bewegen. Typisch dafür ist – z. B. in der Solidaritätsbewegung –

der neue Typus von Lobbyarbeit, der die Reichweite seiner Forderungen an den gemutmaßten Eigeninteressen seiner politischen Dialogpartner, nicht Gegner, vermisst, und dessen Maxime es geradezu zu sein scheint, in den vermeintlichen Prozessen politischer Veränderung den Zusammenhang von Biographie, politischem Engagement und „Verhandlungsziel“ nicht sichtbar werden zu lassen. Gefragt ist eine Form von „Professionalität“, die die biographische, private Projektion von Lebenssinn aus dem politischen, öffentlichen Diskurs und aus der Reflexion herausnimmt. Und in genau umgekehrtem Verhältnis dazu, aber mit dem gleichen Effekt der Trennung von Biographie und Engagement, steht die Psychologisierung der Lebensbewältigung, die die Schwierigkeiten der öffentlichen Projektion von Lebenssinn und von politischem Engagement durch kommunikative und soziale Kompetenzerweiterung glaubt bewältigen zu können. Diesmal um den Preis, dass die Projektion von Lebenssinn eben in Kleingruppen- oder Beratungssituationen verdampft. Kritisch fragt z.B. Hermann Steinkamp in einem Artikel über Qualitätssicherung in Sozialverbänden: „Welche gesellschaftlichen Hintergründe von Beziehungs- und Familienproblemen nehmen BeraterInnen wahr und bedenken sie mit? ... Wie gehen wir *politisch mit unseren Erfahrungen und Wahrnehmungen (die ja wohl per definitionem biographische sind, M.R.) gesellschaftlich verursachten Leidens um?* Als Team einer ... Beratungsstelle ... Nehmen wir im Maße unserer Möglichkeiten eine Art Anwaltsfunktion für die Opfer des Systems wahr, denen wir in unseren Einrichtungen begegnen? Können sie notfalls auf uns als pressure-group rechnen?“⁴⁴

Der Aufstand gegen die zweite Natur: Haben wir Ruhe? Endlich?

Stehen wir damit also am definitiven Ende des Aufstands gegen die zweite Natur und dem damit verbundenen Projekt der „Neuen Sensibilität“, das Anfang der siebziger Jahre in anderem Jargon den Zusammenhang zwischen Biographie und (politischem) Engagement forderte? Herbert Marcuse schrieb damals in „Konterrevolution und Revolte“: „Die radikale Umgestaltung der Natur wird zum wesentlichen Bestandteil der radikalen Umgestaltung der Gesellschaft. Weit davon entfernt, ein bloß „psychologisches“, individuelles oder Gruppenphänomen zu sein, ist die neue Sensibilität das Medium, in dem gesellschaftliche Veränderung zum individuellen *Bedürfnis* wird; sie vermittelt zwischen der politischen Praxis von „Weltveränderung“ und dem Drang nach persönlicher Befreiung.“⁴⁵ Joschka Fischer jedenfalls scheint von diesem Ende der Geschichte überzeugt zu sein, wenn er das „ganz Andere“, auf das die Linke aus war, auf den Müllhaufen der Geschichte geworfen sehen will. Was mit den Worten Marcuses wohl heißt, dass „die bestimmte Negation der *gesamten Kultur* des Monopolkapitalismus als Aufgabe der „neuen Linken“⁴⁶ aufgegeben werden sollte. Das wäre dann in der Tat die Unterwerfung unter die Postmoderne. Aber es wäre nicht nur das Problem einer frustrierten, demotivierten Linken, die ihr Heil in den Nischen gut bezahlter Computer-, Dienstleistungs- und Beratungsjobs oder in pragmatischen Politikkonzepten

sucht, also das Problem einer Verbürgerlichung der ehemals „neuen Linken“, sondern auch (und darin eben die totale Postmoderne) das Ende bürgerlich-fortschrittlicher Traditionen. Oskar Negt hat in Bezug auf die „neue Sensibilität“ damals festgestellt: „So paradox es klingen mag, die Ausbildung dieser Form gesellschaftlicher Sensibilität ist Produkt einer von den Ansprüchen traditioneller Bildung, Erziehung durch Wissenschaft, Autonomie, Reflexion auf Sinn usw. ausgehenden konservativen Erfahrungsweise von Realität...“⁴⁷

„Konservative Erfahrung ermöglichte merkwürdigerweise den Protest, weil nur diejenigen, die bildungshumanistisch an die klassischen Ideale des Bürgertums geglaubt hatten, in dem Moment protestieren mussten, als sich herausstellte, dass die Welt sowohl in Vietnam als auch an den Universitäten technokratisch mit diesen Idealen abgerechnet hatte“ kommentiert Leo Dullaart in dem Diskussionsband „Neue Sensibilität“⁴⁸ dieses Zitat. Anthony Giddens, der Politikberater Tony Blairs, hat in seinem „Jenseits von Links und Rechts“⁴⁹ dieses Moment wieder aufgenommen, wenn er davon spricht, dass sich die Linke in einer konservativen, bewahrenden Position wiederfindet. Er hat aber nicht begriffen, dass dem Problem nicht einfach mit einer Auflösung des klassischen Rechts-Links-Schemas und einer Annäherung der Linken an konservative Positionen begegnet werden kann, weil eben heute auch diesen „klassischen, bürgerlichen Bildungsidealen“ die kritischen und Zukunft projektierenden Gehalte bestritten werden.

Das also wäre für mich die eigentliche Frage: Ist der Versuch „neuer Sensibilität“, die öffentliche Diskussion individueller Bedürfnisse und der Drang nach dem „ganz Anderen“ wirklich an sein Ende gekommen? Dies positiv, wenn auch bedauernd beantworten zu müssen, wäre für mich das eigentliche Ende der Geschichte, weil in ihr die durch Erinnerung gespeiste *öffentliche* Projektion von Zukunft und Hoffnung keinen Platz mehr hätte. Für mich ist dies zur Zeit eine offene Frage, wobei ich nicht verschweigen kann, dass ich dieses banale Ende des Menschen, das Verschwinden dieser alten „neuen Sensibilität“ politisch und biographisch für eine Katastrophe hielte.

Wie aber lässt sich dieser Verdacht überprüfen? Letztlich nur in der Thematisierung dieses (z. Z. unsichtbaren) Zusammenhangs von Biographie und Engagement. Seine Verdrängung jedenfalls, so wie in den herrschenden Formen praktischer und theoretischer Politik – in Netzwerktheorien, soziologischen Essayismen wie Individualisierungstheorien, dem theologisch-philosophischen Rückfall in idealistische Philosophie, aber auch durch die umstandslose Ersetzung von Themen und Kategorien, wie bspw. im Begriff der Option für die Anderen (in der Theologie der Befreiung) mit Rekurs auf kulturelle Identitäten) oder aber auch in der politischen Theologie (mit Rekurs auf die Phänomenologie oder Lévinas) – lässt keine Antwort zu. Ich bin davon überzeugt, dass dieser Zusammenhang auch weiterhin – wenn auch vornehmlich als negativer – existiert, aber eben gerade nicht als geschichts- und öffentlichkeitsrelevante Kategorie begriffen wird. Die bloße Wiederherstellung dieses Zusammenhangs allerdings wäre selbstverständlich noch nicht die Überwindung des Problems. Denn es könnte sich eben heraus-

stellen, dass sich die Bedürfnisse, die Hoffnungen und Erwartungen in der Tat mit den Verhältnissen decken, und in diesem gegenwärtigen, negativen Zusammenhang der asketische oder apokalyptische Stachel auf immer verschwunden ist: Ein offener Prozess also.

„Was tun?“ oder „Wie Theologie treiben?“

Und da bin ich dann – gar nicht so abstrakt – bei der Theologie des vermissten Gottes, die man in der Theologie allzu häufig vermisst, und bei meiner Frage nach Religion: Die Religion allerdings, die es zu retten gälte, war nie – und das hatte ja auch Overbeck begriffen – das, was zu haben war, sondern gerade das, was nicht existierte. Und in der Rede von der Gefährdung oder vom Verlust von Religion – auch in der politischen Theologie – scheint mir manchmal dieses Missverständnis zu stecken, wenn die „Urgeschichte“ des Christentums bei Overbeck nicht als organologisch, vorausgehend, sondern als „Entstehungsgeschichte“, als Zeit, in der Geschichte unterbrochen wird, um etwas nie „dagewesenem Neuen Platz zu machen“¹⁰ verstanden wissen will.

Vielleicht ist es unter Niveau der Overbeckschen oder Nietzscheanischen Kritik, wenn ich darauf insistiere, dass ich dem noch nie da gewesen eine Möglichkeit oder Hoffnung einräume, indem Biographie und Religion ins Spiel gebracht und vielleicht auch aufs Spiel gesetzt werden. Aber – ohne absurde Analogien produzieren zu wollen – ist Theologie, und sei es als Religionskritik, nicht immer dann stark gewesen, wenn Religion und Glaube der Theologie Treibenden ins Spiel kam (und das Christentum extrem schwach war)? Die historische und biographische Situation Bonhöffers z. B. gab nicht besonders viel Anlass für optimistische Ausblicke auf die Zukunft der Kirche. Aber seine Theologie lebte selbstverständlich von seiner „Religion“, seine Christentumskritik lebte von seinem Christentum, von biographischer Substanz.

Für mich bedeutet dies, dass es Aufgabe der Theologie wäre, auf diesem zerbrochenen, aber unverzichtbaren Zusammenhang zwischen Engagement und Biographie, Öffentlichem und Privatem, auf dem öffentlichen Zusammenhang zwischen Glaube und Kirche zu insistieren. Die religionskritische These, dass die zweite Natur postmodern endgültig ist, lässt sich theologisch nur an den Rändern und Brüchen widerlegen. Dort also, wo diese zweite Natur noch nicht umstandslos – und sei es auch resignativ – mit dem „Höchststmöglichen“ identifiziert wird, dort, wo es noch ein „Unbehagen“ an dieser Wirklichkeit gibt. Biblisch gesprochen hieße dies, solch jüdisch-christliche Themen wie Verzweiflung, Exil oder Theodizee ins Zentrum zu stellen. Und an diesen Themen – bspw. an Hiob – wird ja noch einmal deutlich, dass der Gott Israels nicht gewillt ist, sein Verhältnis zu den Menschen intra mures zu verhandeln: Jede Frage nach Gott, in wie dramatisch verfasster Situation auch immer, ist erfahrungsgesättigt und öffentlichkeitsrelevant. Die „Beziehungskiste“ zwischen Gott und Hiob bspw. nimmt ihren Anfang im Verlust materieller Güter und im Verlust physischer Integrität, des individuell „erfahrenen“ Schmerzes und stellt von hier aus die Frage nach dem Verhältnis Gottes zu

den Menschen und der Menschen zu Gott. Diese Theodizee wird durch die Dispute zwischen Hiob und seinen Freunden öffentlich und – so Gutierrez – weitet gerade durch diese Öffentlichkeit auch den Blick Hiobs dafür, seine individuelle Situation als gesellschaftliche zu begreifen: „Zwei Veränderungen beobachten wir im Sprechen Hiobs ... Die erste besteht darin, daß Hiob – provoziert von seinen Freunden – aus seinem anfänglichen Eingeschlossensein herauskommt und begreift, daß es nicht um einen Fall von individuellem Leiden geht. Was infrage steht – geht ihm auf –, sind der Schmerz und die ungerechte Behandlung all der Armen ...“.¹¹ Seine Argumentation, seine Fragen und sein Glaube, aber auch seine Praxis verändern sich im öffentlichen Disput. Meine Frage wäre: Leiden wir an der Abwesenheit Gottes? Und wenn nicht, haben *wir* den Mut, das Ende Gottes auch öffentlich zu proklamieren, oder reicht es auch dazu nicht mehr?

Vor dem Hintergrund der von mir oben behaupteten intellektuellen Leere und der von Paulo Suess diagnostizierten Abwesenheit einer „schöpferischen Diskussion über das Projekt Menschheit“ ist für mich plausibel, dass auch solche Kategorien wie das Exil theologisch ins Zentrum gehören. Aber eben in das Zentrum von Reflexion und Diskussion im bestimmten Sinne öffentlicher und erfahrungsbezogener Diskurse. Gemeint sein darf nicht die Emigration? ins „innere“ Exil, sondern gerade die Thematisierung der „Gottesabwesenheit“ oder der ideologischen Hegemonie, die solche Gottesabwesenheit aus dem öffentlichen Diskurs wahrscheinlich mit gutem Grund zu verdrängen weiß.

Schluss

Zum Schluss möchte ich noch einige Anmerkungen zu meiner theologisch-politischen Praxis machen, vor deren Hintergrund die eben gemachten Reflexionen entstanden sind.

Im Institut für Theologie und Politik arbeiten wir in erster Linie mit christlichen Dritte Welt-, Menschenrechts- oder Kirchenasylgruppen zusammen. Diese Gruppen zeichnen sich durch ein hohes Maß an moralischer Sensibilität, an Bereitschaft zu ehrenamtlichem Engagement, aber eben auch durch ein hohes Maß an nicht thematisierter Hoffnungslosigkeit aus. Politisch drückt sich das bspw. bei den Eine-Welt-Gruppen in einem Rückfall in projektorientierte Entwicklungspolitik aus, die zwar um alle strukturellen Problemkonstellationen weiß, und je individuell auch an deren Unlösbarkeit leidet, sie aber geradezu penetrant aus ihren theoretischen Überlegungen und strategischen Orientierungen ausschließt. Sie zeichnen sich eben – und das ist auch für viele andere Zusammenhänge paradigmatisch – durch das Auseinanderfallen von Biographie und Engagement aus: Gewissermaßen die eine Faust in der Tasche, die andere am Klingelbeutel.

Fast grotesk muten manchmal ihre Versuche an, die ihnen – wie jetzt in der Erlassjahrkampagne – von den Hilfswerken angebotenen Argumentationshilfen (nämlich am wohlverstandenen Eigeninteresse von bspw. nationaler Politik, Interessen der Wirtschaft etc. anzuknüpfen in Praxis umzusetzen; wo sie eigentlich sehr genau wissen, dass sie mehr und anderes wünschen und ersehnen. Bei einigermä-

ßen sensible Blick für die Verhältnisse lässt sich gerade hier die Einsicht der politischen Theologie, dass das Christentum nicht in erster Linie eine Moral, sondern eine Hoffnung ist, an der gegenwärtigen ideologischen Lage nachvollziehen. Aber eben in der paradoxen Weise, dass der moralisch-ethische Diskurs wenigstens partiell öffentlichkeitswirksam wird, während die eschatologische Dimension im wirklich psychologisch-individuellen Sinne verdrängt wird.

Insofern sehe ich an diesen Rändern der Gesellschaft durchaus noch Anknüpfungsmöglichkeiten an christliche Residuen, die öffentlich in reduzierter Form von Moral und ethischem Verhalten noch existieren. Und Theologie ist nicht von vornherein überflüssig, denn es gibt noch die Bereitschaft, sich mit der Gottesfrage in (mit den Worten von Casalis) militantem Sinne auseinanderzusetzen. Natürlich ist diese Bereitschaft verschüttet, eingemauert, eben im Normalfall dem öffentlichen Diskurs entzogen, um sich nicht vor sich selbst und vor den „Anderen“ zu entblößen. Gelingt es aber, den Konnex zwischen Biographie und Engagement wiederherzustellen, Artikulations- und Kommunikationsräume für die Diskrepanz zwischen „individuellen Bedürfnissen und gesellschaftlicher Wirklichkeit“ zu schaffen, dann gibt es manchmal sogar eine beängstigende Erwartungshaltung an die Kompetenz von Theologie. Eine Erwartung, die die Theologie allerdings in den seltensten Fällen und strukturell wohl kaum erfüllt. Und auch aus einem anderen Grund ist Theologie nicht überflüssig. Denn die modernen Formen von Ethiken als Verfahrensethiken und rationalem Appell an das selbstverstandene Eigeninteresse bleiben im schlechten Sinne bürgerliche Ethik, die sich letztlich den Verhältnissen unterwirft und zu einer Ethik der wenigen (Saturierten) und „leicht Beunruhigten“ wird.

Theologie hängt immer auch vom Zustand der TheologInnen ab, die sich heute von ihrer eigenen Einsicht, der unlösbaren Verknüpfung von Biographie und Theologie, von Privat und Öffentlich, d. h. von der Einsicht, dass Theologie nur im öffentlichen Modus der Hoffnung und des Vermissens getrieben werden kann, abgewendet haben. Damit leisten sie aber auch dem in den Kirchen allerorten beklagten Verlust der Gottestreue Vorschub: Theologie stellt sich heute im besseren Fall als institutionalisierte Dauerreflexion dar, im schlechteren Fall als der Versuch, sich selber überflüssig zu machen.

Anmerkungen

- 1 Dieser Text basiert auf einem Vortrag anlässlich des sechzigsten Geburtstages von Tiemo R. Peters, der in seinen Grundkursen für TheologiestudentInnen an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster den Zusammenhang von Theologie, Religion und Sozialisation immer für unverzichtbar hielt.
- 2 Casalis, Ideen, 138.
- 3 Suess, Medellín.
- 4 Steinkamp, Qualität, 314.
- 5 Marcuse, Konterrevolution, 72.
- 6 Marcuse, Konterrevolution, 42.
- 7 Negt, Öffentlichkeit, 154.
- 8 Dullaart, Erfahrung, 148.
- 9 Giddens, Jenseits.
- 10 Vgl. Peters, Mystik, 63 und Overbeck, Christentum, 24.
- 11 Gutiérrez, Gott, 44.

Literatur

- Casalis, Georges, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel*, Stuttgart 1977.
- Dullaart, Leo, *Neue Sensibilität und Erfahrung. Anitautoritäre Bewegung und religiöser Protest*, in: Menne, *Sensibilität*, 145-164.
- Giddens, Anthony, *Jenseits von Links und Rechts*, Frankfurt a. Main 1997.
- Gutiérrez, Gustavo, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, Mainz 1988.
- Marcuse, Herbert, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt a. M. 1973.
- Menne, Ferdinand (Hrsg.), *Neue Sensibilität*. Alternative Lebensmöglichkeiten, Darmstadt 1974.
- Negt, Oscar, Kluge Alexander, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt a. Main 1973.
- Overbeck, Franz, *Christentum und Kultur*, Darmstadt 1963.
- Peters, Tiemo R., *Mystik, Mythos, Metaphysik*, München 1992.
- Steinkamp, Hermann, *Qualität und (christliches) Menschenbild*, in: Wege zum Menschen 6 (1998), 307-318.
- Suess, Paulo, *Medellín – Zeichen der Zeit*, in: Rundbrief des ITP 10 (2/98), Lateinamerikanachrichten 11 (1998).

THEOLOGIE DER BEFREIUNG UND POLITISCHE THEOLOGIE:

Was war, wie kann es weitergehen?

Die Versammlung der lateinamerikanischen Bischöfe 1968 in Medellín war ein entscheidendes Datum für die Befreiungstheologie und markierte den Beginn ihrer europäischen Rezeption. Wie sich ein Projekt des Dialogs zwischen lateinamerikanischen und europäischen Theologen entwickelte, darüber sprach Michael Ramminger mit dem Befreiungstheologen Kuno Füssel, der damals, 1968, Assistent am Fachbereich Theologie an der Universität Münster war.

M.R.: *Wie verhielten sich die hiesige politische Theologie, vertreten z.B. durch Johann Baptist Metz, und die lateinamerikanische Befreiungstheologie zueinander. Wie sah der Dialog zwischen diesen beiden kontextuellen Theologien aus und worin lagen die gemeinsamen Anliegen?*

K.F.: Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und die europäische politische Theologie sind nicht im Sinne einer kausalen Verknüpfung miteinander verbunden, sondern sie sind gleichursprüngliche Reaktionen auf unterschiedliche Wirklichkeiten. Beide entstanden jedoch aus demselben Impuls, nämlich aus der Überzeugung heraus, dass eine Reflexion der Theologie nur noch möglich ist unter gleichzeitiger Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der sie betrieben wird. Die Entwicklung beider Theologien beruhte auf einem wechselseitigen Dialog. Ich würde nicht sagen, dass die Theologie der Befreiung die politische Theologie beeinflusst hat, oder die politische Theologie der Ursprung der Theologie der Befreiung gewesen ist. Vielmehr sind beide Produkte eines -wenn auch damals nicht so elaborierten- Dialogs zwischen Lateinamerika und Münster. Münster spielte zu der Zeit eine zentrale Rolle. Damals waren Johannes Caminada [Befreiungstheologe, der in Chile arbeitete, s.u., M.R.] und Hugo Assmann [brasilianischer Befreiungstheologe, Soziologe und Philosoph, musste nach dem Militärputsch 1973 aus Chile flüchten., M.R.] am Fachbereich tätig, die einen wichtigen Beitrag dazu leisteten, dass der Dialog vor Ort ziemlich intensiv geführt wurde. Bis in die achtziger Jahre hat dieser Dialog gut funktioniert.

Dann sind zwei Namen zu nennen, die für den europäisch-lateinamerikanischen Dialog repräsentativ waren: Zum einen François Houtart [französischer Sozialwissenschaftler und Religionssoziologe, M.R.] und zum anderen José Comblin [belgischer Befreiungstheologe, der seit den fünfziger Jahren in Brasilien lebt, M.R.], die beide zu dem Zeitpunkt in Löwen waren.

M.R.: *Die Befreiungstheologen sind also nach Löwen zu Comblin gekommen?*

K.F.: Nein, es verhielt sich dann letztlich umgekehrt. José Comblin ging damals nach Lateinamerika und die Befreiungstheologen - obwohl es diesen Begriff damals natürlich noch nicht gab - kamen nach Löwen, um bei Houtart, der Professor in Löwen blieb, zu studieren. Comblin ging nach Lateinamerika und hat eine ganz bestimmte Linie der französisch-belgischen Theologie vertreten, die ausgehend vom II. Vatikanum schon auf die „Reflexion der irdischen Wirklichkeit“, wie es damals hieß, ausgerichtet war.

Wenn man sich anschaut, was in jener Zeit an unterschiedlichen Orten los war, dann sieht man, dass sich wirklich viel bewegt hat. Sei es in Löwen mit Comblin und Houtard, die beide aus der Gruppe, die sich um das Institute Catholique bildete, kamen und deshalb, wie bereits erwähnt, repräsentativ für einen gut funktionierenden institutionalisierten Dialog stehen oder in Münster, wo Caminada mit seiner Lateinamerika-Erfahrung und seinem Chile-Projekt (s.u.) einiges in Bewegung setzte. Verstärkt wurde dies dann noch durch die Anwesenheit von Hugo Assmann ab 1968 am Fachbereich Theologie in Münster, der aufgrund seiner politischen Arbeit 1966/67 Lateinamerika verlassen musste.

M. R.: *Kommen wir noch einmal auf Comblin und Houtart zurück. Welche sozialwissenschaftlichen Bezüge hatten sie? Von welchen sozialwissenschaftlichen Theorien gingen sie bei ihrer Analyse aus?*

K.F.: Ihr Ausgangspunkt war eine aufgeklärte französische Religionssoziologie, die vom Strukturalismus herkam, allerdings weiter entwickelt war als bei uns hier. Als einer ihrer Vertreter wäre z.B. Durkheim zu nennen. Vollzogen wurde die sozialwissenschaftliche Analyse auf Basis der Linie, die das II. Vatikanum vertrat.

M.R.: *Aber sie formulierten noch keine politische Ökonomie?*

K.F.: Caminada hat das hier gemacht, aber inwieweit man das in Belgien strukturell gemacht hat, das weiß ich jetzt nicht mehr. Ich weiß nur noch, dass Caminada und ich oft nach Löwen gefahren sind, um diese Frage vor Ort zu diskutieren. Darüber hinaus ist noch Paulo Suess zu erwähnen, der ebenfalls zu diesen Kreisen gehörte.

M.R.: *Der hat doch auch Comblin in Lateinamerika kennengelernt?*

K.F.: Genau. Die Begegnung mit Comblin gab Suess auch den Anstoß für die Idee, in Münster zu promovieren. Sein Aufenthalt in Münster hatte zur Folge, dass er in seinen Positionen radikaler wurde. Das gesamte Projekt war ein Dialogprojekt und die Biografie von P. Suess steht exemplarisch für diesen Dialog: Ursprünglich kommt er aus Deutschland, hat in Löwen studiert und in Brasilien die Wirklichkeit kennen gelernt, dann kehrte er zurück, promovierte bei Metz, war aber sehr strukturalistisch wie seine Arbeiten zeigen. In einer nächsten Phase hat dann seine Radikalisierung bis auf den heutigen Punkt stattgefunden. P. Suess ist neben Comblin

und anderen bedeutenden Befreiungstheologen ein weiterer Beleg dafür, dass das gesamte Projekt ein Dialogprojekt war und nicht monokausal zu begründen ist, weder eurozentristisch noch latinozentristisch.

Von Anfang an war es ein Dialog, der sich entwickelte und uns voran trieb. Und damit ist auch klar: Es gab weder die Annahme, dass wir ohnehin schon immer alles besser wüssten und nur noch das II. Vatikanum in unsere Positionen zu implantieren haben, noch gab es die Position, dass wir das Konzil bisher nicht verstanden hätten und die Lateinamerikaner uns jetzt auf die Komponente der gesellschaftliche Wirklichkeit aufmerksam machten.

Es war auch kein Zufall, dass der Ursprung dieses Projektes in Belgien liegt. Bereits in den 20er Jahren hatte der Gründer der Christlichen Arbeiterjugend, Joseph Cardijn, dort das Prinzip „Sehen – Urteilen – handeln“ entwickelt, das später in die Theologie der Befreiung übernommen wurde. Die ganze Tradition der CAJ hat sich innerhalb der Theologie der Befreiung verwirklicht. Somit handelt es sich um ein europäisches Projekt, das aber über Lateinamerika zu uns zurückgekommen ist. Ein solcher Entwicklungsprozess ist der Beweis für die These, dass alles, was gut gelingt, immer das Ergebnis eines gemeinsamen, konstruktiven Dialogs ist.

Sehen -Urteilen-Handeln ist eben kein originäres Charakteristikum der Theologie der Befreiung, aber es ist durch die Theologie der Befreiung bei uns hoffähig gemacht worden. In meinen Augen besteht das Dialogergebnis darin, dass die Lateinamerikaner das ernstnahmen, was wir schon lange hatten, und uns somit noch einmal auf die Bedeutung dessen hinwiesen, was bei uns schon in Vergessenheit geraten war.

M.R.: *Nach Münster sind die Befreiungstheologen wegen der politischen Theologie gekommen?*

K.F.: Ja, und das ist zugleich der Beleg dafür, dass es sich bei der Befreiungstheologie und der politischen Theologie um parallele Entwicklungen handelte: Man brauchte in Lateinamerika die wissenschaftliche Reputation einer deutschen Universität, um gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen. Die Entwicklungen in Lateinamerika waren wiederum auch für uns hier wichtig. Nach Einschätzung der Lateinamerikaner war das, was wir hier machten, kompatibel mit dem, was sie entwickelten bzw. verlief parallel dazu, so dass es in die Struktur eines gemeinsamen Projektes passte. Für sie war die gesellschaftlich-theologische Entwicklung in Münster am weitesten, so dass es für die Weiterentwicklung ihrer eigenen Linie attraktiv war, nach Münster zu kommen.

M.R.: *Als die Lateinamerikaner Anfang der siebziger hierher kamen, brachten sie da schon die spezifische Vermittlung von Befreiungstheologie und Dependenztheorie mit?*

K.F.: Ja. Die Weiterentwicklung der Gesellschaftsanalyse auf Basis des Marxismus und einer ganz bestimmten politischen Ökonomie zum Beispiel bei Robinson, André Gunter Frank und Fernando Cardoso war in Lateinamerika bereits fortge-

schrittener als das, was man bei uns an Sozialwissenschaft in der Theologie rezipierte. Ein wichtiger Beitrag, den diejenigen leisteten, die aus Lateinamerika kamen, bestand darin, dass sie in Lateinamerika fortgeschrittene Positionen der politischen Ökonomie auf die Theologie und in der Theologie angewandt hatten, z.B. Cardoso.

M.R.: *Ist es nicht notwendig, eine Unterscheidung zu treffen zwischen kritischer Theologie und den sozialen Bewegungen? Wann hast Du angefangen, dich mit politischer Ökonomie zu beschäftigen? Wo kam das her?*

K.F.: Ich kam durch die Arbeit mit Assmann und Caminada dazu. Wir haben 1968 in Münster versucht, soziologische und ökonomische Analysen mit theologischer Reflexion zu verbinden. Diese Entwicklung innerhalb der Theologie verlief parallel zur Studentenbewegung und war nicht von ihr initiiert worden. Die Idee, soziologische Analysen und theologische Reflexion miteinander zu verbinden, wurde durch die Dialogkontakte mit Lateinamerika angestoßen und spitzte sich dann '68 von verschiedenen Seiten zu. Paris, Berlin, Medellín – das waren Ereignisse, die sich unabhängig voneinander vorbereitet hatten. Und das ist das Entscheidende daran.

Caminada ist '67 nach Münster gekommen, um bei Rahner über die Einführung des Diakons zu promovieren, denn er war der Auffassung, dass der Beruf des Diakons wichtig für die Neubelebung der gesamten Pastoral in Lateinamerika war. Caminada kam aus Argentinien und wollte das reflektieren, was vor allem diejenigen, die aus Europa kamen, bereits klar hatten: Die Pastoral muss von der klerikalen Imprägnierung abgekoppelt und von den Laien her aufgebaut werden, um die soziale Diakonie innerhalb der Theologie besser wahrnehmen zu können.

Mit Hilfe des Diakonats wollte Caminada eine fortschrittliche Kirchlichkeit und Theologie in der Arbeitswelt und im Alltag etablieren. So sah er die Aufgabe des Diakons nicht im Dienst in sozialen Brennpunkten verwirklicht, sondern verstand ihn als Repräsentant einer gesellschaftskritischen Kirche und Theologie in den Brennpunkten des gesellschaftlichen Lebens. Deshalb ist der Diakon die einzige Möglichkeit, eine nicht-klerikale Anwesenheit der Kirche innerhalb der Gesellschaft zu gewährleisten, denn, so Caminada: „Unsere Aufgabe ist nicht eine Verlängerung des Sakramentenservice, sondern dass wir Diakone in der Arbeitswelt sind.“ Aus diesem Ansatzpunkt hat sich dann über zwei Jahre gemeinsam mit uns das Projekt von Chuquicamata und Calama entwickelt einschließlich seiner soziologischen Beratung. An diesem Projekt waren auch noch Franz-Xaver Kaufmann aus Bielefeld und Schiffers aus Regensburg mit seinem Promovenden, z.B. Ronaldo Muñoz beteiligt. Es war eine Sozietät, die sich mindestens zwei/dreimal im Jahr getroffen hat und gemeinsam das Projekt reflektierte. Mit diesem Konzept wollte man zwei Ideen institutionalisieren: Zum einen die Idee der Kooperation zwischen Universität und Arbeitswelt und zum anderen Münster als Ort fortschrittlicher Theologie mit lateinamerikanischer Basisinitiative in Verbindung zu bringen. Caminada hatte die Vorstellung, dass eine Gruppe in den Kupferminen in Chuquicamata im Norden Chiles arbeitet und dabei zurück gekoppelt ist an eine

Reflexionsgruppe an einer Universität in Deutschland, z.B. in Münster. Beide Gruppen stehen personell und erfahrungsmäßig im Austausch und reflektieren die Arbeit gemeinsam. Konkret bedeutet das, dass die einen die Praxis voran treiben, während die anderen ihr wissenschaftliches Know How zur Verarbeitung der Erfahrungen zur Verfügung stellen, aber durch das Kennenlernen der jeweiligen Erfahrungen ihr Methodeninstrumentarium jeweils verändern. Ich erinnere mich, dass es in diesem Zusammenhang eine heftige Auseinandersetzung gab. Einige meinten, man könnte die Luhmannsche Systemtheorie, die damals in der Entfaltung war, darauf anwenden, während Caminada der Auffassung war, dass die einzige verlässliche Theorie der Marxismus bzw. der Historische Materialismus sei. Das löste natürlich auch damals schon heftige Debatten aus. Diese Geschichten fanden in den 68ern und nicht den späten Siebzigern statt. Das genau war es, was die 68er ausmachte. Und in dieser Zeit war von Theologie der Befreiung überhaupt noch keine Rede. Man sprach lediglich von Medellín und dem, was dort entstanden war.

M.R.: *Und wie lange ist dieses Projekt dann gelaufen?*

K.F.: Bis 1973. Dann hat der Militärputsch in Chile auch dieses Projekt, wie so vieles andere, beendet. 73 bedeutet somit einen Einschnitt, denn bis dahin war die Calama-Gruppe sehr produktiv gewesen. Die meisten Leute sind dann geflohen und die, die im Land bleiben konnten, wie z.B. Mariano Pugo, waren dann eher durch ihre sozialen Kontexte und ihre Familien als durch ihre theoretische und pastorale Arbeit abgesichert. Mariano Pugo hält bis heute die Linie fast aufrecht, was ein Beweis dafür ist, dass dieses Projekt begleitend zur Unidad Popular ein produktives Unternehmen war. Und die Tatsache, dass die Calama-Leute als erste mit auf der Liste der zu Erschießenden standen, zeigt ja, dass auch Pinochet wusste, wie gefährlich für ihn diese Form der Pastoral war.

M.R.: *Für Chile war damit die Theologie der Befreiung erledigt?*

K.F.: Ja, auch die Christen für den Sozialismus (CfS) wurden als Organisation in alle Winde zerstreut, wie damals die Juden nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem in die Diaspora getrieben wurden. Andererseits brachte das natürlich auch positive Effekte mit sich. So bildete sich aus dem politischen Nachtgebet die Gruppe der CfS in Deutschland. Außerdem kamen viele aus Lateinamerika zum Studium hierher, weil sie in ihren Ländern nicht mehr studieren konnten. Zu ihnen gehört z.B. Fernando Castillo. Fernando war zwar schon vor dem Putsch gekommen, aber zu dem Zeitpunkt verfolgte er die Absicht, den Dialog zu institutionalisieren und durch das Studium hier selber weiter zu kommen, um dann zurückzukehren und an der chilenischen Universität als Soziologe und Theologe weiterzuarbeiten. Aber 1973 war der Dialog zu größten Teilen bereits institutionalisiert und es gab organisierte Kooperationen. Der Putsch in Chile beendete vielmehr einiges, was gut in Gang gekommen war und zerstörte produktive Kooperationen in der Theologie zwischen Lateinamerika und Deutschland.

M.R.: *Aber irgendwann ist doch ein Punkt eingetreten, wo die Theologie der Befreiung immer mehr von uns distanziert wurde, wo die absolute Armut, die Verfolgung so hoch stilisiert wurde, dass ihre Herausforderung an uns überhaupt nicht herangelassen wurde? Wo und wie und warum ist das passiert?*

K.F.: Ich vermute, dass der Putsch in Chile und die Radikalisierung der Verhältnisse, die Brutalisierung der Militärdiktatur unter denjenigen, die sensibel waren für diese Form von Theologie oder deren Entwicklung bei uns im Blick hatten, das Gefühl hervorriefen, dass wir hier im Vergleich zu Chile in harmlosen Zusammenhängen leben. So zog man sich zurück anstatt zu sagen: „Wir werden zwar nicht verfolgt, aber die internationale Solidarität verpflichtet uns gerade dazu, auf dem gleichen Niveau wie vorher weiterzumachen. Das hätte dann eben nicht bedeutet, sich auf die bloße Rezeption zurückzuziehen und einen gewissen schwärmerischen und verherrlichenden Blick auf das lateinamerikanische Märtyrertum zu werfen und die eigenen Möglichkeiten einfach ungenutzt zu lassen. Deshalb lautet meine These: Aus einer falsch verstandenen Ehrfurcht vor dem größeren Leiden hat sich bei uns ein Stillstand in der Theologie ergeben.“

Die Konsequenz wäre gewesen, nicht so zu tun, als ob wir auf der gleichen Ebene gesellschaftlich mitmachen können, sondern uns zu fragen, was ist denn jetzt unsere Rolle, wenn wir anerkennen, dass wir es zwar auch nicht leicht haben, aber dass wir auf gar keinen Fall, wenn wir uns zur Theologie der Befreiung bekennen, von Militärdiktaturen verfolgt, gefoltert und umgebracht werden. Diese Auseinandersetzung versäumt zu haben, ist immer noch nicht aufgearbeitet. Meiner Meinung nach müsste man sich darüber klar werden, dass die Bewunderung der lateinamerikanischen Situation dazu geführt hat, nicht nur die eigene Situation zu vergessen, sondern die eigenen Potenziale lange Jahre nicht genutzt zu haben bis zu einem Punkt, an dem man plötzlich die eigene Linie überhaupt nicht mehr sah und daher meinte, dass das Ganze eine bloße Rezeption der Theologie der Befreiung war. In dem Moment, wo sie nicht mehr modern ist, machen wir wieder etwas ganz anderes. Dann kehren wir zurück zum deutschen Idealismus, zur Soziallehre oder zu einer gewissen Form von Spiritualität oder arbeiten andere Traditionen auf.

Die wohl verstandene und berechtigte Bewunderung für diejenigen die aus der Theologie der Befreiung kamen und sich in ihren gesellschaftlichen Kontexten einsetzten, ließ die Entwicklung bei uns stagnieren.

Deswegen entsteht jetzt im Nachhinein der Eindruck, als ob die Theologie der Befreiung ein mehr oder weniger schlecht rezipierter Import gewesen wäre. Stattdessen hätte man daran denken sollen, dass diese Form der Theologie ein gemeinsames Produkt war, dessen eine Seite von uns vernachlässigt worden war: Die Entwicklungen und Bedingungen bei uns mit dem Bewusstsein zu reflektieren, dass wir zwar nicht in der gleichen Situation sind, aber das Formalobjekt, d.h. das methodische Herangehen müssen wir auch hier in unserem Kontext weiter zuspitzen, verfeinern und verbessern. Das war in der Phase von 65 bis 73 viel besser

entwickelt, was dazu führte, dass alle bekannten Befreiungstheologen der ersten Generation in intensiver Zusammenarbeit mit der europäischen Theologie ihre Theorien und Anliegen formuliert haben.

Zusammenfassend kann man sagen, dass in der theologischen Reflexion eine Phase der Lähmung und Stagnation eintrat, die ausgelöst worden war durch eine bewundernde distanzierende Haltung gegenüber Lateinamerika. Das wiederum hatte die Auffassung zur Folge, dass man meinte, nichts Eigenes gehabt zu haben, sondern lediglich Fremdes zu rezipieren. Deshalb musste nun etwas Eigenes entwickelt werden, was ganz anders aussah und nicht mehr auf einer gemeinsamen Linie liegt.

Diese Entwicklung beruht auf einem Missverständnis derer, die gar nicht wissen, wie die gemeinsame theologische Reflexion entstanden ist. Wenn man davon spricht, dass die Theologie der Befreiung ihrem Ende entgegen geht, dann ist das ein Zeichen dafür, dass man die gemeinsame Wurzel vergessen hat.

M.R.: *Es gab aber immer diese erste Linie der Bewunderung und es gab immer Vertreter einer Linie der Theologie der Befreiung, die uns das Prinzip Basisgemeinden als das Prinzip der Theologie der Befreiung „verkauft“ haben, und es gab hier auch ein Bedürfnis danach, Basisgemeinden zu verwirklichen.*

K.F.: Allerdings versäumte man bei uns, diese Linie konsequent weiterzuverfolgen. Das hätte bedeutet, unter unterschiedlichen gesellschaftlichen Bedingungen weiterhin eine gemeinsame Theologie i.S. der methodologischen und spirituellen Bedingungen zu entwickeln. Eine Theologie, die auf Gesellschaftskritik hin ausgerichtet ist, auf Veränderung der Gesellschaft, auf die Rekonstruktion der Kirche und dies immer in Korrelation zu den gegenwärtigen Verhältnissen formuliert. Ein reiner Import von Spiritualität oder Basisgemeindenbegeisterung musste irgendwann scheitern. Denn jeder Import scheitert irgendwann, wie beispielsweise die frühere kolonialistische Theologie zeigt, die scheiterte, weil sie französisch-deutsches Importgut war. Alle Beteiligten haben dann vergessen, unter neuen Bedingungen die ursprüngliche Kooperation fortzusetzen. Als das über ein paar Jahre hin versäumt worden war, fiel jeder Neuanfang schwer und jeder meinte, jetzt sei die Phase der Theologie der Befreiung vorbei und das Missverständnis breitete sich aus, es sei ja nur eine Rezeption gewesen anstatt ein gemeinsames Produkt.

M.R.: *Gab es nicht aber auch einen Punkt, an dem bestimmte Befreiungstheologen aus Lateinamerika kein Interesse mehr an diesem Dialog hatten?*

K.F.: Das war aber die Folge davon, dass die theologische Reflexion bei uns stagnierte, während in Lateinamerika politische Erfolge vorzuweisen waren. Die sich vollziehenden Entwicklungen waren das Ergebnis einer Wechselwirkung: Wir haben vielleicht aus einer richtig verstandenen Bescheidenheit gesagt, wir können uns nicht mit denen vergleichen, die unter der Bedingung von Militärdiktaturen befreiungstheologisch arbeiten und haben zugleich vergessen, dass wir unsere Linie unter den Bedingungen, unter denen wir leben, weiter verfolgen müssen. Die anderen beobachteten diese Stagnation und kamen zu der Schlussfolgerung, dass

wir hier wirklich nichts zu bieten haben und waren der Auffassung, dass sie nur uns etwas bringen. Überspitzt wird dies in der These, dass hier nichts möglich sei, weder Spiritualität noch Basisgemeinden, und an sich gar keine Theologie mehr. Deshalb bringen sie uns, was wir jetzt brauchen. Keine der beiden Seiten reflektierte diesen Bruch.

M.R.: *Mit Erfolgen meinst Du die Basisgemeinden?*

K.F.: Ja, aber ich meine damit auch die internationale Anerkennung, Medienpräsenz, dass sich plötzlich deutsche Verlage um befreiungstheologische Literatur rissen und auch nicht mehr daran gedacht haben, dass man auch bei uns etwas hätte entwickeln können. Das war so eine Wechselwirkung, die sich hochgeschaukelt hatte, und am Ende wusste keiner mehr, wodurch sie entstanden war, und welche Prozesse sie eigentlich widerspiegelte.

M.R.: *Real konnten die Basisgemeinden auch etwas vorweisen. Zu erinnern sei an die Basisgemeinden in Brasilien, die Kooperation mit Befreiungsbewegungen. Außerdem konnten die Basisgemeinden an politische Bewegungen anknüpfen...*

K.F.: Aber der Fehler lag auf beiden Seiten. Denn keiner zog in Erwägung, dass auf unterschiedlichen Ebenen und verschiedenen Niveaus eine gemeinsame Weiterarbeit notwendig gewesen wäre. Jedoch nicht in dem Schema von Bewunderung und Anerkennung auf der einen und Entwicklungshilfe im Sinne des spirituellen Angebots auf der anderen Seite. Wir hätten die unterschiedlichen Entwicklungen in der momentanen Phase reflektieren und der Frage nachgehen müssen, warum ist diese Form der Theologie bei Euch erfolgreich i.S des Neuaufblühens kirchlichen Lebens und warum stagniert sie bei uns oder ist reaktionär oder warum müssen wir Rückzugsgefechte durchführen? Womit hängt das zusammen, und was können wir gemeinsam daraus lernen, und was müssen wir in beiden Sektoren (BRD-Lateinamerika) tun, damit der Gleichschritt erhalten bleibt, und die ursprüngliche gemeinsame Linie und der konstruktive Dialog, der ja immer schon unter unterschiedlichen Bedingungen stattgefunden hat, weitergeführt wird. Irgendwann jedoch trat eine Phase ein, wo diese gemeinsame Linie zusammengebrochen ist. Durch den florierenden Buchmarkt und die Veröffentlichungsszene bei uns wurde plötzlich eine riesige Welle der Rezeption der Theologie der Befreiung eingeleitet, die aber nicht zurückgebunden wurde an eine Weiterentwicklung der Theologie oder der Gesellschaftsanalyse in unseren Kontexten.

M.R.: *Und das, obwohl es bei uns ja keine politische Stagnation gab. Es gab die sozialen Bewegungen (Solidarität, AKW, Friedensbewegung) bis Anfang der achtziger Jahre?*

K.F.: Mir scheint, dass der konstruktive Dialog irgendwo, und das müsste man einmal historisch genauer analysieren, vernachlässigt worden ist. Ich war damals z.B. ziemlich irritiert darüber, dass Kardinal Arns gar kein großes Verständnis für unsere Kritik an der Raketenstationierung hatte, sondern dem entgegen hielt: „Bei

uns schlagen jeden Tag eure Zinsraketen ein. Wir haben andere Sorgen“. Spätestens an diesem Punkt, wo jemand, der so sensibel war, und der so auf beiden Seiten zu Hause war, anfang, zu gewichten und sagte: „Ihr macht Euch Sorgen um eure Pershing II in Mutlangen und wir sind am Verhungern“, war klar, dass der Dialog vernachlässigt worden war. Wir hatten uns gegenseitig nicht über unsere Probleme unterhalten und auch nicht darüber, wie wir unter jeweils anderen Bedingungen unsere unterschiedlichen Probleme in der gemeinsamen Perspektive, unter der wir einmal theologische Reflexionen vornahmen, lösen können. Da wurde dann plötzlich auch bei uns ein Gegensatz zwischen Dritte-Welt-Bewegung und Friedensbewegung oder Ökobewegung sichtbar. Das Dissoziieren der sozialen Bewegungen unter uns und gleichzeitig das Unverständnis der lateinamerikanischen Freunde für unsere Probleme z.B. in der Friedensbewegung ist ein Indiz dafür, dass zwischenzeitlich irgendetwas zusammengebrochen ist, was in der Phase von '65 bis '73 existierte, und zu der späteren Blüte geführt hat. Dazu kamen dann auch Rivalitäten und Ressentiments. So wandten einige sich der Friedensbewegung zu, während andere in die DKP steuerten oder sich in der Chile-Bewegung oder EL Salvador-Solidarität engagierten. Diese Tendenzen sind das Endergebnis eines Versäumnisses, des Nichtsehens von Entwicklungen und Notwendigkeiten in den vorhergehenden Jahren.

Aber spätestens seit Mitte der achtziger Jahre drang dieses Versäumnis ins Bewusstsein. Man sah, dass, obwohl man sich mochte, anerkannte und Solidaritätsarbeit geleistet hat oder beidseitige freundschaftliche Bindungen bestanden, dass die gemeinsame Analyse und Arbeit vernachlässigt worden waren. Trotz aller Organisation und Zusammenarbeit zwischen Lateinamerika und der BRD, der Kongresse und vielleicht auch gerade wegen der vielen Buchveröffentlichungen hatte man den Eindruck, dass ja alles in Ordnung sei, dass es ja eine riesige gemeinsame Aktion gäbe. Aber in Wirklichkeit fand nichts mehr statt, im Gegenteil: man hatte sich auseinandergelebt und plötzlich festgestellt: Eure Raketen interessieren uns nicht, weil Euch ja auch nicht interessiert, dass bei uns die Leute an Hunger sterben, und sie gar nicht warten müssen, bis irgendwo Atomsprengköpfe installiert werden. Das war Mitte der achtziger Jahre, als für mich feststellbar war, dass irgendetwas versäumt worden war. Ich konnte das allerdings auch nicht auf den Punkt bringen, denn durch unsere gute Zusammenarbeit mit Fernando Castillo war immer ein kontinuierlicher Kontakt da und dort stimmte ja auch immer alles. Aber auf einer übergeordneten Ebene setzte dann die Rezeptionswelle der Theologie der Befreiung ein und man zog die Schlussfolgerung, dass jetzt alles zu Ende sei. Auf allen Ebenen blieb eine Aneinanderreihung von Defiziten zurück, die so gar nicht hätten entstehen müssen. Eine immer größer werdende Asymmetrie hatte dazu geführt, dass in fälschlicher Weise gesagt wurde, die Theologie der Befreiung sei zu Ende, wir haben keine entwickelt, also ist beides zu Ende. Das ist absolut resignativ und historisch auch falsch, weil es die wirkliche Entwicklung nicht adäquat widerspiegelt, und auch die Aporien, die darin aufgetreten sind, nicht auf den Punkt bringt.

M.R.: *In Chile gab es in den achtziger Jahren, der Zeit der protestas und der Basisgemeinden wenig Luft für einen solchen Dialog. Und nach dem Übergang zur Demokratie, also Ende der achtziger Jahre, gab es weder dort noch hier die notwendigen institutionellen Rahmenbedingungen, die ein solcher Dialog erfordert, wie z.B. Universitäten, Fachbereiche, Gelder etc. Und heute bleibt davon nur noch die Rezeption von Dokumenten und Biografien?*

K.F.: Ja, wenn das in einen quasi privaten Bereich, oder in einen inoffiziellen Bereich, der durch Initiativen bestimmt ist, die eben nur tagespolitische Konjunktur darstellen, abgedrängt wird, dann entsteht natürlich auf einer oberen Ebene von Öffentlichkeit der Eindruck, dass das Ganze verschwunden und zerbrochen, oder an inneren Widersprüchen zugrunde gegangen ist. Das stimmte aber einfach nicht. Der Ebenenwechsel, der Ortswechsel wurde fälschlicherweise mit einem Ende identifiziert. Und wenn das Ende dann offiziell auf der oberen Ebene verkündet wird, dann ist es schwer an der Basis oder in Zusammenhängen, die noch funktionieren, zu behaupten, das stimmt nicht, und es lässt sich leicht das Gegenteil behaupten, weil man ja auf der anderen Ebene überhaupt nicht präsent ist. Das wurde aber auch von denen, die zu Anfang positiv die Veröffentlichungen der Theologie der Befreiung begleitet haben, überhaupt nicht wahrgenommen. Alle diese Beiräte, die in den großen Publikationen der Theologie der Befreiung erscheinen, haben überhaupt gar keine Sensibilität für die Problematik, die wir gerade diskutieren, bewiesen. Aber plötzlich war auch dieses Sich-zur-Verfügung-stellen als Befürworter von Publikationen am Ende. Es wurde weniger publiziert, das Interesse der Verlage ließ nach, weil mit diesen Publikationen nichts mehr zu verdienen war. Und plötzlich sagte man: die Theologie der Befreiung ist am Ende, und bei uns hier ist sie ja schon seit langem gescheitert. Das ist eine ganz fatale Fehlinterpretation einer historischen Entwicklung, gegen die man natürlich nur ein Gegengewicht bilden könnte, wenn man empirisch sauber die Entwicklung rekonstruieren würde. Und das kann man wiederum nicht, wenn man dafür nicht die entsprechenden wissenschaftlichen Rahmenbedingungen hat. Das kann man sozusagen für sich privat aus der memoria, aus der gefährlichen Erinnerung rekonstruieren. Aber damit ist kein Gegengewicht geschaffen gegen eine Rezeptionsinterpretation, die sich schon wieder verselbständigt hat. Im Sinne der Herausbildung von öffentlichem Bewusstsein ist das eine ganz spannende, aber auch fatale Geschichte. Aber auch an diesem Punkt würde ich sagen, beide Seiten, die Lateinamerikaner und wir, haben nicht die notwendigen Konsequenzen aus den Brüchen in den siebziger Jahren gezogen. Wir haben es eher durch Unterstützung und wohlverstandene Anerkennung und Förderung der Rezeption hier bei uns versucht. Die Lateinamerikaner kamen dann plötzlich zu der Auffassung, dass sie uns ja nicht wirklich etwas bringen. Umgekehrt hatten wir dann den Eindruck, dass sie nichts Neues mehr brachten, obwohl wir es eigentlich waren, die in jener Zeit nichts Neues mehr produzierten. Ich will mich jetzt nicht zurückziehen auf das Beklagen der institutionellen Behinderung, die damals stattgefunden hat. Von 1974-77 hat ja im Arbeitskreis Kirche und Befreiung in der BRD, bzw. Münster/Essen eine strukturelle

Behinderung dieser Arbeit und des Dialogs stattgefunden und es wurde eine Zusammenarbeit installiert, die in unserem Sinne kontraproduktiv war. Diesen Faktor darf man nicht vernachlässigen. Aber man darf ihn auch nicht als monokausale Ursache nehmen, von der aus die ganze Misere zu erklären wäre. Die gut funktionierende –z.T. ja auch von Adveniat und Misereor begleitete– Zusammenarbeit von 1965-73 wurde von da an durch eine kontraproduktive Arbeit neutralisiert. Die Organisation von Kongressen, mit denen man auch versuchte, diese linke Form von Theologie zu verhindern, hat natürlich zu Spannungen geführt, die Kräfte gebunden und von einer kontinuierlichen Zusammenarbeit abgehalten haben. Man wurde wieder in verschiedene Lager eingeteilt, was verhinderte gemeinsam zu überlegen, was wir erreicht hatten und woran wir weiterarbeiten müssen.

M.R.: *Also die Theologie der Befreiung hat sich in der ersten Phase von 1965-73 das Instrumentarium erarbeitet, das die nächsten zehn Jahre, also bis Anfang/Mitte der Achtziger getragen hat. Und damit haben sie sehr erfolgreich Politik und Theologie getrieben.*

K.F.: Zugleich versäumten wir jedoch die eigene Linie parallel dazu weiter zu entwickeln und begnügten uns stattdessen damit – auch im Sinne einer wohlwollenden Unterstützung und Solidarität – die Theologie der Befreiung bei uns bekannt zu machen, zu veröffentlichen, plausibel zu machen und flankierende Maßnahmen zu organisieren.

M.R.: *Du meinst jetzt die achtziger Jahre?*

K.F.: In der Zeit hat sich ja sehr viel an Rezeption, wie die vielen Publikationen zeigen, ereignet. Im Nachhinein würde ich jedoch sagen, dass wir zu sehr eine diakonische Haltung eingenommen haben, anstatt die alte Kooperation im Sinne eines gleichberechtigten Dialog weiterzuführen.

Unsere Aufgabe wäre es gewesen, die Entwicklungen bei uns klar zu benennen und auch, dass sie anders sind als in Lateinamerika, sie aber genauso zu reklamieren wie in der Phase, als wir überlegten, welche gemeinsamen Projekte wir in Lateinamerika hätten machen können. Auch hätten wir die Lateinamerikaner fragen können, was sie für Vorschläge gehabt hätten in Bezug auf gemeinsame Projekte bei uns, wo bei ihnen die Entwicklungen schon deutlich fortgeschrittener waren.

Stattdessen haben wir uns mit einer falschen Haltung wohlwollenden Dienens zufriedengegeben. Und das halte ich theoriepolitisch und im Sinne einer ganz bestimmten Entwicklungslogik von theoretischen Systemen für unheimlich schädlich. Denn das hat eine Stagnation bewirkt, die unterschiedlich bewertet wird. Und erst heute, wo sichtbar wurde, wo die Theologie der Befreiung ihre Schwächen zeigt, wird mir deutlich, dass wir die Sachen auch eine Zeitlang liegen gelassen haben. Keiner war dafür sensibel, zu differenzieren, dass die Unterstützung und Rezeption der anderen die eine Sache, die Weiterentwicklung unserer theologischen Reflexion unter den hiesigen Verhältnissen jedoch eine andere Sache ist.

M.R.: *Die Theologie der Befreiung hat ja auch in den achtziger Jahren nicht nur politisch, sondern auch im Sinne der „Rekonstruktion von Kirche“ Erfolg gehabt. Wenn es eine Differenz zwischen Lateinamerika und der BRD gibt, liegt die möglicherweise genau hier? Wo arbeiten wir an der „Rekonstruktion von Kirche“ mit? Wo ist unser Ort als TheologInnen, der doch nicht eine Partei, eine soziale Bewegung, sondern eben „Kirche“ sein muss. Sind wir da gescheitert in dieser Republik?*

K.F.: Mein Dilemma war immer schon -zumindest in den zwanzig Jahren, die ich überblicke-, dass man letztlich eine Art von Kirche vor dem Hintergrund auch des II. Vaticanums und der politischen Befreiungstheologen befürwortet, bejaht und vielleicht auch in die Gesellschaft implantieren wollte, die aber weder von dieser Gesellschaft noch von der offiziellen Kirche erwünscht ist. Das heißt, das, was in Lateinamerika wenigstens regional möglich war, nämlich die Reform der Gesellschaft und der Kirchen gleichzeitig zu betreiben, wurde bei uns gleichzeitig verhindert, bzw. bekämpft. Die gesamten Energien konzentrierten sich auf diesen Zweikampf: Ich muss sozusagen erst einmal im Binnenraum Kirche legitimieren, dass dieser Neuanfang genuin richtig ist und auch den Grundlagen unserer Tradition entspricht und ich muss es noch einmal gegenüber einer säkularisierten und letztlich interessenslosen Gesellschaft, die sich ihre Sinnpotenziale von überall her nimmt, motivierend klar machen, dass dies nun der richtige Weg ist und Erneuerung bedeutet. Und wenn Du in dieser Weise dauernd eine doppelte Demotivierung erfährst, dann nehmen auch die Kräfte ab, die freigesetzt werden könnten, wenn es mal gut läuft, wenn sich eben keine Erfolge in dem Sinne einstellen, dass sich auch regional oder in einem Bistum oder in einem Teil eines Landes eine Aufbruchsbewegung als die repräsentative Kirche darstellen darf. Das wurde uns in der BRD immer versagt. Und daher ist auch nicht zu erwarten, dass man jetzt aus dem Stand dieses Defizit plötzlich ausgleichen und eine erfolgreiche Wiederbelebung einer kirchlichen Tradition feiern könnte, die in dieser Form gar nicht gegenwärtig ist, sondern die man sich erst einmal ausdenken müsste, statt an sie anknüpfen zu können. Und darin hatten die Lateinamerikaner es bei aller patriarchalischen Grundstruktur ihrer Kirche einfacher, weil sie intakte Übereinstimmungen zwischen Gesellschaft und Kirche wenigstens lokal vorfanden, die in dieser Weise gemeinsam weiterentwickelt werden konnten.

Bei uns dagegen fand es nur phasenweise statt, wurde gegeneinander verschoben oder entwickelte sich überhaupt nicht.

M.R.: *Aber Du würdest nicht behaupten, dass darin eine tödliche Differenz besteht, dass die Volksreligiosität in Lateinamerika funktioniert, während sie bei uns so unwiderruflich zerstört ist, so dass hier jeder Neuanfang auch von Theologie völlig verunmöglicht wäre?*

K.F.: Nein. Meiner Meinung nach liegt das Problem in der Überbelastung durch die doppelte Frontstellung, die von sich aus schnelle und langfristige Erfolge unmöglich macht, und deswegen nur punktuelle Erfolge, oder Projekte, die für eine

Zeit lang Anerkennung finden oder für Furore sorgen, ermöglicht. Das politische Nachtgebet, die Cfs - Gruppe oder die materialistische Bibellektüre waren zeitweise oder zumindest in bestimmten Zirkeln der Kirche anerkannt und besaßen Attraktivität. Dass diese Gruppen wieder verschwunden sind, zeigt ja, dass man keine langfristigen institutionellen Strukturen schaffen konnte, die auch in Zeiten, wo die Euphorie nachließ, einfach durch ihre Institutionalität eine gewisse Kontinuität garantieren können. Auch die offizielle Kirche hat ja nur überlebt, weil sie in den wirklich anerkanntswerten Hochphasen soviel Kraft geschöpft hat, dass sie sich Institutionen schaffen konnte, die die Zeiten der Dürre überbrückten. Das gleiche Schicksal erleben auch die progressiven Orden, die immer mehr aussterben, weil sie -obwohl sie Institutionen und lange Traditionen besitzen – keine Möglichkeit zu einem Neuanfang sehen, da weder gesellschaftlich noch kirchlich dafür die Weichen gestellt sind. Und die vielfältigen Sinnangebote, die es gibt, beweisen ja nicht nur, dass es einen begrüßenswerten Pluralismus gibt, sondern dass die nicht mehr gemeinschaftsförmige und auch nicht mehr verpflichtende Orientierung, die gesamtgesellschaftlich begrüßt wird, es auch im kirchlichem Bereich unmöglich macht, gegen die Kirchenleitung einen Neubeginn zu installieren. Das gleiche Schicksal erlebt die lateinamerikanische Kirche in den Sektoren, die sich von der Befreiungstheologie renoviert, reformiert oder sogar revolutioniert haben. Aber anstatt aus diesen Entwicklungen zu lernen, kommt man resigniert zu der Schlussfolgerung, dass es sich dabei wohl nur um ein auf zwanzig Jahre befristetes Phänomen gehandelt hat, das jetzt zu Ende geht. Jetzt bleibt uns nur noch, die polymorphe Religiosität der globalisierten Weltgesellschaft anzuerkennen und uns für den individuellen Gebrauch ekklektizistisch aus dem Angebot das zu nehmen, was hilfreich ist. Legitimiert und begrüßt wird dies wiederum durch die führenden Theorien, sei es kirchlich, gesamtgesellschaftlich, religionssoziologisch oder pädagogisch. Das, was gesamtgesellschaftlich ohnehin im Gange ist und meiner Meinung nach teilweise katastrophale Züge hat, wird auf der Ebene der Theorie als legitime Entwicklung gepriesen und anerkannt. Demzufolge müsste man auf allen Ebenen gegen diese Dinge angehen, was dann irgendwann dazu führt, dass die eigenen Energien ausgeschöpft sind und man nicht mehr kann.

M.R.: *Wenn Du jetzt an den Dialog der ersten Jahre am Fachbereich zurückdenkst, was waren aus deiner heutigen Sichtweise die wichtigsten und vielleicht auch aufregendsten Aspekte? Was waren die Punkte, die du nach wie vor für wichtig hältst und an denen weitergearbeitet werden müsste?*

K.F.: Für mich war damals das Ziel am aufregendsten, eine theologische Wissenschaft konsequent zu betreiben, die sich kontextuell in dem Sinne versteht, dass sie die gesellschaftlichen Bedingungen, die Adressaten, die Subjekte und die Verlaufsformen gesellschaftlicher Konflikte beachtet und erst dann Inhalte und Aussagen vertritt. Diese Einsicht hat nach wie vor Gültigkeit. Dass Theologie auf der Ebene der universitären Ausbildung nicht mehr adäquat wahrgenommen wird, bedeutet natürlich ein Defizit, das von Einzelnen, dort wo sie leben und arbeiten, nicht

aufgefangen werden kann. Gesamtgesellschaftlich nicht mehr zu rekapitulieren ist allerdings die damals vorhandene breite Erwartung an die Hilfestellung und Bündnisfähigkeit einer fortschrittlichen Theologie, die sich '68 in Berlin, in Paris, überall dokumentiert hat.

Auch geht es nach wie vor darum, eine Tradition aufrecht zu erhalten, die gesellschaftskritische Tendenzen mit persönlichem Engagement verknüpft, so dass sie zumindest den gesellschaftlichen Teilen, die man damit erreicht, einen Weg der Veränderung des Gegenwärtigen zum Besseren hin ermöglichen würde. Das bedeutet z.B. auch Lehrpläne in Schulen zu verändern. Wir müssen die Tradition des Glaubens in der gegenwärtigen Situation adäquat deuten und neue Formen ihrer Umsetzung finden.

Ich darf mich nicht zurückziehen auf einen durch Institutionen abgesicherten Arbeitsbereich, um zu sagen, was ich da forsche ist egal, und was ich dann herausfinde, ist letztlich auch egal, Hauptsache es wird finanziert und dokumentiert. In den '68ern war es allen plausibel, dass diese private Arbeit zwar nicht vernachlässigt werden kann, dass sie aber öffentlichen Charakter gewinnen muss, um eine Orientierungskraft darzustellen. Darin könnte ja bis heute einiges an Grunderkenntnissen des Marxismus positiv beerbt werden. Ich glaube, dass diese Verknüpfung von Denken und Engagement, von persönlicher Biographie und öffentlicher Präsenz ganz bestimmter Ideen eine Einsicht der 68er war. Diese Einsicht wird heute leider allzu oft revidiert nach dem Motto: Wir haben uns getäuscht, der Sozialismus war nicht aufzubauen. Die Reformen, die wir wollten, waren nicht durchsetzbar. Das alles ist eine falsche Reaktion auf die damals mindestens für eine gewisse Zeit gesamtgesellschaftlich existierende Erkenntnis, dass eine andere Kultur, ein anderes Zusammenarbeiten der Menschen und auch eine andere Politik möglich sind.

Das Erlebnis jener Zeit, dass die Menschen auf der Straße, in den Hörsälen, in den verschiedenen Disziplinen, in einem kulturellen Diskurs zusammenfanden, der in ganz unterschiedlichen Sprachen und Intentionen gepflegt wurde, darf man nicht vergessen. Die Erinnerung daran kann ermutigen, immer wieder neu nach Anknüpfungspunkten zu suchen, an denen eine Fortsetzung möglich ist. Man darf nämlich auch nicht vergessen, dass dieser Diskurs durch Mechanismen einer Gegenkommunikation und einer Gegenöffentlichkeit, durch die ja auch heute noch etablierten Verdummungsmedien über zwanzig Jahre hin zerstört worden ist. Ich vermute aber, dass irgendwann auch die Erkenntnis kommen wird, dass diese verdummende Bewusstseinsindustrie, die sich durch neue Technologien und neue Medien und Faszination von Apparaten zunächst einmal an der Macht hält, genauso zusammenbrechen wird, wie das, was '68 als hohl und nicht mehr orientierungsfähig zusammengebrochen ist. Das Schlimme ist nur, dass man immer in so langen Zyklen warten muss, bis solche Dinge sich gesamtgesellschaftlich an die Oberfläche arbeiten.

1968 (ja eigentlich noch die folgenden 10-15 Jahre) habe ich in der Zusammenarbeit mit Fernando Castillo und der Solidaritätsarbeit immer wieder erlebt, dass man die Erfahrung, dass Veränderungen möglich sind, nicht mehr vergessen kann

und will. Es gab damals so einen *elan vitale*, um es einmal mit Bergson zu sagen, den ich heute vermisse, und der nicht nur die kirchlichen Sektoren prägte, sondern die gesamte Gesellschaft bis in die Dritte Welt. Alle hielten die Möglichkeit eines gemeinsamen Aufbruchs nicht nur für möglich, sondern auch an der Tagesordnung und haben ihn auch versucht. Die Gegenseite hat ja dann auch lange gebraucht, um allein die Erinnerung an diese Möglichkeit so zu vernebeln, dass es heute schwierig ist, Leuten, die daran nicht beteiligt waren und vielleicht erst zwanzig Jahre alt sind, zu vermitteln, dass es so etwas gab, was es bedeutete, und warum es auch schön war und nicht nur politisch turbulent und interessant. Dass die Theologie als Wissenschaft aber fast freiwillig ihren Führungsanspruch innerhalb eines kritischen gesamtgesellschaftlichen Konzertes aufgegeben hat, ist ihre eigene Schuld, das ist ihr nicht von der Gesellschaft genommen worden.

M.R.: *Die Theologie hat damals im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften eine bedeutende Rolle gespielt?*

K.F.: Ja. Sie war auch als Diskussionspartnerin anerkannt. Sowohl die katholische als auch die evangelische Theologie genoss Hochachtung an den Hochschulen, sogar seitens ihrer Gegner; sie stellte gesamtgesellschaftlich eine interessante Kraft dar. Man hat sie entweder akzeptiert oder aktiv bekämpft oder zynisch umformuliert, wie es beispielsweise Schelsky in der Frage, ob Dauerreflexion institutionalisierbar sei, versucht hatte. Auch damit wurden unglaubliche Kräfte gebunden und abgelenkt, nicht aus Scharlatanerie, sondern weil es eine Strategie war, mit den Dingen fertig zu werden. Auch muss analysiert werden, dass Luhmanns Systemtheorie auch in jener Zeit entstanden ist und sich erst heute in dicken Büchern ausdifferenziert. Er kam aus Münster, ist nach Bielefeld abgewandert, und hat dort in unseren Diskussionen seine Erfahrungen gesammelt.

Unser Projekt (ZIF: Zentrum für interdisziplinäre Forschung, das an der neuen Uni Bielefeld angesiedelt werden sollte) wurde damals von allen als richtig anerkannt, gleichzeitig aber von allen kaputtgemacht. Diese Aporie ist historisch nachweisbar. Soziologen, Linguisten, Philosophen, die aufgeklärten Zyniker und Atheisten haben alle gesagt: Ja das ist genau das, was Theologie heute als Wissenschaft in dieser Gesellschaft bedeutet, was notwendig ist, und was wir wollen. Das war die eine Seite. Demgegenüber aber unternahmen alle die Institutionen – angefangen von der Kirche bis zum Staat –, die die Möglichkeiten gehabt hätten, nichts, dieses Institut zu realisieren und zu etablieren. Dass aber beide Seiten Ausdruck eines tiefersitzenden gesellschaftlichen Antagonismus waren, wurde nicht diskutiert. Im Nachhinein kann man bestenfalls sagen, es ist halt eine Gründungsruine gewesen, oder zynisch von einem totegeborenen Kind reden. Sowohl die Notwendigkeit eines solchen Instituts anzuerkennen als auch die Umsetzung dieser Idee nicht zu ermöglichen war der Ausdruck eines tiefersitzenden gesellschaftlichen Antagonismus, der nie als solcher identifiziert wurde.

M.R.: *Am Anfang stand ein fruchtbarer Dialog, eine gemeinsame theoretische Auseinandersetzung. Kann man sich heute vorstellen, dass es wieder so einen Dialog gäbe, ist er notwendig, was müssten die Themen sein?*

K.F.: Es ist schon notwendig, darüber nachzudenken. Es ist wichtig, die gemeinsame Geschichte zu reflektieren und sich die in ihr enthaltenen, aber nicht bewussten Widersprüche sichtbar zu machen. Dass gesamtgesellschaftlich ein Neuanfang dort wie hier notwendig ist, wenn man sich nicht einfach den Trends unterwerfen und resignieren will, ist, glaube ich, auch allen Beteiligten klar. Eine Schwierigkeit ist sicherlich, dass die Möglichkeiten der institutionell abgesicherten Zusammenarbeit, angefangen bei den Universitäten bis hin zu den Geldern, zurückgegangen sind. Mir scheint, dass noch nicht einmal ein Neubeginn wichtig wäre, sondern eine konstruktive Weiterarbeit und gemeinsame Reflexion unter Aufarbeitung der Fehler, Versäumnisse und der Widersprüche, die man aus Wohlwollen und Solidarität nicht thematisiert hat. Und auch nicht thematisiert hat, weil man unnötige Streitereien vermeiden wollte, wie sie damals z.B. zwischen Bonino und Moltmann und Assmann aufgebrochen waren und sichtbar wurden. Gleichzeitig müsste auch einmal darüber nachgedacht werden, warum EATWOD sich nicht mehr bemerkbar macht. All diese Dinge müssten reflektiert und evaluiert und auf ihre Potenziale hin überprüft werden. Ich halte es für falsch und unangemessen, das den Geschichtsschreibern zu überlassen.

M.R.: *Du könntest aber keinen genauen Punkt von Dissens festmachen?*

K.F.: Es gab keinen präzisen Punkt, an dem ein Dissens genau zu verzeichnen war, nicht einmal im Umgang mit dem Marxismus, wo ja hinterher rechte und linke Flügel rekonstruiert wurden. Es gab zwar unterschiedliche Meinungen, aber keinen Dissens, an dem jemand gesagt hätte, das wird jetzt nichts mehr, das habt ihr völlig falsch verstanden. Auch bei der Einschätzung der konstruktiven Zusammenarbeit mit der Amtskirche gab es sehr viele Differenzen. Die Lateinamerikaner hatten im Umgang mit kirchlichen Dokumenten eher die Tendenz, das Positive herauszuarbeiten und für sich zu reklamieren, als die Schwächen aufzudecken, wie wir das gemacht haben. Aber in diesen Punkten konnten wir uns immer einigen und auch voneinander lernen. Es waren eher punktuelle Differenzen. Ein weiterer Aspekt war, den Indifferentismus, den Säkularismus und den flächendeckenden Atheismus der modernen Gesellschaft unterschätzt zu haben. Aber auch das waren Punkte, die keine gravierenden Differenzen aufwiesen, sondern es waren alles Dinge, wo aufgrund der lokalen Wahrnehmung unterschiedliche Wertungen existierten, die aber vergleichbar und diskutierbar waren.

Zu den Autoren

Alle AutorInnen (Christine Berberich, Barbara Imholz, Franz Kaiser, Sandra Lassak, Olaf Kaltmeier, Michael Korbmacher, Michael Ramminger, Katja Strobel und Ludger Weckel) arbeiten in der einen oder anderen Weise im oder am Institut für Theologie und Politik. Sie sind TheologInnen, PhilosophInnen, SoziologInnen und vieles andere mehr (was auch immer das erklären will). Vor allem aber gehören sie zu denen, die mit Max Horkheimer der Meinung sind, dass das (und der/die!), was unter den Herrschenden gedeihen will, Herrschaft reproduziert.“

Der Artikel „Wechselwirkungen zwischen Sozialen Bewegungen und Demokratie. Das Beispiel der Mapuche-Bewegung in Chile“ von Olaf Kaltmeier wurde zuerst veröffentlicht in: Hertzfeldt, Hella und Schäfgen, Katrin (Hg.): Demokratie als Idee und Wirklichkeit. Manuskripte Bd. 39, Berlin 2002: 151-168. Der Artikel von Ludger Weckel u. Michael Ramminger: „Opfer“ der Globalisierung: Theologinnen und Theologen?, erschien zuerst in: Werkstatt Reich Gottes. Befreiungstheologische Impulse, Norbert Arntz, Raúl Fornet-Betancourt, Georg Wolter (Hrsg.), Frankfurt 2002.

Ergänzung zu den Anmerkungen

Aufgrund eines technischen Fehlers sind die Anmerkungen 1–11 zum Beitrag „Von alten Texten und neuen Perspektiven“ (S. 158–170) verloren gegangen. Sie befinden sich auf diesem Beiblatt.

Aus dem gleichen Grund beginnt die Zählung der Anmerkungen auf S. 164 erneut mit 1. Die Anmerkungen 1–12 auf S. 169f. beziehen sich auf diesen zweiten Teil des Artikels.

¹ „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. (...) Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.“ schreibt Walter Benjamin in der 6. seiner Thesen „Über den Begriff der Geschichte“. In den Thesen 14 bis 17 beschreibt er, wie eine konstruktive, materialistische Geschichtsschreibung einen für die Gegenwart bedeutsamen Gegenstand „aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herausprengt“, so dass sich in der „Stillstellung“ dieses Verlaufs eine messianische Chance eröffnet. (Benjamin, *Begriff*, 695; 701ff.) Diese Überlegungen zum Umgang mit historischer Erinnerung sollten erst recht für den Umgang mit den biblischen Traditionen gelten.

² Zu diesem auf L. Althusser zurückgehenden Begriff und seiner theoretischen Einordnung vgl. Füssel, *Zeichen*, 77ff.

³ Die Sprechakt-Theorie, die John L. Austin und sein Schüler John R. Searle entwickelt haben, begreift alle sprachlichen Äußerungen als Handlungen, die eine bestimmte Wirkung erzielen wollen, wobei die Konventionen, die für das Funktionieren solcher Sprechakte vorauszusetzen sind, eine große Rolle spielen. Deswegen ist es für den Umgang mit Texten aus fremden Kulturen besonders wichtig, diese Konventionen kennen zu lernen.

⁴ Es ging in diesem Schritt nicht um die Frage, ob im Text selbst überhaupt eine Begründung gegeben wird.

⁵ Die von Füssel vorgeschlagene Analyseverfahren greift das Modell auf, das R. Barthes in „S/Z“ vorgestellt hat. Vgl. Füssel, *Zeichen*, 52–58.

⁶ Eine ausführliche, praxisbezogene Anleitung bietet Füssel, *Tage*. Hilfreich für das strukturalistische „Handwerkszeug“ ist Egger, *Methodenlehre*, der allerdings die Notwendigkeit sozialgeschichtlicher Hintergrundinformationen nur erwähnt, ohne sich selbst damit zu befassen. Eine komprimierte, übersichtliche Einführung in die struktural-analytischen Arbeitsschritte findet sich bei Löning, *Geschichtswerk*, 11–18.

⁷ Vgl. Schottroff, *Güte*, 36–41.

⁸ Vgl. dazu „Rich, poor and limited good“ in: Malina/Rohrbaugh, *Commentary*, 251f.

⁹ Mt 20,15b wörtlich übersetzt: „oder ist dein Auge böse, weil ich gut bin?“.

¹⁰ Michael Korbmacher und ich.

¹¹ Vgl. Füssel, *Tage*, 21–24, und Löning, *Geschichtswerk*, 13–18.