

Jahresausgabe 2023

76. Jahrgang

Einzelverkauf 10,- €

CuS

Christ und Sozialist | Christin und Sozialistin



Klimagerechtigkeit

Krieg und Frieden

Dorothee Sölle

**Basistexte zum
Religiösen Sozialismus**



IMPRESSUM

**CuS. Christin und Sozialistin/
Christ und Sozialist.**

Erscheint seit 1948.

Herausgeber:

Bund der Religiösen Sozialistinnen und
Sozialisten Deutschlands e.V.,
gegründet 1919/1926, Effnerstraße 26,
D-85049 Ingolstadt

Vorstand:

Andreas Herr

Bundessekretär

Sabine Herr

Bundeskassenführerin

Beisitzer:

Jürgen Gorenflo

Gerhard Fuchs-Kittowski

Dorothee Schäfer

Redaktion:

Schriftleiter: Dr. Tobias Foß

Prof. Dr. Dr. Wilhelm Schwendermann

Gerhard Emil Fuchs-Kittowski

Jürgen Gorenflo

Johannes Michael Helsper

V.i.S.d.P. Andreas Herr (Bundessekretär)

CuS/BRSD im Internet:

www.BRSD.de

Abonnements:

Erscheint mit 1 Ausgabe im Jahr –
auch als PDF-Datei abonnierbar bei
BRSD, Effnerstr. 26, D-85049 Ingol-
stadt, info@brsd.de, Preis Einzelheft:
€ 10,-

Kündigungen werden zum Jahresende
wirksam.

Bankverbindung: BRSD e.V., KD-Bank,
IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10,
BIC GENODED1DKD

Gestaltung & Layout:

Umschlagsentwurf: Nicolai Labsky,
nicolai@labsky.de

CuS: Thomas Biedermann, Kreativ-
Schmiede, Hamburg, [www.kreativ-
schmie.de](http://www.kreativ-
schmie.de)

Druck:

Druckerei Hermann, Ingolstadt,
druckerei-ingolstadt.com

ISSN 0945-828-X

Christ und Sozialist / Christin und Sozialistin

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	1
„Nachrichten aus dem Bund“	2
KLIMAGERECHTIGKEIT	
Benedikt Kern und Julia Lis	
Perspektive Unterbrechung	5
Tobias Foß	
Helmut Gollwitzer, Kirche und Kapitalozän	9
Herbert Böttcher	
„Dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“	13
KRIEG UND FRIEDEN	
Friedrich Kramer	
Jetzt ist die Zeit – für Frieden!	28
Bernhard Trautvetter	
Nachhaltige Sicherheitsstrategie für Deutschland	33
Franz Segbers	
„Schwerter zu Pflugscharen“	36
Johann Rießner	
„Die Waffen müssen schweigen“	52
Gerhard Emil Fuchs-Kittowski	
Abrahams Sodom und das Gomorra der Oliv-Grünen	57
DOROTHEE SÖLLE	
Cornelia und Klaus Kenke	
Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden	61
Hinrich Kley-Olsen	
Begegnungen mit Dorothee Sölle	76
Christiana Steiner	
Frauen für den Frieden in der DDR	78
BASISTEXTE ZUM RELIGIÖSEN SOZIALISMUS	
Tobias Foß	
Panta rhei – lasst die Gerechtigkeit fließen!	88
Hans-Martin Gutmann	
„Parteilichkeit“	96
Die Menschheitsfrage – ist die Gottesfrage?	99
Charlotte Jacobs	
„... wenn es der Kirche gelingt, das Proletariat zu gewinnen“ ..	104
Herbert Böttcher	
„Kapitalismus als Religion“	111
REZENSIONEN	
Die letzte Generation – Das sind wir alle	124
Die „Himmelfahrt des Geldes“	128
Aber wer es glaubt	130
Das Ende des Kapitalismus denken!	133
Warum die Theologie nicht klein und hässlich sein muss ..	138
Es gibt nur eine Zeitenwende	139
Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt	140
Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde	142
Soziale Kippunkte	144
Dorothy Day (1897–1980)	147
Evangelische Gefängnisseelsorge in der SBZ	150
Autor*innen-Nachweis	152
Bilder- und Fotos-Nachweis	153

Editorial

Für diese Jahresausgabe stand schnell fest, dass die Themen Klimagerechtigkeit sowie Krieg und Frieden (leider) aktuelle Thematiken sind, über die wir nachzudenken haben. Eröffnet wird die Debatte rund um Klima und Ökonomie mit einem Aufsatz von Julia Lis und Benedikt Kern (vom Institut für Theologie und Politik), in dem sie den gegenwärtigen grünen Kapitalismus einer grundlegenden Kritik unterziehen. Tobias Foß spricht in seinem kurzen Artikel vom Zeitalter des „Kapitalozäns“, in welchem Helmut Gollwitzers „Befreiung zur Solidarität“ eine bleibende Bedeutung hat, Orientierung für christliche Praxis zu geben. Herbert Böttcher bezieht sich mit Walter Benjamin auf einen anderen Gewährsmann und verdeutlicht mit ihm durch eine detaillierte Analyse, dass die Gefahr der Weltvernichtung aufgrund unserer ökonomischen Zwangskonstellationen da ist und eine Unterbrechung des Todeskreislaufes nötig ist.

Das zweite Thema dieser Jahresausgabe dreht sich in Anbetracht des Ukraine-Konflikts um das Thema „Krieg und Frieden“. Friedrich Kramer – Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und Friedensbeauftragter der EKD – plädiert in seiner Rede auf dem Kirchentag in Nürnberg für Frieden, Waffenstillstand und einen Stopp des Wettrüstens. Bernhard Trautvetter stellt in seinem pointierten Artikel den Zusammenhang zwischen Frieden und ökologischer Politik dar. Eine umfassende Friedensordnung und ein echtes Nachhaltigkeitsengagement stehen demnach in Beziehung. Franz Segbers plädiert in seinem fundierten Beitrag für „Schwerter zu Pflugscharen“ und stellt das pazifistische Erbe der Alten Kirche dar. Johann Rießner geht in seinem Artikel einem exemplarischen Beispiel der Schief lagen und Gefahren im Ukraine-Krieg nach: Es geht um uranangereicherte Munition, die fatale Folgen für Soldaten und Zivilbevölkerung hat. Gerhard Emil Fuchs-Kittowski schließt den thematischen Schwerpunkt mit einem Appell für Frieden und der Ablehnung von Waffenlieferung ab. Er plädiert darin, dass die Partei der Grünen sich auf ihre pazifistischen Wurzeln zu beziehen habe.

Neben den beiden Themenkomplexen (Klimagerechtigkeit/Krieg und Frieden) haben wir anlässlich des 20-jährigen Todestag von Dorothee Sölle entschieden, ihr einen Schwerpunkt zu widmen. Im Beitrag von Cornelia und Klaus Kenke wird einfühlsam in Sölles Leben als Friedensethikerin und Initiatorin des Politischen Nachtgebetes eingeführt. Konkrete Kontexte werden von Hinrich Kley-Olsen geschildert, der in einem kurzen Beitrag über seine Begegnungen mit Dorothee Sölle berichtet. Die Kirchengeschichtlerin Christiana Steiner rundet das Thema mit einem fundierten Artikel über das Verhältnis Sölles mit der DDR ab, in der zahlreiche Verflechtungen, gegenseitige Ergänzungen aber auch Unterschiede sowie Irritationen bis hin zu Widersprüchen zwischen Sölle und DDR-Netzwerken auftauchen – eine spannende Lektüre!

An dieser Stelle könnte die Themenwahl für die CuS eigentlich ausreichen – drei Thematiken genügen doch! Wir haben uns aber entschieden noch eine vierte Rubrik einzuführen – „Basistexte“. In diesem Kapitel soll der grundlegende Zusammen-

hang zwischen christlicher Nachfolge, Kapitalismuskritik und das Streiten für die Utopie einer besseren Gesellschaft seinen Niederschlag finden. Es geht um Grundlagentexte, die das basale Anliegen des Bundes der religiösen Sozialist*innen aus verschiedenen Perspektiven bedenken. Dieser „Unterbau“ soll uns auch in den nächsten Ausgaben begleiten – hier haben wir ein offenes Portal, das unsere eigene Tradition pflegt und unsere Relevanz im Hier und Jetzt darstellt.

Der Artikel von Tobias Foß fokussiert die Richtschnur christlichen Glaubens – die Schrift – und umfasst einen kleinen befreiungstheologischen Katechismus. Des Weiteren hat Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann (Hamburg) 2019 ein interessantes Buch veröffentlicht, worin er für einen gesellschaftskritischen Protestantismus votiert („Engagierter Protestantismus“). Hier stellt er auch den Bund der religiösen Sozialist*innen dar. Wir haben ein paar Seiten aus dem Buch in dieser Jahresausgabe veröffentlichen dürfen. Gutmann bereichert unsere Jahresausgabe auch noch mit einem Artikel über die gegenwärtige Relevanz religiöser Sozialist*innen. Weiterhin freuen wir uns sehr mit Charlotte Jacobs eine Genossin zu haben, die als Theologin über das Thema „Klasse“ promoviert. In ihrem Beitrag werden wir in grundlegende Überlegungen über Klasse und Proletariat und deren gegenwärtige Relevanz hineingenommen. Abgeschlossen wird der Bereich „Basistexte“ mit einem umfassenden Text von Herbert Böttcher über Walter Benjamins „Kapitalismus als Religion“. Benjamins Darstellungen setzt Böttcher mit der aktuellen Theologie in Verbindung und zeigt grundlegende Spannungen auf.

Wie immer gibt es auch in diesem Jahr weitere spannende Veröffentlichungen, die wir rezensieren. Die brauchen wir hier nicht alle zu nennen – nur so weit: Auch im Rezensionskapitel bekommen unsere Leser*innen zahlreiche Impulse für ein befreiendes Christentum, das die Wurzeln unserer gesellschaftlichen Schieflagen anpacken will – also: Es lohnt sich! Abschließend hoffen wir mit dieser Jahresausgabe unseren Leser*innen eine anregende Lektüre bieten zu können, die Theologie politisch denkt und auf eine befreiende Umwälzung unserer gesellschaftlichen Zwangszusammenhänge setzt – viel Freude beim Lesen!

Dr. Tobias Foß

„Nachrichten aus dem Bund“

Liebe Leser der „Christ und Sozialist“, wie immer darf ich als Bundessekretär über das Leben und Ereignisse aus dem Verein berichten.

Wie die Mitglieder sicherlich mitbekommen haben, gab es eine große Veränderung in der zeitlichen Platzierung der Jahresversammlung und damit auch der Jahrestagung. Sabine hatte vorgeschlagen, im ersten Quartal über den Kassenbericht des vorhergehenden Jahres berichten zu können, um etwas mehr Aktualität zu gewährleisten. Der Vorstand hat sich dieser Forderung angeschlossen und so hatten wir eine sehr frühe Jahresversammlung mit dem Ergebnis der Neuwahlen des Vorstands. Ich

darf an dieser Stelle allen Wählerinnen und Wählern für die erneut starke Wahlbeteiligung (52,7% der Mitglieder) danken! Thomas Brommer und Friedhart Hübler sind mit großem Dank aus dem Vorstand verabschiedet worden und Dorothee Schäfer aus Esslingen hat den Part der südwestdeutschen Vorständin sozusagen von den beiden übernommen. Leider ist damit der Vorstand wieder geschrumpft, wo er doch dringend größer werden sollte. Herzlichen Dank auch für den Einsatz des Wahlleiters Johannes Michael Helsper.

Die Jahrestagung am 18. März mussten wir aufgrund der geringen Teilnehmerzahl nach Ingolstadt verlegen, weil wir dem Verein nicht die Miete in Kassel auferlegen wollten. Auch gab es wegen der Referenten kurzfristige Änderungen. Es war für uns ein Gewinn, Bernhard Trautvetter als Vortragenden und Gesprächspartner dabei gehabt zu haben. Auch Bruno Kern, selbst anwesend, war eine Bereicherung! Wie viele unserer Veranstaltungen ist diese auch in YouTube auf unserem Kanal zu finden. Noch zu den persönlich Anwesenden kamen ja auch die, die online mit uns verbunden waren. Diese Form der „hybriden“ Veranstaltung wird sicherlich in Zukunft immer mehr zur Anwendung kommen, auch wenn eine persönliche Begegnung durch nichts zu ersetzen ist. Die Aufzeichnung der Jahrestagung könnt ihr jederzeit auf YouTube nachsehen. <https://www.youtube.com/channel/UC09flkcPEJ1LAZX4-6SQeQQ>. Auch wenn wir wenige waren, hat uns das Treffen doch wieder näher zusammen gebracht.

Am 25 April trafen sich einige aus der Regionalgruppe Stuttgart im Landtag auf Einladung unseres Mitgliedes Jonas Hoffmann, der dort für die SPD als Abgeordneter sitzt. Unsere Themen waren sehr vielseitig, natürlich über das Verhalten der AFD in den Sitzungen und ihre Schwierigkeiten, überhaupt einen geeigneten Fraktionsvorsitzenden stellen zu können. Danke an Jonas für die Einladung und die ergiebigen Gespräche.

Der Kirchentag in Nürnberg im Juni war für uns ein sehr positives Erlebnis. Danke an alle Mitglieder, die uns am Stand besucht haben. Danke an alle, die den Stand mit auf- und abgebaut, die zahlreichen Besucher betreut und versorgt haben. Es war eine Mischung aus guter Präsentation, sehr gutem Standplatz, den wir uns nicht aussuchen können, aber auch ein sehr tiefes Interesse an uns und, erstmals seit langem, auch an unseren Schriften. Zwei kleine Buchvorstellungen am Stand von Manfred Böhm (Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt) am Donnerstag und Bruno Kern (Das Märchen vom grünen Wachstum) am Freitag mit dem jeweiligen Verkauf der Bücher widerlegten meine These, dass man am Kirchentag keine Bücher und Hefte mehr loswird. Auch unser Heft aus 2022 war gefragt und wurde gegen unterschiedliche Spenden abgegeben.

Die Bilder vom Dank-Essen, auf dem nicht ganz alle mit drauf sind, zeigen eine bunte Truppe, zum Teil mit Part-



Der Bund gratuliert seinem Ehrenvorsitzenden Reinhard Gaede zum 80. Geburtstag!

nern, die es sich gut schmecken ließ. Leider musste es inmitten des Kirchentages stattfinden, aber ich denke wir wurden auf eine ganz andere Art zum Schluss noch einmal belohnt: Die Veranstaltung zum Gedenken an Dorothee Sölle war ein voller Erfolg! 360 Menschen fanden sich in St. Kunigund am Rande der Stadt ein. Auch diese Veranstaltung wurde von uns aufgezeichnet. Es war für die vielen Besucher und auch für uns ein großes Erlebnis. Die Kirche steht in direkter Nachbarschaft zum Tatort des ersten NSU Mordes an İsmail Yaşar. Wir haben seiner gedacht. Im Vorfeld gab es ein zähes Ringen um diese Veranstaltung. Wir hatten zunächst ein politisches Nachtgebet geplant, was vom Kirchentag abgelehnt wurde. In der Vorbereitung entstand dann diese Gedenkveranstaltung mit Nikolaus und Anne Schneider, und durch deren Intervention kamen wir ganz kurzfristig doch noch ins Programmheft.

Im Herbst haben wir wieder Regionaltreffen geplant. Im Süden sind diese fast schon etabliert, aber noch sind wir guter Hoffnung, in Hamburg oder auch Hannover etwas anbieten zu können. Gerade weil der Kirchentag 2025 in Hannover stattfindet, müssen wir im Norden etwas aktiver werden.

Doch zuerst geht es von 29. Mai bis 2. Juni 2024 zum Katholikentag nach Erfurt. Wir haben mit dem ökumenischen Netz Rhein Mosel Saar einen Kooperationspartner für den Stand auf der Kirchenmeile gefunden. Das politische Nachtgebet wurde zu unserer großen Freude angenommen und wartet auf seine Ausgestaltung.

Noch davor ist am 20. Mai 2024 der regionale bayerische Kirchentag am Hesselberg. Schon 2023 wurden wir dazu eingeladen, wir haben unsere Zusage um ein Jahr verschoben, aber wenn man schon eingeladen wird ...

Unsere Jahrestagung 2024 wird sich voraussichtlich mit Emil Fuchs und Clara Ragaz-Nadig befassen, die beide nächstes Jahr 150 Jahre alt werden würden. Wenn das Heft fertig ist, wird es hier in die Detailplanung gehen.

Für alles, was wir vorhaben, braucht es aktive Mitglieder, Menschen die den BRSD tatkräftig unterstützen. Dafür möchte ich jeden einzelnen am Schluss dieses Berichtes werben.

Mitmachen lohnt sich!

Der Bund, seine Organisation und Mail-Adressen:

- **Der Bundessekretär Andreas Herr:**
info@brsd.de
- **Die Bundeskassenführerin Sabine Herr:**
bundeskasse@brsd.de (Achtung: Neue Mail-Adresse!)
- **Der Vorstand (Weiterleitungs-Mail an alle Vorstands-Mitglieder):**
vorstand@brsd.de
- **Die Redaktion CuS und Website (Weiterleitungs-Mail an alle Redaktionsmitglieder):**
redaktion@brsd.de

Eine theologische Kritik des grünen Akkumulationsregimes

Perspektive Unterbrechung

Von Benedikt Kern und Julia Lis, Institut für Theologie und Politik (ITP)

Die Klimakatastrophe ist allgegenwärtig – auch in den Kirchen. Die Klimafrage wird auf die Tagesordnung gesetzt in Gottesdiensten, auf Synoden und Kirchentagen. Der kirchliche Nachhaltigkeitsdiskurs findet in Gemeinden, christlichen Initiativen und NGOs breiten Widerhall. So beschäftigen Gemeindegremien intensiv mit Konsumverzicht (z.B. Plastik-Fasten), Möglichkeiten zur Minimierung des ökologischen Fußabdruckes (z.B. mit Segelboot und E-Bikes gelieferter Kaffee und Recycling-Kopierpapier), einem freiwilligen Tempolimit und einer technischen Modernisierung kirchlicher Immobilien durch Solaranlagen und Wärmepumpen. Man könnte den Eindruck gewinnen, Ökologie und Klimaschutz seien zu einem zentralen Paradigma kirchlicher Praxen und der Verkündigung geworden. Das ist doch sehr erfreulich und ist ein wichtiger Beitrag von ChristInnen gegen den Klimawandel – könnte man meinen.

Was in der allseits beliebten Nachhaltigkeitslogik und der Begeisterung für smarte Lösungen für eine CO²-Reduktion jedoch nicht mitbedacht wird, ist, dass sie der grundsätzlichen Zerstörungsdynamik auch eines grüneren digitalen Kapitalismus nur sehr wenig entgegensetzen und somit kaum der „Rettung des Klimas“ dienen, ja – und das wollen wir im Folgenden erläutern – diese Zerstörungsdynamik im Grunde stabilisieren und daher die Bedingungen für ihre Fortführung schaffen. Denn eine Grundsatzkritik der kapitalistischen Verhältnisse unter grünem Vorzeichen bleibt in den Kirchen größtenteils aus. Ein Teil des dramatischen Bedeutungsverlustes der Kirchen, den wir gerade erleben, hat genau damit zu tun: dass den Kirchen ihre prophetische Sendung abhanden gekommen ist. Durch die entschiedene Unterstützung staatlicher Politik im Sinne einer grünen Modernisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse entledigen sich die Kirchen in der BRD einer notwendigen Gegenposition zum kapitalistischen Wachstums- und Akkumulationszwang. Eine kritische Reflexion wäre ein erster notwendiger Schritt, um die ökologische Krise besser zu verstehen und Handlungsoptionen für wirkliche globale Klimagerechtigkeit entwickeln zu können. Denn es geht ums Ganze, um nichts weniger als eine Krise der Weltgeschichte, die zur Folge haben könnte, „dass sich die Gattung Mensch innerhalb weniger Dekaden, also innerhalb eines für uns biografisch relevanten Zeitraums, selbst auslöscht“ (Bruno Kern, *Das Märchen vom Grünen Wachstum*, Zürich 2019, S. 22). Eine solche Einsicht sollte uns weder in Ohnmacht erstarren noch in Panik verfallen lassen: beide sind schlechte Berater, wenn es um die Reflexion des Problems und die Frage danach geht, wie Veränderung nun möglich wäre. Stattdessen sollten wir gerade angesichts der Dramatik der Situation und der Tatsache, dass wir wenig Zeit haben, uns die Zeit nehmen, die Situation und ihre Ursachen verstehen, weil wir nur so die Möglichkeit haben, nach Optionen zu suchen, die wirklich

eine grundlegende Veränderung in den Blick rücken lassen. Der nächste Schritt müsste es dann sein zu fragen, wer unsere Verbündeten sind, die bereits in eine ähnliche Richtung denken und handeln.

Ein neues grünes Akkumulationsregime

Zunächst wäre es wichtig, uns analytisch zu vergegenwärtigen, welche Tendenzen innerhalb des Kapitalismus zu erkennen sind, wie Verwertungsprozesse ablaufen und wie dies im Zusammenhang mit dem Nachhaltigkeitsparadigma steht.

Zum Wesen des Kapitalismus geht hört es unweigerlich dazu, sich zu modernisieren, um neue Profit- und Verwertungsmöglichkeiten zu schaffen. Ein Stillstand der Entwicklung, des Wachstums und des Akkumulationszwangs ist im Kapitalismus per se ausgeschlossen.



Christ:Innen von der ökumenischen Initiative „Die Kirchen im Dorf lassen“ stellten sich im Januar 2023 der Räumung des Dorfes Lützerath am rheinischen Braunkohletagebau Garzweiler der Polizeirepression entgegen. Liturgie und Aktion fielen hier zusammen.

schen Lösungen“ schaffen neue Möglichkeiten, Dinge zu produzieren, herzustellen, neue Märkte und Bedürfnisse, beispielsweise, wenn Autos verschrottet werden, um so schnell wie möglich auf E-Mobilität umzurüsten.

Doch auch ein grüner Kapitalismus basiert weiterhin auf dem Wachstumszwang, der Notwendigkeit der Akkumulation von Kapital und einem wachsendem Verbrauch von Energie und Ressourcen. Hier genau liegt der Fehler bei all jenen Vorschlägen, die auf ein anderes, weil grünes Wachstum setzen wollen: Sie ignorieren das Problem, wie sich denn Wirtschaftswachstum und Ressourcennutzung voneinander entkoppeln ließen (vgl. Tone Smith, Wie radikal ist der Green New Deal? In: PROKLA 51, 2021, S. 23).

Was neu ist: Jetzt geht es in jeder Werbung zusätzlich auch darum, dass ein Pro-

Ein modernisierter, nachhaltiger Kapitalismus benötigt neue Ressourcen, Infrastrukturen und politische Beziehungen, die die Ausbeutung und den Transport dieser Ressourcen sicherstellen können und es bedarf einer Digitalisierung zur Optimierung der Produktion anhand von Elektronik, Robotik und Umwelttechnologien. Wir glauben also, dass die Dynamik der kapitalistischen Entwicklung genau in diese Richtung weist: Die so genannten „technolog-

dukt besonders ökologisch ist und mit einem beruhigten Gewissen konsumiert werden kann. Durch grüne Produkt-Zertifikate werden jedoch nicht weniger Rohstoffe verbraucht oder Energie eingespart, sondern ganz im Gegenteil: Die sogenannte Effizienzrevolution ist ein reiner Mythos, denn eine Verbesserung der Energieeffizienz ist nicht unbegrenzt möglich, sondern sie unterliegt grundsätzlich dem Gesetz des abnehmenden Ertragszuwachses und die Erschließung von Ressourcen wird immer energieaufwändiger (vgl. Kern, 53ff). Außerdem wird die Konkurrenz um Energieträger dazu führen, dass immer mehr Rohstoffe wie Metalle der Seltenen Erden für den Ausbau von erneuerbaren Energien und Elektromobilität benötigt werden. Genau das aber könnte in vielen Ländern des globalen Südens zu einer Verschärfung neokolonialer Verhältnisse im Kampf um die Ausbeutung dieser Ressourcen führen.

Es geht also nicht um die nachhaltige Rettung der Umwelt, sondern die Klimakatastrophe bietet vor allem Horizonte, die bestehende Industrie zu modernisieren und angesichts der multiplen Krise des Kapitalismus neue Akkumulationsmöglichkeiten zu eröffnen. Dies wird imperiale Interessen stärken und auch Kriege zur Neuordnung der Welt zur Folge haben, denn milliardenschwere technische Investitionen im Kapitalismus sind eben nicht zu trennen von einem neokolonialen Imperialismus nach außen und Sicherheits- und Klassenpolitiken nach Innen (vgl. <https://lowerclassmag.com/2022/05/22/kein-frieden-im-gruenen-kapitalismus/>).

Auch Bereiche des Lebens wie Arbeit, Reproduktion, soziale Beziehungen und die Subjektivität werden durch ökologische Transformation restrukturiert. Insofern kann die These aufgestellt werden, dass ökologisch-digitale Paradigma global massive Veränderungen in der Lebensweise vieler Menschen nach sich ziehen wird. Gerade deshalb ist eine Kritik dieser Entwicklung, in der die Industriegesellschaft sowie die Verwertungs- und Profitlogik als solche zur Disposition stehen (vgl. Kern, S. 31f), notwendig und aus unserer Sicht von besonderer theologischer Relevanz. Wenn wir nämlich als ChristInnen an einen Gott glauben, der sich durch Offenbarung und Menschwerdung radikal an diese Welt gebunden hat, dann ist die Möglichkeit ihrer Zerstörung und damit die Frage danach, was aus der biblisch bezeugten Heilszusage Gottes an diese Welt und die auf ihr wohnenden Geschöpfe wird, höchst bedeutsam.

Messianische Kritik

Eine grundlegende Veränderung der globalen Verhältnisse lässt sich heute kaum anders als deren Unterbrechung denken. Gerade deswegen erscheint uns unser christlich-jüdisches Geschichtsverständnis, das apokalyptisch ausgerichtet ist, momentan von hoher Relevanz zu sein. Apokalyptik bedeutet im biblischen Sinne nicht einen katastrophischen Weltuntergang oder lähmenden Verfall der Zivilisation, wie der Begriff popkulturell missverstanden wird, als Perspektive vor Augen zu haben, sondern ein Verständnis von Zeit zu entwickeln, die begrenzt ist, abbricht und nach der eine andere, messianische Zeit anbrechen kann. So ein Zeitverständnis soll als Stachel im Fleisch jener weit verbreiteten modernen Auffassung von Zeit „als einer leeren überraschungsfreien Unendlichkeit“ dienen (Johann Baptist Metz, Glaube in

Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, S. 152). Der Politische Theologe Johann Baptist Metz warnt in diesem Sinne vor einem Verzicht der ChristInnen auf die theologische Kategorie der Naherwartung, weil diese bedeuten würde, sich mit einer evolutionären Vorstellung von Zeit als einem historischen Kontinuum abzufinden (vgl. Metz, S. 152). Für ChristInnen aber kann nach Metz das Reich Gottes nicht einfach als eine sich aus dem Fortschritt der Geschichte ergebende Kategorie gedacht werden, sondern nur als Kategorie der Unterbrechung des jetzigen Zustands. Ein apokalyptisches Zeitbewusstsein der ChristInnen ist dabei nicht mit einer passiv-abwartenden Haltung zu verwechseln, sondern erzeugt Handlungsdruck, der zur Solidarität auffordert, zu einem Leben der Nachfolge, das auf Naherwartung ausgerichtet bleibt. Angesichts der Klimakatastrophe könnte das also bedeuten, weder in Resignation zu verfallen und das Thema verdrängen zu wollen, noch sich in einen moralischen Rigorismus zu flüchten, indem man selber versucht klimaneutral zu leben, ohne sich Auskunft zu geben, inwiefern die eigenen Bemühungen fähig sind, zu der Möglichkeit einer Unterbrechung des Ganzen etwas beizutragen. Stattdessen könnte es zu einer wachsamem Erwartung darauf führen, wo sich messianische Möglichkeiten einer Unterbrechung bieten und wo und mit wem eine Solidarität praktiziert werden kann, die eine Auflehnung gegenüber der fatalistischen Annahme der Katastrophe darstellen könnte.

Nachfolge

Die von Johann Baptist Metz geäußerte Einsicht, dass die Apokalyptik die Nachfolge der ChristInnen unter Zeitdruck bringen möchte (vgl. Metz, S. 149), korrespondiert mit jenem Zeitdruck, den wir als ChristInnen heute auch angesichts der Klimakatastrophe verspüren: Die Apokalyptik will uns deutlich machen, dass unser Denken, dass alles immer so weitergehen könnte, Teil genau jenes Problems ist, dass dazu führt, dass die Katastrophe immer so weitergeht. Die apokalyptische Unterbrechung der Zeit ist vor allem für diejenigen ein Problem, die sich in diesen Verhältnissen eigentlich wunderbar eingerichtet haben und deshalb an ihre Unterbrechung nur mit Schrecken denken können. Für diejenigen, die unter den Verhältnissen leiden, ist sie vielmehr eine hoffnungsvolle Botschaft.

Nur im Modus einer solchen Unterbrechung wäre heute ein Ende der Klimakatastrophe möglich – es müsste einhergehen, mit einem vollständig veränderten Modus wie wir produzieren, unser Leben reproduzieren, unsere Beziehungen untereinander gestalten. Ein Denken einer solchen Unterbrechung kann aus den gegenwärtigen Verhältnissen gar nicht abgeleitet werden und ist deshalb nur schwer vorstellbar, weil es etwas radikal Neues darstellen würde.

Unsere Gegenwart hingegen ist geprägt von einem Verständnis der „Zeit als einem leeren, evolutionär ins Unendliche wachsendem Kontinuum, in das alles gnadenlos eingeschlossen ist; es treibt jede substantielle Erwartung aus und erzeugt so jenen Fatalismus, der an der Seele des modernen Menschen frißt“ (Metz, S. 150). Einem solchen Fatalismus hat ein sich als apokalyptisch begreifendes Christentum ei-

gentlich etwas entgegensetzen. So definiert Metz in seinen Thesen zur Apokalyp-tik Religion als Unterbrechung (vgl. Metz, S. 150).

Als ChristInnen müssen wir uns selbstkritisch fragen, ob unsere Religion, ob das Christentum heute noch fähig ist, die Katastrophe, die sich inmitten unserer Norma-lität abspielt, zu unterbrechen oder ob es bloß noch eine Verdoppelung und damit die Verlängerung dieser Normalität ist.

Das ist allerdings eine Frage, die sich nicht nur an ChristInnen, sondern an alle richtet, die jenseits der Erwartungslosigkeit und des Fatalismus heute über die Mög-lichkeiten grundlegender Veränderung nachdenken. Politisch zeigt sich dieses Mo-ment der Unterbrechung heute in den globalen Aufständen, die immer wieder auf-flackern, wie zum Beispiel 2019 in Chile. In ihnen wird der Wille deutlich, genau jene Normalität der Katastrophe zu unterbrechen, auch ohne bereits eine Strategie vorweisen zu können, wie genau eine Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse passieren könnte. Sie schaffen, wenn auch nur für kurze Zeit, Räume, in denen die gängigen Herrschaftsstrukturen in Frage gestellt werden und bringen neue Subjekti-vitäten und neue Möglichkeiten sich aufeinander zu beziehen hervor, die im kapitali-stisch organisierten Alltag verunmöglicht werden.

Die große Frage, auf die sie zur Zeit aber keine Antwort bieten können, bleibt, wie aus den Aufständen Möglichkeiten dauerhafter Unterbrechung und Veränderung hervorgehen, die nicht einfach wieder Teil der normalen Alltagsrealität werden, die an den katastrophalen Verhältnissen nichts ändern kann. Für ChristInnen, die ange-sichts der Klimakatastrophe über die Möglichkeiten der Rettung der Welt nachden-ken, wird die Frage danach, was heute die Unterbrechung dieser Verhältnisse heißen könnte und welchen Beitrag wir aus unserer Tradition heraus dazu leisten könnten, zur zentralen Aufgabe der Nachfolge in dieser Zeit.

„Befreiung zur Solidarität“ – Helmut Gollwitzer, Kirche und Kapitalozän

Von Tobias Foß

Wir befinden uns inmitten grundlegender Veränderungsprozesse unseres Zusammenlebens. Neben der Entstehung neuer Blockmächte und der Ver-schärfung sozialer Schieflagen ist es vor allem die Klimakatastrophe, die unsere Gesellschaft vor immense Herausforderungen stellt. Dabei ist die Klimakrise nicht nur irgendwie menschengemacht, sondern hängt insbesondere mit der gegen-wärtigen Art und Weise des Wirtschaftens zusammen. „Wir leben im Zeitalter der ka-pitalogenen Klimakrise, kapitalogen im Sinne von ‚vom Kapital gemacht‘.“¹ Neolibere-Ausuferungen prägen Mensch und Welt umfassend. Manche sprechen daher

¹ Jason Moore, Planetarische Gerechtigkeit im Kapitalozän, in: Luxemburg (03/2022), 20–27, 20.



vom Kapitalozän. Ein solches Zeitalter kann man wie folgt näher bestimmen:

„Es entfaltet sich ein auf grenzenloser Akkumulation basierendes System der Produktion für anonyme, weitgehend selbstregulierte Märkte. Geleitet durch eine ins Unendliche zielende Bewegung der Gewinnmacherei ist sein Wesensmerkmal die Maßlosigkeit – begründet im Geld als Kapital, das immer einen Überschuss erwirtschaften und vermehrt zu seinen Eigener*innen zurückkehren

muss. Dieser trotz zyklischer Krisen im Prinzip grenzenlose Prozess der Akkumulation wird durch die Konkurrenz auf ‚freien‘ Märkten erzwungen.“² Diese Prozesse bringen Vielfachkrisen hervor, wie wir sie heute erleben. Die eigenen Ressourcen (Natur und Mensch) werden aufgrund des Wachstumsdranges „kannibalistisch“ verschlungen.³

Und mittendrin in diesen turbulenten Zeiten agiert die Kirche. Sie erweckt dabei den Eindruck, dass sie sich vor allem um ihre Mitgliederzahlen und den damit einhergehenden finanziellen Machtmöglichkeiten Sorgen macht. Rastlos wird nach neuen Kommunikationsformen gesucht:⁴ Es geht um das Relevant-Werden von Christentum und Kirche für das Leben im Hier und Jetzt in einem kirchlich distanzierten Kontext. Dies darf jedoch die eben angedeuteten gesellschaftlichen Krisen nicht außer Acht lassen – im Gegenteil: Insbesondere in einer immer stärkeren Diasporasituation ist eine dienende und selbstlose Haltung grundlegend – „Suchet der Stadt Bestes!“ (Jer 29,7). Die Frage stellt sich, inwiefern sich Kirche tatsächlich als Versammlung von Menschen versteht, die dem Reich Gottes nachfolgt, radikale Fragen an unsere neoliberal geprägten Gesellschaftskonstellationen stellt und sich jenseits von einseitigen Anpassungsprozeduren für Befreiung von Welt und Mensch einsetzt – anders ausgedrückt: „Nicht um Anpassung an die Verhältnisse, um auf ihre ‚Höhe‘ zu kommen, sondern um deren Kritik muss es der Kirche gehen.“⁵

² Birgit Mahnkopf, Rolle rückwärts. Der Green Deal im Kapitalozän, in: Luxemburg (03/2022), 12–19, 13f.

³ Zum Wachstumsparadox: „Der Kapitalismus muss sich ausdehnen, um zu existieren und seine Funktionsmechanismen zu reproduzieren. Dabei zerstört er im Zuge der Ausdehnung von Marktbeziehungen allmählich, was er für seine eigene Reproduktion benötigt. Je erfolgreicher die Akkumulations-, Wachstums- und Kommodifizierungsmaschine arbeitet, desto wirkungsvoller untergräbt sie die Selbstreproduktionsfähigkeit sozialer und natürlicher Ressourcen, ohne die moderne kapitalistische Gesellschaften nicht überlebensfähig sind.“ (Klaus Dörre, Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution, Berlin 2021, 52.)

„Der neoliberale Kapitalismus befreit die kannibalistischen Tendenzen des Systems von allen Begrenzungen und Regulierungen. Und so verschlingt es schonungslos, worauf es eigentlich seine Existenz gründet.“ (Nancy Fraser, Gegen den Kannibalismus des Kapitals. Wie gewinnt die Linke die Zukunft?, in: Luxemburg (03/2022), 44–47, 44.)

⁴ Vgl. hierzu etwa die Erprobungsräume der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland, die Fresh-Expression Bewegung oder das Format „Kirchenmobil“ der Hannoverschen Landeskirche.

⁵ Herbert Böttcher, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022, 10.

Kirche braucht Orientierung. Die „Reich Gottes“ Vorstellung bietet dazu großes Potential. Helmut Gollwitzer hat sie in seiner Abschlussvorlesung „Befreiung zur Solidarität“ anhand von zehn Thesen näher charakterisiert.⁶ Ihnen soll im Folgenden nachgegangen werden. Ich verstehe sie als theologische Ausrichtungsmarker für christliche Nachfolge und damit für kirchliches Handeln in der Diaspora. Zur Vereinfachung bündle ich die Thesen in drei Verdichtungen.

Reich Gottes als heilsame Beziehung (These 1–3)

Gollwitzer macht deutlich, dass das Gottes Reich als Gottes Befreiungsbewegung zu verstehen ist. Gottes Wille ist darauf ausgerichtet, den Menschen mit seinen Lebensumständen heilsam zu verändern („pro nobis“) – „ein Wille für, nicht gegen, auch nicht gleichgültig gegenüber dem Menschen“ (150). Es geht um das gute Leben, das von Gemeinschaft geprägt ist, „Aufhebung des Für-sich-Seins, der Einsamkeit und des Um-sich-selbst-Kreisens“ (150). Menschen fangen an, Gottes Verheißung eines guten Lebens zu vertrauen. Sie überwinden quälende Selbstsorge und Angst und werden für ihren Mitmenschen befreit. Gollwitzer betont weiter: Eine heilsame Beziehungshaftigkeit umschließt auch die Natur. Sie steht einer ausbeuterischen Handlungsweise entgegen, denn die Natur ist eine Gabe Gottes.

Reich Gottes im Kommen (These 4–6)

Wenn es um eine umfassende heilsame Beziehung geht, wird deutlich, dass diese noch nicht abgeschlossen ist. Wir leben nicht im Schlaraffenland. Christliche Nachfolge bedeutet ein Unterwegs-Sein einer „noch nicht fertigen Schöpfung und der Heimholung der verirrt, sich selbst zerstörenden Menschen in ihr Heil“. (151) In einer solchen Ausrichtung vertraut der Glaube darauf, dass Gott mit seinen menschlichen PartnerInnen inmitten aller gesellschaftlichen Todesstrukturen „auf die ganze Menschheit, ihr gegenwärtiges So-Sein und Dran-Sein revolutionär angreifend [ist]“ (151). Das Reich Gottes kommt. Es ist schon da und zukünftig zugleich.

Reich Gottes und seine politische Ausrichtung (These 7–10)

Die heilsame Beziehungshaftigkeit des Reiches Gottes meint „eben nicht nur individuelle Gottesgemeinschaft im Jenseits (Himmel), sondern neues Sozialleben.“ (152) Es geht um „die kritische Infragestellung und de[n] Angriff des Reiches Gottes auf das schlechte, das gottwidrige Leben sowohl im Einzelleben wie auch – weil Sozialleben – in der Gesellschaft.“ (152). Christliche Nachfolge nimmt in politischer Verantwortung Einfluss auf soziale und politische Konstellationen und arbeitet eng mit gesellschaftlichen Akteuren zusammen, die auf die gleiche Zielsetzung ausgerichtet sind. „Kriterium für diese Zusammenarbeit ist also nicht etwa die Christlichkeit der anderen, sondern die Frage, ob auch sie aus ihrer Motivation sich in der gleichen ‚Richtung und Linie‘ bewegen, die der christlichen Weltverantwortung von der Reich-

⁶ Vgl. Helmut Gollwitzer, *Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie*, München 1978, 141–154, bes. 150–154. Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

Gottes-Botschaft gewiesen ist“ (153). Eine solche „Richtung und Linie“ ist geprägt von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ (153). Bei all dem gilt der eschatologische Vorbehalt. Die endgültige Befreiung und das vollständige neue Leben wird erst Gott aufrichten – anders ausgedrückt: „Für die politische Verantwortung bedeutet das, daß wir nicht die absolute Utopie des Reiches Gottes zu unserem Programm machen können, wohl aber die konkrete Utopie einer zwar immer noch von Sünde und Tod geprägten, aber gerechteren und freieren Gesellschaft, also einer klassenlosen (d. h. nicht mehr in Klassen mit entgegengesetzten Interessen zerrissenen) Gesellschaft.“ (153) Es handelt sich um eine permanente Bewegung, „um immer neuen Abbau immer neu ermöglichter Privilegierung und Privilegienherrschaft: nicht um Erreichung eines Zustandes, der dem Reich Gottes irdisch entspricht, sondern um die Bewegung einer unendlichen Annäherung [...] immer als Vollzug der zweiten Bitte des Vaterunsers: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden!‘. (154)

Ausblick – Kirche im Kapitalozän

Vor 30 Jahren ist Helmut Gollwitzer gestorben. Die Zahl der TheologInnen, die heute seine gesellschaftsverändernden Impulse aufnehmen, ist klein. Dies liegt mitunter daran, dass Gollwitzer unbequem war – für nicht Wenige zu unbequem. Es ging ihm gerade nicht um punktuelle Veränderungen des kapitalistisch geprägten Zusammenlebens, sondern um eine grundlegende gesellschaftliche Transformation (Revolution), was er als Entsprechung radikaler christlicher Nachfolge verstand.

„Das Evangelium zielt auf eine brüderliche Gemeinschaft der Menschen; die christliche Gemeinde soll exemplarisch eine solche brüderliche Gruppe sein und in der Gesellschaft für den Abbau solcher Strukturen kämpfen, die die Menschen in unbrüderliches Verhalten zwingen. Darum hat das Evangelium eine Tendenz auf reale gesellschaftliche Demokratie, also auf Sozialismus hin.“⁷

Gewiss gibt es gegenüber dem Sozialismus-Begriff zahlreiche Vorbehalte. Aufgrund seiner geschichtlichen Strapazierungen und Missbräuche in real existierenden sozialistischen Staaten ist es sehr fraglich, inwiefern er überhaupt einmal zukünftig mehrheitsfähig werden kann. Auch hierin könnte ein Aspekt liegen, dass Gollwitzer gerade aufgrund seiner Sozialismusfokussierung kaum rezipiert wird. Unabhängig davon, wie man sich zum Terminus „Sozialismus“ verhält (er hat durchaus zahlreiche Stärken⁸), geben Gollwitzers Überlegungen wichtige Orientierungen für das



⁷ Helmut Gollwitzer, *Ausgewählte Werke*, Bd. 6, München 1988, 241f.

⁸ Gerade aufgrund der historischen Belastung müssen Verwendungsweisen des Wortes „Sozialismus“ immer konkretisiert werden und dürfen nicht in der „Luft“ hängen. Das ist ein großer Vorteil. Auch zeigen sie eine

Heute. Sie lassen die Fragen stellen: Fokussiert Kirche gegenwärtig ihre Aufgabe, für die befreiende Kraft des Evangeliums einzutreten? Ist sie parteilich, selbstlos dienend und „eck“ sie an, weil sie die Wurzel des Übels – unsere gegenwärtigen neoliberalen Eskalationen – anpackt und prophetisch kritisch wirkt? Wie verhält sich Kirche im „Kapitalozän“? Es gilt: „Ohne einen regime change bei der Energie- und Rohstoffnutzung durch die reichen Industrieländer kann die ökologische Krise nicht abgeschwächt werden und wird daher in eine planetare Katastrophe münden.“⁹ Was macht Kirche mit dieser Einsicht?

Diese Fragestellungen sind für das zukünftige kirchliche Da-Sein entscheidend, gerade wenn Kirche authentisch christliche Nachfolge in einem mehrheitlich konfessionslosen Kontext (vor-)leben will, der von christlichen Sozialisationsabbrüchen geprägt ist. Kirche muss ihrer Umwelt zeigen: Wir sind an eurer Seite. Wir kämpfen zusammen für eine bessere Welt. „Wir sind nicht allein!“¹⁰: Eine befreiende Solidarität entsteht, die gerade aufgrund der Verheißung des Reiches Gottes alle Verhältnisse umstürzt, in denen Menschen ausgebeutet und erniedrigt werden.

grundlegende Umwälzung des kapitalistischen Systems an und verbinden sich mit Traditionslinien, die die vollständige Demokratisierung unseres Zusammenlebens fokussieren. Zum positiven Gebrauch des Sozialismusbegriffes: Vgl. Klaus Dörre. Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution, Berlin 2021.

⁹ Birgit Mahnkopf, Rolle rückwärts, 19 [Hervorhebung im Original].

¹⁰ Helmut Gollwitzer, Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. München 1985, 336; 382 (These 10).

Zur Aktualität Walter Benjamins

„Dass es ‚so weiter‘ geht, ist die Katastrophe“

Von Herbert Böttcher

1. Biographisches

Bevor wir uns mit einigen Aspekten des Denkens von Walter Benjamin beschäftigen, seien wenigstens ein paar Facetten seiner Biographie angedeutet. Benjamin wurde 1892 in Berlin geboren. Dort wuchs er in einer großbürgerlichen Familie auf. Sein Studium begann er im Frühjahr 1912 an der Universität Freiburg. Eingeschrieben hatte er sich in Philosophie, setzte sich aber – das kennzeichnet sein gesamtes Denken – mit Fragen auseinander, die den Gegenstand der einzelnen Fächer überschritten wie Geschichte, Literatur, jüdische Religion. Seit Beginn seines Studiums stand Benjamin dem akademischen Lehrbetrieb distanziert gegenüber. Nach dem Scheitern seiner Habilitation löste er sich endgültig vom akademischen Kontext und lebte als freier Schriftsteller.

Sein Denken ist wesentlich geprägt von der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und den heraufziehenden Gefahren des Faschismus und eines neuen Krieges. Im

März 1933 verlässt Benjamin Deutschland und lebt in Paris im Exil. In dieser Zeit arbeitet er mit dem von Adorno und Horkheimer geprägten Institut für Sozialforschung zusammen. Diese Zusammenarbeit ist zugleich eine wesentliche materielle Grundlage für sein Leben. Mit der Besetzung Frankreichs durch Deutschland und französischer Kooperation mit der Besatzungsmacht ist auch das Exil vorbei. Auf der Flucht vor den Nazis kommt er kurz vor dem Überschreiten der Grenze nach Frankreich in Port Bou um oder nimmt sich das Leben.

Mit der Geschichte und dem Denken von Walter Benjamin berühren sich eine Reihe von Problemen, denen unsere Zeit in eigener Weise ausgesetzt ist: vor allem die Katastrophen, die sich in der Krise des Kapitalismus zuspitzen und die Frage nach einer Perspektive der Rettung aus einem Krisenzusammenhang, der auf Nichts, auf Vernichtung zutreibt.

2. Zur Lesbarkeit der Geschichte

Das Denken Walter Benjamins fokussiert sich gegen Ende seines Lebens immer deutlicher auf die Frage nach der Geschichte. Dies wird deutlich in seinem letzten Text „Über den Begriff der Geschichte“¹. Dieser in Form von Thesen geschriebene Text „erhält den Status eines ‚Vermächtnisses‘, das im Wettlauf mit Hitlers Vernichtungsapparat entsteht. Anstoß für die Konzeption der Thesen ist der Hitler-Stalin-Pakt“². Im Blick auf die Geschichte stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Gegenwart zur Vergangenheit, fokussiert auf das Problem, wie die Geschichte bzw. Texte, die Aufschluss über sie geben, gelesen werden können. Deren Lesbarkeit ist mit der Erkenntnis eines „Zeitkerns“ verbunden. Darin sind Geschichte, Zeit und Wahrheit miteinander verbunden; denn ohne den „Zeitkern“ lässt sich die Wahrheit der Geschichte nicht erkennen. Mit dem Begriff des „Zeitkerns“ stellt sich Benjamin gegen einen bürgerlichen Wahrheitsbegriff und seine Vorstellungen einer „zeitlosen Wahrheit“. „Zeitlosigkeit“ gilt als besondere Auszeichnung von Werken der Kunst wie auch von Religionen, deren Größe angeblich darin besteht, im Gang der Geschichte „zeitlose“ Wahrheiten zu tradieren. In der Philosophie zur Zeit Benjamins sind Vorstellungen einer „zeitlosen Wahrheit“ präsent, so z.B. in Husserls Phänomenologie, die von den Phänomenen zur Wesensschau aufsteigt oder auch von Heideggers Versuch, die Geschichte dadurch zu retten, dass er sie zur Geschichtlichkeit als Wesenseigenschaft der Geschichte und zu einer existentiellen Befindlichkeit des Da-Seins ontologisiert. Solche „Zeitlosigkeit“ ist „als Exponent des bürgerlichen Wahrheitsbegriffs zu entlarven“³. Vor allem markiert Benjamin den Gegensatz zum Historismus, der Geschichte durch „Einfühlung“ zu verstehen sucht. „Einfühlung“ ist aber die Einfühlung derer, die in der Geschichte zu den Siegern gehören. Sie fühlen sich vom

¹ Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 2, Frankfurt am Main 2015, 691–704.

² Nadine Werner, Zeit und Person, in: Burkhardt Lindner (Hrsg.), Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011, 3–8, 7.

³ Walter Benjamin, Zu(m Thema) Einzelwissenschaft und Philosophie. Fragmente. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften Band VI, Frankfurt am Main 1985, 50f.

Standpunkt der Sieger in die Vergangenheit ein. Mit ihrem historisierenden Blick können sie nur das in der Vergangenheit erkennen, was in der Gegenwart siegreich überlebt hat, während Gescheiteres, Untergänge und Katastrophen und damit die Opfer in der Geschichte „übersehen“ werden.

Was das Beharren auf dem „Zeitkern“ beinhaltet, verdeutlicht Benjamin am Umgang mit Texten aus der Vergangenheit. Deren Lesbarkeit entspringt nicht ausschließlich der Immanenz der zu betrachtenden Texte, sondern ist gebunden „an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“⁴. Vergangenheit und Gegenwart treten im „Jetzt der Erkennbarkeit“ in ihrem jeweiligen Zeitkern in eine Konstellation.

Adorno betont, bei dem Diktum vom „Zeitkern“ der Wahrheit gehe es nicht darum, Wahrheit durch den Hinweis auf die zeitliche Bedingtheit jedes Erkennens zu nivellieren: „Nicht ist, wie der Relativismus es will, Wahrheit in der Geschichte, sondern Geschichte in der Wahrheit“⁵. Mit Benjamin insistiert er darauf, dass der Zeitkern im Gegenstand der Erkenntnis wie in dem steckt, der ihn erkennt. In der Rede vom „Zeitkern“ grenzt sich Benjamin zugleich von der idealistischen Geschichtsphilosophie Hegels ab, hatte er doch die Aufgabe der Philosophie darin gesehen, ihre Zeit in Gedanken zu fassen. Die Philosophie findet sich aber – so Adorno – „in einer Wirklichkeit“ wieder, „deren Ordnung und Gestalt jeden Anspruch der Vernunft niederschlägt“⁶. Daher ist es ihr verwehrt, sich in einen positiven Bezug zur Wirklichkeit zu setzen. Tut sie dies, „dient“ sie „zu nichts anderem als die Wirklichkeit zu verhüllen und ihren gegenwärtigen Zustand zu verewigen“⁷.

Im Gegensatz zu einem die Wahrheit der Geschichte verhüllenden positiven Bezug hat Benjamin in seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“⁸ den katastrophischen Gang der Geschichte herausgearbeitet. Für ihn ist der Begriff des Fortschritts „in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Dass es ‚so weiter‘ geht ist die Katastrophe“⁹. Sie findet nicht erst später statt, sondern „jetzt“. Diese Sicht steht wiederum in Gegensatz zu Hegels idealistisch positiver Vorstellung der Geschichte, in der diese in der Selbstentäußerung des Geistes auf einen positiven Endzweck ausgerichtet ist. Die teleologische Ausrichtung der Geschichte unterscheidet sie von der Natur, die keinen Fortschritt, sondern nur Kreisläufe des Immer-Gleichen kennt. In der teleologischen Ausrichtung der Geschichte auf einen vernünftigen Endzweck gründet die Vorstellung des Fortschritts – eines Fortschritts, der über Leichen geht, wie Hegel weiß, wenn er die Geschichte als „Schlachtfeld“¹⁰ sieht. Das kann aber

⁴ Walter Benjamin, Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts, in: Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Band V 1, Frankfurt am Main 2015, 570–611, 578.

⁵ Theodor W. Adorno, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Hegel und die phänomenologischen Antinomien, in: Gesammelte Schriften, Band 5, 141.

⁶ Theodor W. Adorno, Die Aktualität der Philosophie, in: Philosophische Frühschriften, Frankfurt am Main 2003, 325–344, 325.

⁷ Ebd.

⁸ Benjamin (Anm. 1).

⁹ Benjamin (Anm. 4), 592.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche Werke,

den Fortgang der Geschichte auf einen Endzweck weder verhindern noch irritieren. In Benjamins Sicht ist die Geschichte durch keine Teleologie, durch keinen vernünftigen Endzweck abgesichert. Wenn die Geschichte in der Logik des „Weiter so“ voranschreitet, walzt sie über Untergänge und unerfüllt gebliebene Hoffnungen und Möglichkeiten hinweg. Sie werden verdrängt und dem Vergessen anheimgegeben. Die Katastrophe, die jetzt geschieht, wahrzunehmen und in das Denken aufzunehmen, eröffnet einen anderen Blick auf die Geschichte als den in der Logik Hegels oder des Historismus. In den Blick kommen das Verlorene und die Verlierer, nicht die Sieger, sondern die Besiegten. Es wird möglich, „die Geschichte gegen den Strich zu bürs-ten“¹¹.

3. Geschichte als Mythos der Wiederkehr des Gleichen

In dem, was Benjamin „Jetztzeit“¹² nennt, treten Vergangenheit und Gegenwart in eine Konstellation, die sie „lesbar“ machen. Das gilt umso mehr im „Augenblick der Gefahr“¹³. In der „Jetztzeit“ wird die Gefahr des Augenblicks erkannt. Sie wird nicht zu einer „Zeit, die bleibt“¹⁴, sondern zielt auf die Kürze der Zeit. Sie meint eine Zeit, in der nicht mehr abgewartet werden kann. Für Benjamin verdichten sich „Jetztzeit“ und der „Augenblick der Gefahr“ in der Gefahr des Faschismus. Gerade angesichts dieser Gefahr macht Benjamin in den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ deutlich, dass der Kampf gegen die Totalität der faschistischen Herrschaftsverhältnisse verbunden ist mit dem Kampf um die unterdrückte Vergangenheit, um all die in der Geschichte namenlos Besiegten. Deshalb muss die Geschichte als Geschichte der Sieger unterbrochen, das „Kontinuum der Geschichte“ als homogen und leer dahinfließende Zeit des Fortschritts gesprengt werden. Vor den Siegern werden „auch die Toten ... nicht sicher sein“¹⁵.

Der Kampf um Zeit und Geschichte ist für Benjamin zugleich ein Kampf gegen die Zeit- und Geschichtslosigkeit des Mythos, die sich in der Naturalisierung der Geschichte im Kapitalismus zeigt. Zum einen: Mit der Konkurrenz wird die Selektion der Starken von den Schwachen und die Anpassung als „Strategie“ des Überlebens auf die Geschichte übertragen. Damit aber wird die Geschichte zur Natur. Zum zweiten: In der Warenform spiegelt sich – wie Marx in seiner Analyse des Fetischcharakters der Ware und ihres Geheimnisses schreibt – der gesellschaftliche Charakter der Arbeit und die Gegenständlichkeit ihrer Produkte „als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“¹⁶. Der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion von Waren erscheint als Naturzusammenhang, die Warenproduktion als „natürlich“. Die Warenproduktion, die sich voranschreitend immer um das Gleiche – den Selbst-

Stuttgart-Bad Cannstatt ⁵1971, 46.

¹¹ Benjamin (Anm. 1), 697.

¹² Ebd., 701, 703, 704.

¹³ Walter Benjamin, Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 3, Frankfurt am Main ⁷2015, 1223–1266, 1243.

¹⁴ Giorgio Agamben, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main ⁵2015.

¹⁵ Benjamin (Anm. 1), 695.

¹⁶ Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1984, 86.

zweck der Vermehrung von Kapital – dreht, wird zum Ort der „Wiederkehr des Gleichen“. Das Immer-Gleiche findet seinen Ausdruck im Mythos. Die Moderne ist weder – wie Max Weber meinte – als Rationalisierung noch als Entzauberung zu beschreiben, sondern gekennzeichnet durch (Re-Mythisierung und magische Verzauberung. Sie finden ihren Ausdruck im Kult der Waren, ihrer Produktion, Distribution und Konsumtion.

Darin wird die Zeit zu einer homogen fließenden und leeren Zeit, weil die konkrete Zeit der abstrakten Zeit subsumiert wird¹⁷. Grundlage dafür ist, dass Zeit als Zeit für die Verausgabung abstrakter Arbeitsquanten gekauft und genutzt werden kann. Sie ist eingebunden in die Prozesse der Selbstverwertung von Kapital als abstraktem und leerem Selbstzweck. In diesen Prozessen gibt es keine Ruhe. Sie sind geprägt von der Anspannung, unter den Zwängen der Konkurrenz das Niveau der Produktivität zu steigern. Die Akkumulation von Kapital bewegt sich in selbstreferentiellen, leeren und unabschließbaren Kreisläufen, die unter dem Druck permanenter Beschleunigung stehen. „Die Zeit des Kapitals ist vom Paradox einer auf Zukunft gerichteten Zirkularität geprägt. Aber diese Zukunft ist nichts anderes als die Zukunft künftiger Akkumulationskreise“¹⁸. Die unabschließbare, in ihren Kreisläufen aber geschlossene leere Logik der Kapitalverwertung kann von sich aus vor keiner äußeren Grenze Halt machen. Akkumulation ist aus Gründen der Selbsterhaltung als endloser Prozess unverzichtbar. „Für den Wert, der an sich als Wert festhält, fällt schon deswegen Vermehrung mit Selbsterhaltung zusammen, und er erhält sich nur dadurch, dass er beständig über seine quantitative Schranke hinaustreibt“¹⁹.

Die in die Leere des Akkumulationsprozesses eingebundene Leere der kapitalistischen Zeit wird erfahrbar in der Wiederkehr des Gleichen, die ohne Zukunft ist und ohne Perspektive, aus dem Bannkreis des immer wieder Gleichen hinauszukommen. Dass immer wieder Neues das Alte verdrängt, neue Produkte, Marken, Moden und Trends sich ablösen, widerspricht dem nur scheinbar. Entscheidend ist, „dass das Gesicht der Welt gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert, dass das Neueste in allen Stücken immer das Nämliche ist“²⁰. Auch das Neue in seinem permanenten Wechsel kann die Leere nicht überspielen. Es verschafft keine Befriedigung und Beruhigung, sondern produziert jene Langeweile, die Ausdruck der Leere ist, die doch durch ständig Neues gefüllt werden soll. Für die gelangweilten Kund*innen stehen heute auf den einschlägigen Event-, Esoterik- und Spiritualitätsmärkten entlastende und vertiefende Angebote zur Verfügung. Ihre Palette reicht von der Intensivierung von Glückserfahrung über spirituelle Tiefenerfahrung von Sinn bis hin zur Dauerunterhaltung durch Events²¹. Gesucht und angeboten wird immer mehr vom Gleichen im mythologischen Kreislauf der „Wiederkehr des Gleichen“.

¹⁷ José Antonio Zamora, Schuld – Schicksal – Mythos, in: Kuno Füssel / Michael Ramming (Hg.), Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung, Münster 2021, 255–275, 266ff.

¹⁸ José Antonio Zamora, Gedanken zur Gottes- und Zeitfrage, in: Philipp Geitzhaus und Michael Ramming (Hg.), Gott in Zeit. Zur Kritik der postpolitischen Theologie, Münster 2018, 215.

¹⁹ Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, MEW Band 42, Berlin 1983, 196.

²⁰ Walter Benjamin, Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften Band V 2, Frankfurt am Main 2015, 676.

²¹ Herbert Böttcher, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022, 73ff.

4. Grenzen für die „Wiederkehr des Gleichen“

Die „Wiederkehr des Gleichen“, die Ausdruck des kapitalistischen Mythos ist, aber stößt auf Grenzen. Es sind die Grenzen, die dem Kapitalismus innewohnen. Sie werden erkennbar in der logischen und historischen Schranke, auf die die scheinbar unendliche Vermehrung des Kapitals um seiner selbst willen stößt. Bereits Marx hatte in seiner Rede vom Kapital als „prozessierendem Widerspruch“²² die logische Schranke im Blick. Sie äußert sich darin, dass Produzenten im Kapitalismus nur konkurrenzfähig sind, wenn sie auf dem höchsten technologischen Stand produzieren und Arbeit durch Technologie ersetzen. So aber verdrängen sie die Arbeit als Quelle von Wert und Mehrwert. Mit der in den 1970er Jahren einsetzenden mikroelektronischen Revolution verschwindet mehr Arbeit als durch Ausweitung der Produktion, Kostensenkungen, Verbilligung der Waren und Ausweitung der Märkte kompensiert werden kann. Hier stößt die innere logische Schranke des Kapitals auf historische Schranken und der Kapitalismus auf Grenzen, die er nicht mehr überwinden kann. Da die Produktion von Waren und die abgespaltenen inferioreren reproduktiven Tätigkeiten zwei Seiten derselben kapitalistischen Medaille sind²³, betrifft die Krise Produktion und Reproduktion, Arbeit und die vor allem Frauen zugewiesenen Tätigkeiten in der „Hausarbeit“. Frauen werden in der Krise des auf seine Grenzen stoßenden Kapitalismus zu „Managerinnen“ eines elenden Überlebens. Die historische Grenze wird zudem in den ökologischen Krisen erkennbar. Der dem Kapitalismus inhärente Zwang zum Wachstum stößt auf begrenzte Ressourcen und zerstört die Grundlagen des Lebens. Die logische und historische Schranke auf die der irrationale und abstrakten Selbstzweck der scheinbar grenzenlosen Verwertung von Kapital stößt, auf die auch der kapitalistische Kult stößt, wird erkennbar in all den gesellschaftlichen Krisen – vom Zerfall von Staaten an der Peripherie und den dort eskalierenden Exzessen von Gewalt und Natur-Zerstörung, über Flucht und Migration bis hin zur inzwischen auch in den sog. reichen Ländern angekommenen Zusammenbrüchen in der Infrastruktur sowie der Verarmung großer Teile der Bevölkerung und dem Selbstoptimierungsstress derer, die in Eigenverantwortung und Selbstverwirklichung ihr Humankapital zur Verwertung anbieten und sich dafür fit halten müssen.

Der Fluss einer homogenen und leeren Zeit, den Benjamin mit dem Fortschritt in Verbindung bringt, ist letztlich die Leere, die mit dem der Kapitalvermehrung verbunden ist. Sie ist inhaltsleer, weil sie nicht auf Qualitäten, also auf Inhalte, sondern auf Quantität, also abstrakt auf Vermehrung ausgerichtet ist. Die Gegenstände der Welt werden nicht in ihrer eigenen Qualität, anerkannt, sondern lediglich als Material für die Kapitalverwertung. Mit der immanent nicht mehr zu überwindenden Krise der Verwertung läuft der abstrakte und irrationale Selbstzweck, Kapital/Geld um seiner selbst willen zu vermehren, ins Leere. Sein Vernichtungspotential sieht Robert Kurz in der Unmöglichkeit, den „Widerspruch zwischen metaphysischer Leere und

²² Marx (Anm. 19), 600ff.

²³ Vgl. Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals. Bad Honnef 2011



Smog in Kairo

‚Darstellungszwang‘ des Werts in der sinnlichen Welt zu lösen“²⁴. Alles Sinnliche hat keinen Eigenwert, sondern ist nur Material für den Verwertungsprozess und fällt darin dem Darstellungszwang des Werts zum Opfer. „Daraus entsteht ein doppeltes Potential der Vernichtung: ein ›gewöhnliches‹, gewissermaßen alltägliches, wie es sich schon immer aus dem Reproduktionsprozess des Kapitals ergibt, und ein gewissermaßen finales, wenn der Entäußerungsprozess an absolute Grenzen stößt“²⁵.

Die Naturalisierung der Geschichte, die Benjamin in der Selektion der Starken von den Schwachen, sah, nimmt, je mehr die Krise voranschreitet, vernichtende Züge an wie sich an den mit der Krise einhergehenden Prozessen der Barbarisierung erkennen lässt. Ausgefochten wird eine Selbstbehauptung um jeden Preis. Gekämpft wird auf Leben und Tod. Aber es geht um nichts mehr. Es kann um nichts mehr gehen, weil der kapitalistische Kampf um Selbstbehauptung ins Leere läuft.

Was sich im Krieg in der Ukraine abspielt, zeigt sich, wenn er im Zusammenhang der zerfallenden „Weltordnung“ gesehen wird. Die Prozesse des Zerfalls, die sich bisher vor allem an den Peripherien zeigten, werden zu Prozessen, von denen auch

²⁴ Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperiums im Zeitalter der Globalisierung, Springer 2021, 69.

²⁵ Ebd., 70.

die bisherigen Ordnungsmächte betroffen sind. Ihr Kampf um Selbstbehauptung scheitert daran, dass sich kein neue Akkumulationsregime als Grundlage für eine neue globale Hegemonie herauskristallisieren kann. So läuft auch die westliche Phrasologie von Menschenrechten, Freiheit und Demokratie ins Leere. Sie erweist sich als Mythos, der die Mythologie des kapitalistischen Selbstzwecks in einer global sich zuspitzenden Krise verzweifelt zu legitimieren sucht.

In seinem Fragment „Kapitalismus als Religion“²⁶ hatte Benjamin den Kapitalismus als einen permanenten Kult beschrieben, der nicht einmal mehr eine Unterbrechung der Wochentage durch Festtage kennt. Die Grenze dieses Kultus ist der Kreislauf der Verschuldung, der keine Entsühnung finden kann, also keinen rettenden Ausweg mehr eröffnen kann. Benjamin weiß um die „dämonische Zweideutigkeit“²⁷ des Begriffs Schuld als ökonomischer Verschuldung und moralischer Schuld. Im „Kapitalismus als Religion“ gibt es auch keinen moralischen Ausweg. Moralisches Handeln kann die vom Wertgesetz, also vom Gesetz der Vermehrung von Kapital als Selbstzweck gesetzten Grenzen nicht überspringen. In diese doppelte Verschuldung ist auch Gott einbezogen. Er ist nicht tot, wie Nietzsche proklamiert hatte, sondern in die doppelten Prozesse der Verschuldung und darin „ins Menschenschicksal“²⁸ einbezogen. „Gottes Transzendenz ist gefallen“²⁹, betont Benjamin. Sie ist hineingefallen in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse. Mit Marx gesprochen: Gott ist zum immanenten Fetisch der Verhältnisse und Ausdruck von deren Fetischisierung geworden. Darin wird die Geschichte, die zur Natur und darin zum Mythos geworden ist, zu einem zerstörerischen Schicksalszusammenhangs, in den auch Gott, d.h. die fetischisierten Verhältnisse einbezogen sind. In der Sprache der Philosophie: Metaphysik übersteigt nicht die Verhältnisse. Diese werden vielmehr selbst zur Metaphysik, zur „Realmetaphysik“ (Robert Kurz) und deren Krise. Aus dieser Geschlossenheit gibt es immanent, d.h. in der Logik des Kapitalismus, also im Rahmen der ihn grundlegenden Kategorien von Wert und Abspaltung, Ökonomie und Politik, Markt und Staat etc. keinen rettenden Ausweg, sondern nur die gegenwärtige Katastrophe und ihr Voranschreiten ins Leere, ins Nichts der Vernichtung. Die Religion des Kapitalismus ist „nicht mehr Reform des Seins, sondern dessen Zertrümmerung ... Ausweitung der Verzweiflung zum religiösen Weltzustand“³⁰. Obwohl sie die Katastrophe „ist“ und bis zum bitteren Ende in Katastrophen fortschreiten wird, „liegt im Wesen dieser religiösen Bewegung, die der Kapitalismus ist, das Aushalten bis ans Ende, bis in die endliche völlige Verschuldung Gottes, den erreichten Weltzustand der Verzweiflung auf die gerade noch gehofft wird“³¹.

Auch auf dem Weg in die Vernichtung wird im Rahmen der kapitalistischen Mythologie weiter geträumt und Träume, die zu erlahmen drohen, neu entfacht und

²⁶ Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: ders., Fragmente. Autobiographische Schriften. Gesammelte Schriften Band VI, 100–103.

²⁷ Ebd., 102.

²⁸ Ebd., 101.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

darin die Bereitschaft gestärkt, heldenhafte Größe nicht nur in der Vernichtung derer zu sehen, die stellvertretend auf den Schlachtfeldern vernichtet werden, sondern am Ende auch in der Bereitschaft zur Selbst- und Weltvernichtung. Vorstellbar scheint eher das Ende der Welt als das Ende des Kapitalismus (nach Frederic Jameson).

5. Der gegenwärtige Augenblick der Gefahr: Weltvernichtung und Selbstvernichtung

Die Brisanz im gegenwärtigen „Augenblick der Gefahr“ dürfte im Ineinandergreifen der Selbstverlorenheit und des »Weltzustandes der Verzweiflung« liegen. Diese Konstellation ist das aktuelle Ergebnis des ausweglosen Kreislaufs von Schuld und Verschuldung, das Stadium, das „die endliche völlige Verschuldung Gottes“³² in der Immanenz des Fetischzusammenhangs erreicht hat.

Die bisherigen seit den 1990er Jahren geführten Weltordnungskriege waren eine illusionäre Antwort auf das zerfallende „territoriale System der Souveränität, das sich unter den Augen und unfreiwilliger Mithilfe der demokratisch-kapitalistischen Apparate aufzulösen beginnt“³³. Mit dem Krieg Russlands gegen die Ukraine wird die Auseinandersetzung um die zerfallende Weltordnung zwischen „Blöcken“ ausgetragen, die über Atomwaffen verfügen, deren Souveränität zugleich von den Zerfallsprozessen der Warenproduktion ausgehöhlt wird. In den USA nähern sich die sozio-ökonomischen Zerfallsprozesse denen Russlands an. Dies ist auch ein Grund dafür, dass sie ihre Rolle als Weltpolizist nicht mehr wie einst ausfüllen können. Russland scheint nun auch militärisch mit dem Rücken zur Wand zu stehen³⁴. Die erhofften schnellen Erfolge der „militärischen Spezialoperation“ sind jedenfalls ausgeblieben. Die NATO, die sich von der Schwächung Russlands geopolitische Vorteile erhofft, treibt Russland und sich selbst in eine Situation, aus der selbst vorübergehend entlastende Auswege nur schwer vorstellbar sind. Die Wirtschaftssanktionen schlagen gegen den Westen zurück: unterbrochene Lieferketten, inflationär steigende Preise, stagnierende Wirtschaft – sprich Stagflation. Längerfristig dürfte kaum zu verbergen sein, dass Krieg und Kriegsfolgen mit der kapitalistischen Systemkrise verbunden sind. Ihre Aporie ist ja darin erkennbar, dass die notwendige Geldzufuhr für die Krisenwirtschaft gedrosselt wird, um die Inflation zu bekämpfen oder mit weiterer Geldzufuhr die Inflation zu befeuern. Am Ende kommen die vertrauten Kompensationsmechanismen: Globalisierung, Zufuhr von „Geld ohne Wert“ (Robert Kurz), staatliche Rettungspakete usw. Es gibt kein neues Akkumulationsregime, auf dessen Grundlage sich eine neue Hegemonie herauskristallisieren könnte. Der Verwertungsprozess läuft immer signifikanter ins Leere. Genau das wiederum lässt die von der Wertverwertung abhängige staatliche Souveränität ins Leere laufen und die Staaten im Zerfall zu irrationalen Monstern mutieren. Als umso gefährlicher erweist sich die

³² Ebd.

³³ Kurz (Anm. 24), 414.

³⁴ Vgl. Tomasz Konicz, Mehrfachkrise statt Hegemonie. Warum die staatsmonopolistische Hegemonialmacht nicht dazu in der Lage sein wird, die USA als Hegemonialmacht zu beerben, in: Netz-Telegramm. Informationen des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Koblenz Oktober 2022, 1–7.

Eskalationsspirale, in die sich die Kontrahenten manövrieren. Mit der Annexion ukrainischer Gebiete durch Russland wird dieses Gebiet zu einem Territorium, für das die russische Militärdoktrin den Einsatz von Atomwaffen als Landesverteidigung auch gegen konventionelle Streitkräfte vorsieht³⁵. Putin steht machtpolitisch unter Druck und muss Gewinne vorweisen, während die westlichen Regierungen den Druck auf Putin befeuern, um Russland als Konkurrenten in die Knie zu zwingen, dabei aber selber infolge der Krisen unter Druck stehen.

Zugleich werden die in ihrer Vereinzelung halt- und orientierungslosen Individuen in die Leere der Selbstverlorenheit „abgeschoben“. Die „Selbstbezüglichkeit der leeren metaphysischen Form“³⁶ bleibt den Subjekten nicht äußerlich; denn die Subjektform ist in diese Selbstbezüglichkeit der leeren metaphysischen Form eingebunden. In dieser Subjektform haben die Individuen die Krisenprozesse, den sie ausgesetzt sind, zu verarbeiten. Obwohl die zu verarbeitenden Probleme sich auf der Mikroebene des Lebens und Handelns der Individuen darstellen, bleibt die Makroebene geopolitischer Konstellation und Strategien davon nicht unberührt. Sie werden von Individuen wahrgenommen und bewertend eingeordnet, die in die zerfallende Subjektform gebannt sind. Die Versuche, das leere Selbst identitär bis zur Selbstvernichtung zu verteidigen, dürfte eine Brücke sein, über die die Verteidigung der westlichen Freiheit und die Bereitschaft, dafür angesichts der Ausweglosigkeit auch den Preis der Weltvernichtung in Kauf zu nehmen, Plausibilität gewinnt. Die „Größe“ der westlichen Welt zeigte sich dann in der Bereitschaft, dafür alles Leben hinzugeben.

Nicht zur Kenntnis genommen wird, dass die den „Weltzustand“ objektiv prägende Leere der Grund der „Verzweiflung“ ist und auf „Zertrümmerung“ hintreibt. Dabei kann es zu gefährlichen Überschneidungen von Erfahrungen auf individueller und globaler Ebene kommen. Auf der individuellen Ebene kann es zur Abwehr der Erfahrungen von Ohnmacht und Kränkung durch die Halluzination von Größe und Macht auch in der Selbstvernichtung kommen. Auf der globalen Ebene droht die Gefahr, dass die Ausweglosigkeit der nun auch einbrechenden geopolitischen Konstellationen in einem Weltzustand der Verzweiflung notfalls in Gestalt der Selbst- und Weltvernichtung abgewehrt werden, die als Ausdruck der Treue zur westlichen Freiheit und der „Majestät“ (Gustav Gundlach) ihrer Realmetaphysik erscheint.

Als letzte Verheißung selbstwirksamer Größe lauert als letzter Ausweg die mit der Vernichtung anderer verbundene Selbstvernichtung, wie sie sich analog auf der Ebene des Handelns von Individuen in Amokläufen zeigt. Sie bietet sich an als die Möglichkeit, in der Vernichtung Größe zu zeigen und Macht zu demonstrieren. Auch auf der gesellschaftlichen Ebene rückt ein Amoklauf in Reichweite. Es rückt das näher, was Kurz angedeutet hat, als er schrieb: „Der Begriff des demokratischen Amoklaufs ist nun durchaus buchstäblich zu nehmen auf der Ebene der militärischen Aktion. ... Je unhaltbarer und gefährlicher die Weltsituation wird, desto mehr tritt der militäri-

³⁵ Tomasz Konicz, Gefangen in der Eskalationsspirale – Die Gefahr eines Atomkriegs ist so groß wie seit Ende des Kalten Krieges nicht mehr, exit-online.org, zuerst in: Analyse & Kritik Nr. 686.

³⁶ Kurz (Anm. 24), 69.

sche Aspekt in den Vordergrund und desto weniger wird die Hemmschwelle, Hightech-Gewalt in großem Maßstab einzusetzen, ohne lange zu fragen“³⁷. Die „ungefüge Welt“ und „die Unbegreifbarkeit der Probleme“ können eine „diffuse Vernichtungswut“ mobilisieren³⁸. Sie könnte die Bereitschaft vorantreiben, auch die atomare Vernichtung hinzunehmen und sie damit denk- und machbar werden zu lassen.

Die sich kriegerisch bzw. in gefährlichen Konstellationen in Blöcken gegenüberstehenden Nationalstaaten sind Teile des wahnsinnigen kapitalistischen Fetischsystems, das an die Grenzen seiner Reproduktionsfähigkeit stößt und in dessen Rahmen es kein friedliches Zusammenleben von Menschen geben kann. In der Abwehr der erfahrenen Leere und Ohnmacht könnte ein letzter Ausweg darin gesucht werden, die eigene Größe in atomarer Vernichtung als letztem Ausdruck machtvoller Selbstsetzung zu suchen, um damit kränkende Ohnmacht abzuwehren. „In der Welt des vollendeten Kapitalismus ist nur der offene Wahnsinn realistisch. Unter diesen Bedingungen nimmt der sogenannte Pragmatismus zwangsläufig selber eschatologische Züge an“³⁹.

6. Die Frage nach Rettendem: Unterbrechung und Dialektik im Stillstand

Benjamin rückt im „Augenblick der Gefahr“ des immer näher kommenden Faschismus, der ihn zur Flucht trieb, das, was er in der Gegenwart erfährt, als negatives Ende der Fortschrittsgeschichte buchstäblich auf den Leib. Die Zeit, die noch bleibt, wird kurz. Sie drängt. Das macht die Frage nach Rettung umso bedrängender. In diesem „Augenblick der Gefahr“ konzentriert Benjamin seine Frage auf das, was retten könnte aus dem katastrophischen Fluss leerer, homogener Zeit im Kontinuum eines Fortschritts, der selbst inhaltsleer und ziellos ist.

Rettung kommt in den Blick, wenn der leere und homogene Fluss der Zeit unterbrochen und das „Kontinuum der Geschichte“⁴⁰ aufgesprengt werden kann. Sie hängt an der Weigerung zu vergessen und außer Acht zu lassen, worüber die leere Zeit hinweg gewalzt ist, nicht zuletzt die „Namen von Generationen Geschlagener“⁴¹. Unterbrochen und aufgesprengt werden soll „die Katastrophe als das Kontinuum der Geschichte“⁴². Sie geschieht Jetzt, denn, dass es so weitergeht „ist die Katastrophe“⁴³, wie Benjamin betont, und zugleich rast das „Weiter so!“ auf einen Abgrund zu, der in seiner Leere alles zu vernichten droht. In der Katastrophe, die jetzt geschieht, im Augenblick der Gefahr, der jetzt erkennbar wird, in der Jetzt-Zeit blitzt Rettung als Unterbrechung auf. Sie die Zeit, in der die Vergangenheit in eine Konstellation mit der Gegenwart tritt und sie lesbar, d.h. erkennbar macht. Diese

³⁷ Ebd., 429.

³⁸ Ebd.

³⁹ Robert Kurz, Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert, herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt am Main 2001, 395.

⁴⁰ Benjamin (Anm. 1), 701.

⁴¹ Ebd., 700.

⁴² Benjamin (Anm. 13), 1244.

⁴³ Benjamin (Anm. 4), 592.

Konstellation bereitet nicht einem sanften Übergang, einer sanften Transformation in etwas neues den Weg, sondern entlädt sich in einem „Chock“⁴⁴, in einer schockierenden Unterbrechung.

Das, was diese schockierende Unterbrechung ermöglicht, ist das „dialektische Bild“. Es „ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt“⁴⁵. Im Fluss der Zeit ist die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit „eine rein zeitliche“⁴⁶. In der Jetztzeit ist die Beziehung des Gewesenen zur Gegenwart eine dialektische. Die Vergangenheit tritt zur Gegenwart in eine kritische Beziehung, insofern das „dialektische Bild“ „im höchsten Grade den Stempel des kritischen gefährlichen Elements“⁴⁷ trägt. Das „Gewesene kann zum dialektischen Umschlag, zum Einfall erwachten Bewusstseins werden“⁴⁸.

Das Erwachen ist ein Erwachen aus Schlaf und Traum. Trotz der drohenden Gefahr des Faschismus befindet sich die Moderne in einem Traumschlaf. Er war mit dem Kapitalismus als eine „Naturerscheinung“ über Europa gekommen „und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte“⁴⁹. Den Tiefschlaf beförderte der Historismus mit seinem Versuch, die Geschichte so zu rekonstruieren, „wie sie einmal war“⁵⁰. Er „begnügt sich damit, einen Kausalnexus von verschiedenen Elementen der Geschichte zu etablieren“ und sie als „die Abfolge von Begebenheiten durch die Finger laufen zu lassen wie einen Rosenkranz“⁵¹. In der historistischen Konstruktion der Geschichte sieht Benjamin eine „Konstruktion unter vollständiger Eliminierung der Theorie“⁵². Solche „Konkretion löscht das Denken, die Abstraktion entzündet es“⁵³. So ist das Bestreben die Geschichte zu zeigen, „wie sie denn wirklich gewesen ist‘ ... das stärkste Narkotikum des 19ten Jahrhunderts“⁵⁴. Benjamin geht es darum, mit einer Sichtweise zu brechen, in der die Vergangenheit als abgeschlossen gilt. Das „dialektische Bild“ lässt aus dem Traum erwachen und fördert „Noch-nicht-bewusstes-Wissen vom Gewesenen“ zu Tage. „Gewesenes“ ist „in der Traumerinnerung durchzumachen!“⁵⁵. Damit sind „Erinnerung und Erwachen aufs engste verwandt, Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wende des Eingedenkens“⁵⁶.

Das „dialektische Bild“ bringt den leeren Fluss der Zeit durch den „Chock“, den es auslöst zum Stillstand. Seine Dialektik ist „Dialektik im Stillstand“. Im „Chock“, in dem die historische Dynamik zum Stillstand kommt, kristallisiert sich das Bild

⁴⁴ Benjamin (Anm. 1), 703.

⁴⁵ Benjamin (Anm. 4), 578.

⁴⁶ Ebd., 578.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 491.

⁴⁹ Ebd., 494.

⁵⁰ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Gesammelte Schriften Band V 2, Frankfurt am Main 2015, 1933.

⁵¹ Benjamin (Anm. 1), 704.

⁵² Benjamin (Anm. 50), 1033.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Benjamin (Anm. 4), 491.

⁵⁶ Ebd.

„als Monade“⁵⁷. Wenn der Fluss des Geschehens zum Stillstand kommt, lässt sich das „Einzelmoment“ als „Kristall des Totalgeschehens ... entdecken“⁵⁸. Der Stillstand ist ein „Stillstellen der Gedanken“, ... eine „Zäsur in der Denkbewegung“. Sie ist „da zu suchen, wo die Spannung zwischen den dialektischen Gegensätzen am größten ist“⁵⁹. Es blitzt auf „im Augenblick der Gefahr“⁶⁰, die sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern⁶¹ droht, und „huscht vorbei“⁶². Es zielt auf den Umschlag des Traumschlafs in Erwachen und rettende Erinnerung, auf „Rettung der Geschichte in allem, was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Anfang an hat“⁶³.

Als aufblitzendes und vorbei huschendes Bild stellt sich das „dialektische Bild“ in gewisser Weise willkürlich ein. Es bedarf aber der Deutung. Der Dialektiker „kann die Geschichte nicht anderes „denn als eine Gefahrenkonstellation betrachten ...“, die er denkend ihrer Entwicklung folgend, abzuwehren jederzeit auf dem Sprunge ist“⁶⁴. Im Anknüpfen an Traum und Konstellationen des Erwachens sucht Benjamin, die Verbindung zur Psychoanalyse, um Wahn und „‚Mythologie‘ in den Geschichtsraum“⁶⁵ aufzulösen. Deshalb setzt er sich von Jungs Tiefenpsychologie ab, die nicht auf die Geschichte reflektiert, sondern ihre Zuflucht sucht bei Urbildern und Archetypen, die nichts sprengen, sondern kompatibel sind mit dem „Zeitgeist“⁶⁶.

„Dialektik im Stillstand“ geschieht im „Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampf um die unterdrückte Vergangenheit“⁶⁷. Um diesen Kampf zu führen „ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine schwache messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.“⁶⁸ Das führt ihn an die Seite der Theologie, „die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“⁶⁹. Mit ihr verbindet ihn die Frage nach Erlösung, denn: „Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf Erlösung verwiesen wird ...“⁷⁰: eben jene „schwache messianische Kraft“. Sie ist auf eine Erlösung ausgerichtet, in der „erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf“⁷¹ zufällt und ihr in jedem Augenblick gegenwärtig ist. In der Gegenwart artikuliert sie sich als Unterbrechung, als Bruch, als Aufsprengen des Kontinuums des katastrophischen Laufs der Zeit.

⁵⁷ Benjamin (Anm. 1), 703.

⁵⁸ Benjamin (Anm. 4), 575.

⁵⁹ Ebd., 595.

⁶⁰ Benjamin (Anm. 1), 695.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 1, Frankfurt am Main 2015, 343.

⁶⁴ Benjamin (Anm. 4), 587.

⁶⁵ Ebd., 571.

⁶⁶ Ebd., 590.

⁶⁷ Benjamin (Anm. 1), 703.

⁶⁸ Ebd., 694.

⁶⁹ Ebd., 693.

⁷⁰ Ebd., 694.

⁷¹ Ebd.

7. Die Frage nach Rettendem in der Krise des Kapitalismus als dem gegenwärtigen „Augenblick der Gefahr“

Unsere „Jetztzeit“, also der „Zeitkern“, der heute in eine Konstellation zur Lektüre der Texte von Walter Benjamin tritt, ist die Krise des Kapitalismus. In ihr findet die Katastrophe statt, die ja nach Benjamin darin besteht, dass alles so weitergeht. Diese Katastrophe birgt nicht nur das „Ende des Kapitalismus“ in sich, sondern darin zugleich die Tendenz zur Welt- und Selbstvernichtung. Das Potential für die „Reform des (kapitalistischen) Seins“⁷² ist erschöpft. Die Ausweglosigkeit der kapitalistischen Konstitution läuft auf die „Zertrümmerung“ von dessen Sein hinaus und mit ihm auf die Zertrümmerung des Zusammenlebens der Menschen und der Schöpfung als Grundlage allen Lebens. Mit dem Krieg in der Ukraine, in der die Weltsituation kristallartig transparent wird, hat sich die Situation noch einmal dramatisch verschärft.

„Gottes Transzendenz ist gefallen. Aber er ist nicht tot“⁷³; dies hatte Benjamin in seinem Fragment „Kapitalismus als Religion“ notiert. Das ist gegen Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“ gesagt, in der auch noch vollmundig behauptet wird „Wir haben ihn getötet!“⁷⁴. Benjamin hält dagegen: Er ist zum Gott der kapitalistischen Religion geworden, steht ihr aber nicht transzendent gegenüber, sondern ist ihr immanent. So wird Gott zum „Inbegriff“ der kapitalistischen Fetschverhältnisse und ihrer „Realmetaphysik“. Zu dem Fall Gottes in die Fetschverhältnisse gehört, dass er „verheimlicht werden muss“ und „erst im Zenith seiner Verschuldung angesprochen werden darf“⁷⁵. In der auf Vernichtung treibenden ökonomischen Verschuldung wie in der moralischen Schuld, die ich in der Ausweglosigkeit des Handelns in der Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse zeigt, wird ihr Fetschcharakter offensichtlich. Sie sind dem abstrakten und tödlichen Selbstzweck der Vermehrung von Kapital um seiner selbst willen unterworfen. Sie häuft ökonomisch wie moralisch Schulden auf Schulden, Schuld auf Schuld. „Wer so handelt, verdient den Tod“, ließe sich mit Paulus sagen (Röm 1,32). Es ist der Tod, der zur Herrschaft kommt – so hatte Paulus im Blick auf die römische Herrschaft formuliert –, wenn „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen ... darstellen“ (Röm 1,23), also Gott in die Immanenz der Herrschaftsverhältnisse fällt und diese fettschisiert.

Das „dialektische Bild“, das inmitten der sich zuspitzenden Krise des Kapitalismus vorbeihuscht⁷⁶, lässt das aufblitzen, worüber der Kapitalismus hinweg gewalzt ist und was in seiner Geschichte untergegangen ist, vor allem die Opfer des kapitalistischen Triumphzugs des Fortschritts. Dies könnte erkennbar werden, wenn das Bild angehalten würde und der Fluss des Denkens im Rahmen einer inhaltsleeren und gleichförmig dahingehenden Zeit eines inhaltsleeren und uniformierenden Kapitalismus schockartig unterbrochen würde. „Dialektik im Stillstand“ ermöglichte es „Dia-

⁷² Benjamin (Anm. 26), 101.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, in: Werke in Zwei Bänden, Essen o.J., 263–313, 283.

⁷⁵ Benjamin (Anm. 26), 101.

⁷⁶ Benjamin (Anm. 1) 695

lektikern der Geschichte“, die Gefahrenkonstellation zu „betrachten“, „denkend ihrer Entwicklung zu folgen und „jederzeit auf dem Sprunge“ sie „abzuwenden“⁷⁷.

Die „Zäsur in der Denkbewegung“⁷⁸ impliziert die Zäsur, die es unmöglich macht, Auswege aus der Krise in den Kategorien der kapitalistischen Konstellation zu denken. Dennoch hat es Versuche gegeben den Bruch, der mit dieser Zäsur verbunden ist, zu entschärfen. Bei Agamben wird daraus, die „Zeit, die bleibt“. Sie ist die Zeit für eine Lebensweise im Modus des „Als ob nicht“⁷⁹. Mit der Formel „Als ob nicht“ greift er eine Formulierung des Paulus auf. Weil die Zeit kurz ist, solle „wer eine Frau hat, sich in Zukunft so verhalten, als habe er keine, ... wer kauft, als wäre er nicht Eigentümer, wer sich die Welt zunutze macht, als nutze er sie nicht“ (1 Kor 7,29f). Während Paulus auf die messianische Überwindung der römischen Herrschaft aus ist, wird bei Agamben ein Arrangement mit den herrschenden Verhältnissen daraus⁸⁰. In der christlichen Tradition gibt es die Figur des Ketechonten (wörtlich des Aufhalters oder des Aufhaltenden). Sie hat für Carl Schmitt eine wichtige Rolle im Rahmen seiner Legitimation faschistischer Herrschaft gespielt hat. Im Christentum wird mit dieser das für die herrschenden Verhältnisse bedrohliche Kommen des Messias aufgehalten. Diese Figur hat dazu beigetragen, dass die Kirche einen Weg gefunden hat, sich im römischen Reich einzurichten. Im heutigen säkularen Bereich spielt sie – wenn auch nicht explizit – eine Rolle bei den Versuchen, das Ende des Kapitalismus durch illusionäre Strategien wie sie in politischem Lobbyismus bzw. in Kampagnen oder in der Suche nach Transformation zum Ausdruck kommen aufzuhalten, statt – um es in der Sprache biblischer Apokalyptik zu sagen – mit Herrschaftsverhältnissen zu brechen. Erst wenn kategorial mit der Konstitution des Kapitalismus gebrochen wird, gibt es jedoch eine Chance für jene „schwache messianische Kraft, ... an welche die Vergangenheit Anspruch hat“⁸¹. Im Bruch mit den kapitalistischen Verhältnissen käme es darauf an „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat nicht aufgehört zu siegen“⁸².

⁷⁷ Benjamin (Anm. 4), 587.

⁷⁸ V 1, 595.

⁷⁹ Vgl. Agamben (Anm. 14).

⁸⁰ Vgl. dazu ausführlich: Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten? Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus. In exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Springe 2019, 86–181, 143ff.

⁸¹ Benjamin (Anm. 1), 694.

⁸² Ebd, 695.

Jetzt ist die Zeit – für Frieden!



Cornelia Hildebrand im Gespräch mit Gerhard Fuchs-Kittowski und Andreas Herr am Stand der Rosa Luxemburg Stiftung. Im Hintergrund die Bilder von Brian Stauffer

Ansprache des Friedensbeauftragten des Rates der EKD, Landesbischof Friedrich Kramer, an der Friedensdemonstration des DEKT am 10.06.2023

*Die Böses planen, haben Trug im Herzen;
aber die zum Frieden raten, haben Freude.
(Sprüche 12,20)*

Diese Ermutigung, liebe Freundinnen und Freunde des Friedens, lesen wir in den Sprüchen des Alten Testaments. Doch die, die heute zum Frieden raten, haben gerade wenig Freude: Europaweit erleben wir, dass Menschen hart angegangen und lächerlich gemacht werden, die nicht auf militärische Lösungen vertrauen, sondern Verhandlungen fordern, weil sie die unzähligen Toten und die Zerstörungen nicht hinnehmen wollen.

Daher freue ich mich als Friedensbeauftragter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr, dass Sie alle heute hier sind! Dass Sie gemeinsam mit den Friedensinitiativen aus Nürnberg und der Region die Stimme erheben und an den Frieden gemahnen!

Das war schon immer eine wichtige und herausfordernde Aufgabe. Intensive Friedensgebete und gewaltfreie Demonstrationen für gerechten Frieden können die Welt zum Guten verändern. Das kann ich persönlich bezeugen, denn das habe ich 1989 in

der friedlichen Revolution in der DDR hautnah miterlebt. Und das belegen noch viele andere Beispiele in der Geschichte, in Indien, in Finnland oder auf den Philippinen.

Heute, angesichts des russischen Angriffs auf die Ukraine, ist unser Ruf nach Frieden und Gerechtigkeit wieder besonders wichtig – aber auch besonders schwierig.

Der Krieg ist uns in Europa so nahegekommen, wie seit den 80er-Jahren nicht mehr: Nur etwa 1000 km von meinem Büro in Magdeburg entfernt, fallen Bomben auf ukrainische Städte und Dörfer. Offenbar weil die Menschen sich dort auf den Weg in Richtung Demokratie gemacht haben und sich mehr und mehr am Westen orientieren, führt die russische Regierung einen brutalen, völkerrechtswidrigen Krieg gegen sie – wie vorher schon in Tschetschenien, Georgien und auf der Krim. Immer mehr erweist diese Regierung sich als ein autoritäres Regime mit Großreich-Phantasien, das nicht nur die ukrainischen, sondern auch die eigenen Soldaten und Soldatinnen opfert und menschenverachtende Kriegsverbrechen zulässt.

Das ist klar zu verurteilen und macht Angst – den Menschen in der Ukraine, aber auch in ihren Nachbarländern und bei uns. Die Ukraine hat beschlossen, sich zivil und militärisch zu wehren und ruft weltweit nach Unterstützung. Das ist ihr gutes Recht. Und ich kann nachvollziehen, dass viele in ihrer Verzweiflung nach Waffen rufen, damit Russland nicht das Recht des Stärkeren gegen geltendes Völkerrecht durchsetzen kann. Diese Rufe sind auch aus der Evangelischen Kirche in Deutschland zu hören und scheinen der Mehrheit einzuleuchten. „Freiheit geht über den Frieden“, sagen sie. Ohne Freiheit gebe es keinen gerechten Frieden und alle, die das anders sähen, seien naiv oder hätten es sich zu bequem auf ihrem Sofa eingerichtet. Doch wie viele Todesopfer, Traumatisierungen und zerstörte Familien ist diese Freiheit wert?

Völlig einig sind wir uns hingegen darin, dass Waffen letztlich keinen Frieden schaffen. Denn auch diejenigen in der EKD, die Waffenlieferungen befürworten, wissen, dass man darüber hinaus Bedingungen schaffen muss, die der Ukraine und Russland zukünftig einen gerechten Friedensschluss ermöglichen.

Deshalb rufen wir heute – passend zum Motto des Evangelischen Kirchentags: „Jetzt ist die Zeit – für Frieden!“

Unser Aufruf macht klar, dass wir damit mindestens diese 5 Forderungen verbinden:

1. „Jetzt ist die Zeit für Waffenstillstand und Friedensverhandlungen!“

Diese Forderung bezieht sich auf alle gewaltsamen Konflikte, ob im Sudan, im Jemen, in Syrien oder in der Ukraine. Und sie richtet sich zuallererst an die Aggressoren, die ihre politischen Ziele mit Gewalt durchsetzen wollen. Wir bitten sie inständig, die Waffen niederzulegen. Denn auch sie können den Irrsinn des Krieges letztlich nicht kontrollieren und bringen Tod, Verwüstung und Schmach auch über ihr eigenes Volk, treiben es zu großen Teilen ins Exil.

Den Angegriffenen, denen Unfreiheit droht, können wir nicht vorschreiben, sich gewaltfrei zur Wehr zu setzen. Aber die vielen erfolgreichen Mittel zivilen Widerstands, die sie – gerade auch in der Ukraine – anwenden, sollten wir nicht geringerschätzen.

Wir müssen sie wahrnehmen, ihnen den größten Respekt zollen und von ihnen lernen.

Wenn wir Verhandlungen fordern, dann meinen wir damit keinen Diktatfrieden. Der schafft keinen nachhaltigen Frieden, das wissen wir aus unserer eigenen Geschichte. Verhandeln heißt natürlich immer, dass beide Seiten ihre Interessen und Bedenken auf den Tisch legen und einen Kompromiss suchen müssen. Aber da sind verschiedene Szenarien denkbar.

Und immerhin sind jetzt mit der Initiative des Papstes und vielleicht auch derjenigen Chinas ernstzunehmende Vermittler im Gespräch. Ich hoffe, dass sie so klug und findig sind, Angebote zu ersinnen, die Russlands Sicherheitsbedenken ausräumen und zugleich die territoriale Souveränität der Ukraine bewahren.

Übrigens nimmt auch der Umgang mit den Flüchtenden an den Außengrenzen der EU immer mehr Züge eines hochgerüsteten Abwehrkampfes an.

Wir fordern die Mächtigen der Welt dazu auf, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um das hunderttausendfache Sterben in Kriegen und an den Außengrenzen Europas endlich zu stoppen. „Nicht die Waffen werden am Ende Frieden bringen, sondern (...) die Fähigkeit zu guten Gesprächen, zu guter Kommunikation.“ Das sagt mein katholischer Bruder, Kardinal Reinhard Marx, und dem schließe ich mich an.

2. „Jetzt ist die Zeit, die Rüstungsspirale und atomare Bedrohung zu stoppen!“

Es wäre wichtig gewesen, den G7-Gipfel zu nutzen, um neue nukleare Abrüstungsverhandlungen anzustoßen. Das zeigen die russischen Pläne für die Stationierung von Atomwaffen in Belarus. Das zeigen aber auch die Planspiele amerikanischer Regierungsberater wie John Bolton oder Elbridge Colby. Seit Jahren fordern sie eine nukleare Nachrüstung, damit begrenzte Atomkriege möglich werden.¹

Stattdessen haben die Regierungschefs auf dem G7-Gipfel beschlossen, Kampfjets an die Ukraine zu liefern. Das erhöht die Gefahr einer weiteren Eskalation bis hin



Bischof Kramer als Besucher auf unserem Stand

¹ <https://www1.wdr.de/daserste/monitor/videos/video-hochruesten-um-jeden-preis-die-neuen-nuklearen-plaene-der-usa-100.html>

zum Einsatz atomarer Waffen durch Russland. Keinesfalls wird das den Ausstieg Russlands aus den Abrüstungsverträgen verhindern, was dringend geboten wäre.

Wo Waffen in großen Mengen vorhanden sind, wächst die Wahrscheinlichkeit, dass sie eingesetzt werden. Das gilt genauso für den privaten wie für den öffentlichen Bereich, wie wir an den unzähligen shootings in den USA und den jüngsten Unruhen in Serbien sehen können.

Wir appellieren an unsere Politikerinnen und Politiker, dass sie sich mit aller Macht für die Wiederaufnahme von Abrüstungsverhandlungen einsetzen und Deutschland endlich auch den Atomwaffenverbotsvertrag unterzeichnet.

3. „Jetzt ist die Zeit für Krisenprävention und zivile Konfliktbearbeitung!“

„Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor“ – Frieden ist nie ganz da, er ist immer ein Prozess, ein mehr oder weniger. Nur wenn wir alle in Zivilgesellschaft und Politik beständig am Frieden arbeiten, kann er werden. Dazu brauchen wir Friedensdienste mit qualifizierten Fachkräften, die in gewaltfreies Reden und Handeln einüben können, in Methoden der zivilen Konflikttransformation und der sozialen Verteidigung.

Gerade habe ich die Fraueninitiative für Frieden im Donbass kennengelernt, die mich tief beeindruckt. Hier sprechen Frauen über die Konfliktlinien hinweg seit 2016 regelmäßig miteinander, teilen ihre Erfahrungen und ihre Sicht auf den Krieg. Sie stammen aus der Ukraine, aus Russland, Deutschland und der Schweiz. Obwohl es unendlich schwer ist und das Projekt nach dem 24. Februar fast zu scheitern drohte, stellen sie sich nach wie vor den Berichten und Fragen der anderen. Sie sagen: „Wir sind vereint von dem Wunsch zu handeln, zu reflektieren, uns gegenseitig zu stärken, zu unterstützen und miteinander empathisch zu sein. Wir haben keine gemeinsame pazifistische Haltung. Aber wir glauben daran, dass wir mit unseren Erfahrungen und unserem Wissen zu einem zukünftigen, nachhaltigen Frieden beitragen können.“

Solche Projekte bewahren und schaffen Friedensmomente, die einen umfassenden Frieden vorbereiten. Doch sie sind immer auch finanziell gefährdet. Daher fordern wir, dass die zivile, gewaltfreie Konfliktbearbeitung als ernsthafte Alternative zu militärischen Maßnahmen mindestens so stark finanziert wird wie diese.

4. „Jetzt ist die Zeit, Sicherheit neu zu denken!“

Wir sind keineswegs naiv und wissen alle, dass es das Böse in der Welt gibt; dass Situationen eintreten, in denen Menschen oder ein ganzes Land vor einem Aggressor geschützt werden müssen.

Aber es ist ein Irrglaube, dass in diesen Fällen ein hochgerüsteter Abwehrkampf die Rettung bringt. Im Gegenteil: Der läuft immer Gefahr zu eskalieren. Krieg ist eine Bestie, die keiner kontrollieren kann. Das geben auch renommierte Militärexperten zu. Wir haben viele Beispiele vor Augen, in denen der Einsatz von Gewalt als Nothilfe gescheitert ist – zuletzt in Afghanistan und Mali. Naiv war auf jeden Fall unser Glaube, diese Länder mit militärischen Mitteln „befrieden“ zu können.

Deshalb sollte die Politik Konzepte wie das von „Sicherheit neu denken“ aufnehmen und weiterentwickeln. Es stellt die Friedenslogik ins Zentrum und propagiert die Idee einer Weltpolizei, die solche Situationen befrieden kann. In diese Richtung müssen wir weiterdenken, Phantasie entwickeln und Geld investieren. Solange wir nicht jede mögliche Anstrengung unternommen haben, gemeinsame Sicherheitskonzepte für ein friedliches Miteinander zu entwickeln, haben wir keine ethische Berechtigung, über andere Schritte nachzudenken.

5. „Jetzt ist die Zeit, unser Klima und unsere Umwelt zu schützen!“

Jeder Krieg zerstört massiv die Umwelt. Er hinterlässt verseuchte Böden, Meere und Flüsse. Verbrannte Wälder und verminten Landschaften sind von den Menschen lange nicht mehr nutzbar. Es braucht viele Jahrzehnte, wenn nicht Jahrhunderte, um diese Schäden zu heilen. Und wenn davon ein Land wie die Ukraine betroffen ist – eine Kornkammer Mitteleuropas – dann droht auch Menschen im globalen Süden Not und Hunger.

Damit sind wir wieder beim Ausgangsthema unserer Demonstration: Frieden und Klimagerechtigkeit hängen unmittelbar zusammen.

Denn auch für die Menschen des globalen Südens haben wir eine Verantwortung, auch sie müssen wir vor Elend und Not schützen. Zumal, weil wir durch unseren jahrzehntelangen massiven Rohstoff-Verbrauch und CO²-Ausstoß ihre Lebensgrundlage stark gefährdet haben. Wenn wir aber jetzt wegen des Ukrainekriegs in eine Kriegswirtschaft übergehen und alle Mittel in Waffen und Aufrüstung stecken, dann bleibt für die dringlichen Entwicklungs- und Umweltprojekte im globalen Süden zu wenig Geld übrig. Dann riskieren wir massive soziale Konflikte, dort und bei uns, weil sich die Fluchtursachen einmal mehr verschärfen.

All diese Forderungen rufen wir den Handlungsmächtigen zu und hoffen, dass sie unsere Stimme hören. Was aber können wir selbst als Christinnen und Christen tun?

- Wir leisten humanitäre Hilfe – die echte Nothilfe, unterstützen die Geflüchteten aus allen Krisengebieten der Welt und setzen uns für ihre Gleichbehandlung ein; ebenso für alle Kriegsdienstverweigerer und Deserteure, auch aus Russland, Belarus und der Ukraine.
- Wir beten regelmäßig und intensiv um Frieden, auch gemeinsam mit den Geflüchteten. Es gilt, ihr Leiden, ihre Ängste und Bedürfnisse wahrzunehmen und ihnen Raum und Stimme zu geben, aber auch Verhärtungen oder allzu nationalistischen Tönen entgegenzuwirken.
- Wir widerstehen dem schematischen Freund-Feind-Denken, erhalten Gesprächsfäden zu russischen Menschen und öffnen Räume des Dialogs und der Verständigung. Und üben uns selbst in gewaltlosem Reden und Tun.
- Wir entlarven selektive Wahrheiten, Fake News und Hate speech zwischen den Menschen und in den Medien.

Lasst uns das alles tun! Lasst uns – um es mit Dietrich Bonhoeffer zu sagen – „... beten und das Gerechte tun und auf Gottes Zeit warten“. Sie wird eine Zeit der Freude sein und sie wird kommen, daran glauben wir fest und darauf freuen wir uns!

Friedlich – ökologisch – sozial

Nachhaltige Sicherheitsstrategie für Deutschland

Von Bernhard Trautvetter

Vorwort

Die Bundesaußenministerin legte Mitte Juni 2023 eine von der Bundesregierung so benannte „Nationale Sicherheitsstrategie“ vor. Als Leitbegriffe wählte man: „Wehrhaft. Resilient. Nachhaltig.“ Diese Orientierungsgrundlage für den verwendeten Sicherheitsbegriff begründet das Papier mit diesen Worten: „Wir benötigen eine umfassend angelegte Herangehensweise, um dem Spektrum an Herausforderungen und Bedrohungen zu begegnen. Sicherheitspolitik ist mehr als die Summe aus Diplomatie und Militär; sie muss alle Stränge unserer Politik zusammenführen. Die Bundesregierung wird deshalb eine Politik der Integrierten Sicherheit verfolgen.“

Demgegenüber wird nur ein Sicherheitskonzept seinem Anspruch gerecht, das auf die Bewahrung der Lebensgrundlagen der Menschheit gerichtet ist. Auf diese Grundlage bezieht sich das hier vorgestellte friedensökologische Sicherheitskonzept als Vorschlag für das Zusammenwirken aller Kräfte, die sich für die Bewahrung der Natur auf der Erde engagieren.

Sicherheit als Ergebnis einer Politik des Friedens

In der durch ökologische, militärische, soziale und ökonomische Krisen existenziell gefährdeten Welt ist die oberste Priorität aller Politik darauf zu richten, die Menschheit vor der Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen und damit vor ihrer Vernichtung zu bewahren.

Die Meinungsmache in großen Teilen der Öffentlichkeit lenkt die Wahrnehmung und das Denken vieler Menschen mit einem selektiven Blick und mit doppelten Standards auf eine Bedrohungslage, die vorrangig oder gar nur von China und Russland ausgeht, um dem Nato-Ziel Nachdruck zu verleihen, mindestens 2 Prozent der gesamtwirtschaftlichen (!) Leistung eines jeden Mitgliedsstaates hochzuschrauben. Jetzt schon geben die Nato-Staaten im Minutentakt fast 2,5 Millionen US-Dollar für den Militärssektor aus. Damit verbunden ist eine Ressourcenvernichtung und eine Zerstörung des Sozialstaates, Einsparung auf Kosten der Gesundheit, der Bildung und der Infrastruktur und Umwelt fehlen. Keiner der vielen Kriege unserer Zeit rechtfertigt die Zerstörung der Erde durch Raubbau und Vergiftung. Die weltweit ca. 440 Atomreaktoren bedeuten ein nicht zu verantwortendes Sicherheitsrisiko. Die Vermeidung einer Havarie ist unter Kriegsbedingungen nicht zu garantieren. Das Primat von Diplomatie ist zentraler Eckpfeiler der Sicherheitskonzeption. Zur Diplomatie gehört in diesem Zusammenhang die Einhaltung internationaler Verträge und

des Völkerrechts, der UNO-Charta genauso wie des 2+4-Vertrages mit dem Gebot einer Friedensordnung, die die „Sicherheitsinteressen eines jeden“ berücksichtigt.

Viele kriegerisch ausgetragene Konflikte führen zu einer Destabilisierung, mit deren Folgen die Welt heute intensiv zu kämpfen hat.

Sicherheit als Ergebnis einer ökologischen Politik

Die Abwendung ökologischer Kipp-Punkte durch die Erderhitzung, die Verschmutzung immer weiterer Bereiche der Biosphäre, die Abnahme des globalen Waldbestandes und durch die atomare Bedrohung müssen alle Staaten Europas für die Erreichung der Millenniumsziele der UNO zusammenarbeiten und diese Kooperation weltweit anstreben zur Überwindung von Armut, Hunger, Ungleichheit, Artensterben und zur Entwicklung von Gesundheit, Geschlechtergleichheit, Bildung, Umweltschutz, Demokratie, Diversität, Rechtsstaat und zur Einhaltung der Menschenrechte im Rahmen des Friedensgebots der UNO-Charta und einer umfassenden Abrüstung atomarer und konventioneller Arsenale.

Daraus ergibt sich das Gebot unserer Epoche, eine weltweite Kooperation zur Bewältigung dieser Menschheitsaufgabe zu entwickeln, ehe die Probleme derartige Ausmaße angenommen haben, dass ihre Bewältigung menschliche Fähigkeiten übersteigt.

Die Verwirklichung der UNO-Nachhaltigkeitsziele zur Bedingung für das Überleben der Menschheit ist Eckpfeiler nachhaltiger Sicherheit. Es geht dabei um allseits gerechte Außenbeziehungen und um eine nachhaltige Entwicklung aller Regionen im Rahmen



Ostermarsch in München

einer globalen Kooperation statt der Konfrontation und Großmacht Konkurrenz, die die Welt an den Rand des Abgrunds gebracht hat. Das Konzept »Sicherheit neu denken« biete hier Anregungen. Dort heißt es, es gibt keine Alternative zu Dialog und Kooperation.

Für eine Friedensordnung gegenseitiger und damit gemeinsamer Sicherheit

Die umfassende Sicherheit aller Staaten Europas bedarf der Umsetzung der Beschlüsse der OSZE-Teilnehmerstaaten für eine internationale Gemeinschaft in Frieden, Freiheit, Wohlstand und Sicherheit. Dafür bedarf es einer Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, deren Mitgliedsstaaten und anderen internationalen Akteuren, um die kooperative Sicherheit zu entwickeln, ohne die es keine Zukunft geben kann.

Instrumente zur Sicherung der Vorherrschaft des Rechts sind dabei ebenso zu entwickeln, wie Mittel und Strukturen zur Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen. Regelmäßige Überprüfungsprozesse zur Bewertung der Erfolge und Misserfolge sowie zur Beratung über die Weiterentwicklung der Instrumente und Prozesse zur Etablierung einer nachhaltigen Sicherheit für das Leben der Menschen sind dabei unverzichtbar.

Es geht dabei auch um eine Begrenzung und Effektivierung der Ressourcennutzung, die Reduktion von Treibhausgasemissionen, den Abbau internationaler Spannungen, der von der Beendigung der Hoch- sowie Atomrüstung begleitet wird.

Entspannung internationaler Konflikte

Die internationalen Spannungen, die in der Vergangenheit immer wieder in kriegerischen Auseinandersetzungen gemündet haben und die die Gefahr eines nuklearen Infernos hervorrufen, sind im Rahmen des Völkerrechts und internationaler Verträge diplomatisch zu lösen. Der aktuell gefährlichste Spannungszustand, der zwischen den Atommächten China und USA, ist entsprechend im Rahmen des »Gemeinsamen Kommuniqués über den Aufbau diplomatischer Beziehungen« von 1979 zu bewältigen, der das Prinzip „Ein Staat, zwei Systeme“ beinhaltet.

Schlusswort

Unser Ziel ist es, auch zukünftigen Generationen eine sozial gerechte, nachhaltig vitale und auf der Einhaltung der Menschenrechte und der UNO-Charta aufbauende demokratische Zukunft aufzubauen, in der ein Gleichgewicht zwischen der Nutzung von Ressourcen der Erde und deren Nachwachsen gemeinsames Anliegen aller Menschen ist. Die Überwindung der Ausbeutung von Menschen und Natur zu überwinden ist seit jeher das Ziel der internationalen Friedensbewegung, wie es exemplarisch das Engagement gegen die Atomrüstung und die Warnung der IPPNW vor dem nuklearen Winter, den westliche Ärzte in Kooperation mit sowjetischen Mediziner vor 40 Jahren entdeckten, zeigt.

Über das pazifistische Erbe der Alten Kirche¹

„Schwerter zu Pflugscharen“

Von Franz Segbers

Im Jahr 1959 schenkte die Sowjetunion der UNO eine Bronzeskulptur, die das biblische Motiv Schwerter zu Pflugscharen umzuschmieden, bildlich-plastisch darstellt. Die Skulptur der Sowjetunion erinnert an die Jahrtausende alte Friedensverheißung in Micha 4,3 und in Jes 2,2–4, die Ernst Bloch „das Urmodell der pazifistischen Internationale“² nannte. Es besagt, dass Frieden nach dieser Verheißung nicht entstehen kann, wenn feindliche Lager aufrüsten, sondern erst dann, wenn Waffen in zivile Produkte konvertiert und zu „Pflugscharen“ werden und niemand mehr lernt, Krieg zu führen.

Von dieser Grundhaltung haben sich die Kirchen schon seit langem weit entfernt. Die Bergpredigt gilt heutzutage als lebensfremd oder naiv. Angesichts kriegerischer Gewalt, die vor keinen humanitären oder völkerrechtlichen Grenzen zurückschreckt, klingen biblische Weisungen wie jene „die andere Wange hinzuhalten“ (Mt 5,39) oder „dem Bösen nicht zu widerstehen“ (Mt 5,39) als Unterwerfung, feige gegenüber dem Unrecht oder gar als selbstmörderisch. Auf jeden Fall jedoch sind es allenfalls Weisungen für ein zwischenmenschliches Verhalten. „Mit der Bergpredigt kann man keine Politik machen!“ Bismarck soll das gesagt haben. Helmut Schmidt war auf jeden Fall dieser Meinung. Aber auch die Kirchen selbst trauen der biblischen Tradition nicht zu, politikauglich sein zu können. Politik hat es mit der Verantwortung für die Gestaltung der Welt zu tun. Wie konnte es nur dazu kommen, dass die Sowjetunion mitten im Kalten Krieg an die prophetische Friedensvision erinnerte, die Kirchen aber die biblische Botschaft von der Konversion der Waffen, damit Frieden entstehen kann, so gänzlich verdrängt haben? Eine Antwort auf die Ursachen für das Vergessen soll mit dem folgenden Beitrag gegeben werden.

1. Die Friedensethik Jesu und der Alten Kirche

Jesus erlebte die Pax Romana als einen auf unterdrückerischer Gewalt beruhenden Frieden. Die Schauplätze der Evangelien und der Apostelgeschichte sind das Imperium Romanum. Soldaten der Besatzungsmacht des Imperium Romanum treten in den Evangelien und in der Apostelgeschichte wiederholt auf.

1.1 Die Friedensethik Jesu

Die Jesusüberlieferung der Evangelien kennt keine Worte Jesu zu Fragen des Militärdienstes. Deshalb stellt sich die Frage, ob und wie in ethischen Fragen exegetisch ver-

¹ Der Beitrag basiert auf dem Artikel: Franz Segbers, „So hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffe weggenommen, als er Petrus entwaffnete.“ (Tertullian) Entwurf einer Friedensethik aus alt-katholischer Perspektive (im Erscheinen).

² Ernst Bloch, Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1967, 578.



antwortet argumentiert werden kann. Da das Matthäusevangelium wie kein anderes die Zerstörung Jerusalems und des Tempels im jüdischen Krieg reflektiert hat, ist es besonders aufschlussreich, denn Jesus spricht im Matthäusevangelium nach der Erfahrung des Krieges und der Zerstörung Jerusalems. So blickt Jesu Mahnung im

Matthäusevangelium „Steck dein Schwert in die Scheide, denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen“ (Mt 26,52) auch auf diese Kriegserfahrungen zurück.³ Das Matthäusevangelium bekennt sich zu Jesus als dem Messias, der gewaltlos ist:

„Ich aber sage euch: Leistet dem, der euch etwas Böses antut, keinen Widerstand, sondern wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dann halt ihm auch die andere hin!“ (Mt 5,39)

Das griechische Wort, das in Mt 5,39 und Eph 6,13 mit „Stand halten“ und „Widerstand leisten“ übersetzt wird, ist ein Terminus technicus aus der Militärsprache und meint buchstäblich „gegenstehen“ – also gegnerische Heere, die in Stellung gehen, um zu kämpfen.⁴ So ist Jesu Wort keine Aufforderung „zur Passivität, zu resigniertem Rechtsverzicht“, sondern „zu einem aktiven Gegenhandeln“.⁵ Die Bergpredigt ist eine Charta des gewaltfreien Widerstands: „Selig die Sanftmütigen; denn sie werden das Land erben.“ (Mt 5,5, auch: Mt 11,29; 21,5; 1 Petr 3,4) Mit den Sanftmütigen sind nach der exegetischen Literatur die gemeint, die auf Gewalt verzichten.⁶ So leitet sich auch das Wort „Pazifist“ von der lateinischen Übersetzung beati pacifici (Mt 5,9) ab. Im Gewaltfrieden der Pax Romana hält die matthäische Gemeinde an der Gewaltlosigkeit als dem Kern der messianischen Friedenshoffnung fest.

Die matthäische Gemeinde bekennt kontrafaktisch gegen den Machtanspruch des römischen Kaiser Christus als ihren Herrn. Es fordert die imperiale Propaganda Roms heraus. Es hält angesichts des Gewaltfriedens der Pax Romana an der Gewaltlosigkeit als dem Kern der messianischen Friedenshoffnung fest. Dabei zeigt sich, dass

³ Alle Bibelzitate aus: Einheitsübersetzung 2016.

⁴ Walter Wink, *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*. Regensburg, 2018, 93.

⁵ Klaus Wengst, *Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext*, Stuttgart 2010, 118.

⁶ Ebd., 43, Josef Blank, *Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst*. Im Urteil des Neuen Testaments, in: *Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information* 46. Jg. (1982) Heft 14/15, 159.

Jesus jede Form von Gewalt abgelehnt hat, doch nicht um sie hinzunehmen, sondern er hat zu gewaltfreiem Widerstand ermuntert (vgl. Mk 10, 42–45) und zur Feindesliebe aufgerufen. (Mt 5,44; Lk 6,27.35) Auch wenn die herrschenden imperialen Verhältnisse durch vielfältige Formen der Gewalt bestimmt sind, gilt im Reich Gottes doch das Ethos einer Gewaltfreiheit, die sich der Gewalt widersetzt, ohne sie nachzuzahlen:

„Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Nein! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.“ (Mt 5,38 f.)

Die hier genannte Feindesliebe steht in Verbindung mit den Forderungen des Gewaltverzichts (vgl. Lk 6,27–36; Mt 5,39–52,43–48). In der Bergpredigt konkretisiert Jesus dieses „höchste Gebot“ u.a. durch das absolute Tötungsverbot und erweitert es sogar noch um das Gebot der Feindesliebe, „... und bittet für die, die euch verfolgen“ (Mt 5,44).

Paulus ermahnt die Christen in Rom: „Vergeltet niemandem Böses mit Bösem, seid allen Menschen gegenüber auf Gutes bedacht! [...] Wenn möglich, soweit es in eurer Macht steht: Haltet Frieden mit allen Menschen! Übt nicht selber Rache [...] Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen; wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken“ (Röm 12,14–20; vgl. 1 Thess 5,15; 1 Petr 3,9). Auch die Gemeindeordnung Didache (um 100 n. Chr.) ruft zur Sanftmut, genauer: zur Gewaltlosigkeit, auf.⁷

Es ist davon auszugehen, dass die ersten Christen ernsthaft darum bemüht waren, Jesu Ethos der Gewaltfreiheit und der Feindesliebe in ihren Gemeinden und auch gegenüber ihrer Umwelt zu verwirklichen. Dabei ist zu beachten, dass die Christenheit bis zur Konstantinischen Wende eine geächtete, bergwöhnte Gruppierung war, die immer wieder verfolgt wurde, weil sie den Kaiser nicht als Herr und Gott anerkannte oder sich dem Staatskult verweigerte. Das konnte nur als eine Provokation verstanden werden. Schon Paulus hatte die kaiserlichen Titel auf Christus Jesus übertragen und behauptet, dass Christus sich als Herr alles unterworfen hat. (Phil 3, 21)

1.2 Friedensethik der Alten Kirche

Bei der Frage, wie die Alte Kirche Jesu Maxime der Gewaltlosigkeit praktiziert hat, geht es in diesem Beitrag nicht um eine historische Analyse, sondern um die theologischen und ethischen Debatten über den Militärdienst von Christen. Seit den siebziger Jahren des zweiten Jahrhunderts häufen sich die literarischen Belege für Christen im Militär, und bis zur Konstantinischen Wende hat es christliche Soldaten gegeben.⁸

Bis Ende des 3. Jahrhunderts verstand sich die Alte Kirche immer auch als ein ge-

⁷ Didache, Lehre der zwölf Apostel, 3,7f. – Die Kirchenväter werden im Folgenden zitiert nach: Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von O. Bardenhewer u.a., Kempten – München 1911ff., in: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher, französischer und englischer Übersetzung. Theologische Fakultät, Patristik und Geschichte der alten Kirche, Universität Fribourg, <https://bvk.unifr.ch/de> (Aufruf 1. 3. 2023).

⁸ Andreas Gerstacker, *Der Heeresdienst von Christen in der römischen Kaiserzeit. Studien zu Tertullian, Clemens und Origenes*, Berlin 2021, 193f.

sellschaftliches Gegenmodell. Der Kirchenvater Cyprian von Karthago (200–258) beschreibt in einer Schrift „An Donatus“ die Gewaltverhältnisse, die die Pax Romana als Sicherheit und Frieden ausgibt: „Es trieft die ganze Erde von gegenseitigem Blutvergießen.“ (Kap. 3, 6) Minucius Felix (um 200) spricht im Dialog mit Octavius fast zeitgleich von der Friedfertigkeit der Christen als Gegenbild zu den Verbrechen, der Unterdrückung und der Expansionspolitik des Imperium Romanum: „So ist alles, was die Römer haben, pflegen und besitzen, ein Lohn für ihre Keckheit. Alle Tempel stammen vom Ertrag ihrer Beute, das heißt aus zerstörten Städten, geplündertem Eigentum der Götter und von ermordeten Priestern.“ (25,5) Kein Kirchenvater hat daran gezweifelt, dass in der Welt, wie sie ist, brutale Kriege geführt werden. Sie nehmen den Militärdienst als Tatsache hin, billigen ihn aber nicht als Entscheidung eines Christen. In einer solchen Welt können Christen nichts anderes als „Fremdlinge“ sein. (Vgl. 1 Petr 1,1.17; 2,11) Sie lebten in einer Spannung „zwischen Anpassung und Ablehnung“⁹.

Mit der Wende zum dritten Jahrhundert beginnt mit Tertullian (150–220 n. Chr.) die theologische Reflexion über das Problem Christentum und Militärdienst, um bis zur konstantinischen Zeit nicht mehr abzureißen. Diese wenigen Quellen zeigen aber, wie heftig um die Vereinbarkeit von christlichem Bekenntnis und Legionärsdienst gerungen wurde. Soweit ersichtlich, war es möglich, dass sich Soldaten zum Christentum bekehrten, doch es gibt für diese frühe Zeit keinen Beleg für den umgekehrten Fall, dass Christen ins Militär eintreten.¹⁰ Doch ihre Anerkennung im Militär war keineswegs unumstritten, denn es genügte eine offiziell eingereichte Anzeige, dass das übliche Christenverfahren ablief, das normalerweise mit dem Martyrium endete.¹¹ Es kann als Forschungskonsens gelten, dass „die frühen Christen vom Götzendienst der römischen Armee ebenso abgestoßen waren wie vom Töten, wenn nicht sogar noch mehr und die stärksten frühchristlichen Gegner des Militärdienstes begründeten ihre Einwände mit ihrer ‚Abscheu vor der römischen Militärreligion‘ und mit ihrer Ablehnung des Blutvergießens“¹². Entscheidend war nicht allein der problematische Kontakt mit dem römischen Kult, sondern ein Motivbündel aus der Ablehnung des Militärkultes, einem biblisch begründeten Tötungsverbot, einem Kirchenbild als Ort der Erfüllung der messianischen Friedensvision sowie der Gewaltlosigkeit.

1.2.1 Ablehnung des Militärkultes

Der Dienst im römischen Heer war mit zahlreichen kultischen Verpflichtungen verbunden. Das wohl wichtigste Motiv für die Verweigerung des Militärdienstes war si-

⁹ Raban von Haarling (Hg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000.

¹⁰ Josef Blank, „Zieht die Waffenrüstung Gottes an...“ Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst: im frühen Christentum, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information 46. Jg. (1982) Heft 19, 213.

¹¹ Hanns Christof Brennecke, „An fidelis ad militiam converti possit“? [Tertullian, de idololatria 19,1]. Frühchristliches Bekenntnis und Militärdienst im Widerspruch? In: Ders., Ecclesia est in re publica. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, Berlin – New York 2007, 209–211.

¹² Gerstacker, Der Heeresdienst, 33 (eigene Übersetzung, F.S.).

cherlich für Christen der geforderte Militärkult.¹³ Zentral war für Tertullian und andere Theologen die Entscheidungsfrage, bei der der Soldat zwischen Herren zu wählen hat, nämlich Gott und Kaiser. Wie der Legionär sich mit dem Fahneid auf den Kaiser verpflichtet, so der Christ mit der Taufe auf Christus.¹⁴ Das Opfer ist ein Zeichen der Loyalität gegenüber dem Kaiser, aber auch eine Bitte an die Götter um Erfolg bei kriegerischen Unternehmungen. Die Quellen geben keine Auskunft darüber, wie christliche Soldaten ihren Glauben und

ihre Opferpflicht miteinander in Einklang bringen konnten. Berichtet wird aber davon, dass christliche Soldaten während eines Opfers mit dem Schlagen eines Kreuzes ihre Distanzierung ausdrückten.¹⁵ Tertullian geht in der Schrift *De corona* differenziert mit der Militärfrage um, wenn er analysierend fragt:

„Wird es erlaubt sein, mit dem Schwerte zu hantieren, da der Herr den Ausspruch tut, ‚wer sich des Schwertes bedient, werde durch das Schwert umkommen‘? Soll der Sohn des Friedens in der Schlacht mitwirken, er, für den sich nicht einmal das Prozessieren geziemt? Wird er Bande, Kerker, Foltern und Todesstrafen zum Vollzug bringen, er, der nicht einmal die ihm selber zugefügten Beleidigungen rächt? Wird er fer-



Brian Stauffer „Schwerter zu Pflugscharen“ (Bild vom Stand Rosa Luxemburg Stiftung)

¹³ Brennecke, *An fidelis*, 216.

¹⁴ Tertullian, *Vom Kranz des Soldaten* (*De corona*) 11,1;19.

¹⁵ Jean-Michel Hornus, *Politische Entscheidung in der Alten Kirche*, München 1963, 121.

ner für andere Stationen halten als für Christus, oder auch am Sonntage, an welchem Tage er sie nicht einmal für Christus hält? Wird er vor den Tempeln Wache stehen, denen er widersagt hat, da speisen, wo es der Apostel nicht gestattet? Wird er diejenigen, welche er am Tage durch Exorzismen vertreibt, bei Nacht beschützen, gestützt und ruhend auf der Lanze, womit die Seite Christi durchbohrt wurde? Wird er auch die Fahne tragen, diese Nebenbuhlerin Christi, und sich vom Feldherrn die Losung geben lassen, da er sie schon von Gott empfangen hat? Wird er nach seinem Tode von der Trompete der Spielleute aufgeschreckt, er, der darauf wartet, von der Posaune des Engels auf erweckt zu werden? Wird auch der Christ soldatischem Herkommen gemäß verbrannt werden, er, dem das Verbrennen nicht erlaubt war, und dem Christus die verdiente Feuerstrafe nachgelassen hat.“ (Kap. 11)

Für Tertullian ist unstrittig, dass der ganze Militärapparat kein Ort für Christen ist. Er bleibt bei seiner Grundhaltung, räumt aber allenfalls den Sonderfall für Konvertiten ein, die Soldat unter der Bedingung bleiben dürfen, an keiner kriegerischen Handlung teilzunehmen.

Es gibt Berichte über Soldatenmartyrien.¹⁶ So wurde Marinus als erster christliche Soldat um 260 n. Chr. hingerichtet. Er wird angezeigt, weil er als Christ nicht dem Kaiser ein Opfer dargebracht hat. Er endet schließlich als Märtyrer.¹⁷ Im Jahr 298 n. Chr. wird ein Hauptmann Marcellus hingerichtet, weil er den Militärkult verweigerte und bekannte: „Ich will nicht eure Götter aus Holz und Stein anbeten; denn sie sind taube und stummer Götter.“¹⁸ Nicht ganz unwichtig erscheint dabei, dass die bisherige militärische Karriere nicht zu einem solchen Konflikt geführt hatte, doch im Konfliktfall entscheiden diese Soldaten sich für ihr christliches Bekenntnis und damit für das Martyrium.

1.2.2 Tötungsverbot

Als Forschungskonsens kann gelten, dass die frühe Christenheit nicht nur vom Militärkult, sondern auch vom Töten abgestoßen war.¹⁹ In seiner ältesten Schrift Apologeticum (197 n. Chr.) spricht Tertullian das Tötungsverbot mit der Begründung direkt an, dass es „[...] bei dieser unserer Lehre eher erlaubt wäre, sich töten zu lassen, als selbst zu töten.“²⁰ Wenige Jahre später verhandelt er in De idololatria (203/6 n. Chr.) die Frage, ob ein Christ Soldat sein kann, und gelangt zu einem kategorischen Nein. „Wenn auch Soldaten zu Johannes kamen und die Richtschnur für ihr Verhalten hinnahmen, wenn sogar ein Hauptmann gläubig wurde, so hat doch der Herr jedem späteren Soldaten die Waffe abgenommen, als er Petrus entwaffnete.“ (Kap. 19) Unmissverständlich spricht er von der „Unerlaubtheit des Soldatenstandes“²¹ und stimmt darin u.a. mit Tatian (gest. ca. 170 n. Chr.) und Cyprian (200–258) überein, die auch

¹⁶ Brennecke, *An fidelis*, 202f.

¹⁷ Ebd., 129.

¹⁸ Zit. in: ebd., 135.

¹⁹ Gerstacker, *Heeresdienst*, 33.

²⁰ Tertullian, *Apologetikum (Apologeticum)* 19,35.

²¹ Tertullian, *Über den Götzendienst (De idololatria)* 11,7.

den Krieg als Mord verwerfen.²² Das Töten eines Menschen stellt für Tertullian in der Schrift *De corona militis* (211 n.Chr.) ein Grundproblem dar. „Trotzdem muss man nach Annahme des Glaubens und der Taufe entweder den Kriegsdienst sofort verlassen, wie viele auch wirklich getan haben.“²³ Diese kategorische Absage modifiziert Tertullian und macht für den Fall das Zugeständnis: Wenn ein Soldat Christ wird, dann darf er Soldat bleiben. „Während es für ihn (sc. Tertullian, F.S.) tatsächlich eine Unmöglichkeit zu sein scheint, dass sich getaufte Christen freiwillig zum Dienst im Heer melden, ist er allem Anschein nach dagegen bereit, Konvertiten unter bestimmten Umständen zu gestatten, im Heeresdienst zu verbleiben.“²⁴ Geerlings nennt diesen „Kompromiss mit dem Imperium Romanum, konkret mit dem Soldatenstand.“²⁵ So gibt es zwar Soldaten, die Christen geworden sind, aber keine Quellen berichten von Christen, die in den Militärdienst eintreten. Auch Origenes (185–253/4) hatte die Christen gegen Celsus mit dem Argument verteidigt, sie könnten nicht „für das Gemeinwohl als Soldaten kämpfen und Menschen töten.“²⁶ Er stellt eindeutig fest, dass es nicht bloß der Militärkult ist, der die Christen von der Armee fernhält, sondern auch der Krieg, das blutige Soldatenhandwerk als solches. Von Maximilianus (274–295 n. Chr.) wird berichtet, dass er bei seiner Einberufung im Jahr 295 n. Chr. den Militärdienst mit der Begründung abgelehnt hat: „Mir ist es nicht erlaubt Kriegsdienst zu leisten, weil ich Christ bin.“²⁷ Er war eher bereit, dafür einzustehen und Märtyrer zu werden. Bei Maximilian wird man wirklich von einer Wehrdienstverweigerung aus ausschließlich christlichen Motiven sprechen können.²⁸ Auch Martin von Tour (317–397 n.Chr.) erklärte sich als Kriegsdienstverweigerer: „Ich bin Soldat Christi; es ist mir nicht erlaubt zu kämpfen.“²⁹ Die Verweigerung des Opferkults reicht zur Erklärung des frühchristlichen Pazifismus keineswegs aus.

Die *Traditio apostolica* (210/235 n. Chr.), eine der einflussreichsten Rechtssammlungen der Alten Kirche, enthält eine entsprechende Bestimmung:

„Ein Soldat unter Befehlsgewalt darf niemanden töten. Wenn er dazu den Befehl erhält, darf er ihn nicht befolgen. [...] Wenn ein Taufbewerber oder ein Gläubiger Soldat werden will, weise man ihn ab, denn er hat Gott verachtet.“³⁰

²² Tatian, Rede an die Bekenner des Griechentums (*Oratio ad Graecos*) 11,1; Cyprian, An Donatus (*Ad Donatum*) 6,10.

²³ Tertullian, Vom Kranz des Soldaten 11,7.

²⁴ Gerstacker, Heeresdienst, 190.

²⁵ Wilhelm Geerlings, Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegsdienst und Krieg, in: Osnabrücker Jahrbuch Frieden und Wissenschaft 4 (1997), 161.

²⁶ Origenes, Gegen Celsus (*Contra Celsum*) 8,74. (Eigene Übers., F.S.)

²⁷ Zit. in: Adolf von Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905, 114; zu Kriegsdienstverweigerern: Thomas Gerhards (Hg.), *Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der Frühen Kirche. Eine Quellensammlung. Mit einer Einleitung von Konrad Lübbert*, Ueterson 4. überarb. Aufl.1986, 15–34; Hornus, *Entscheidung*, 132–151; Brennecke, ebd., 201–211.

²⁸ Brennecke, *An fidelis*, 205.

²⁹ Zit. in: Hornus, *Politische Entscheidung*, 141.

³⁰ Zit. in: Gerhard Lohfink, „Schwerter zu Pflugscharen.“ Die Rezeption von Jes 2,1–5 par Mi 4,1–5 in der Alten Kirche und im Neuen Testament, in: *Theologische Quartalsschrift* 166, Jg. (1986) 193; Geerlings, *Stellung*, 161; kritisch dazu: Brennecke, *An fidelis*, 224–226. 255.

In Kap. 16 werden Berufe aufgelistet, die von der Taufe ausschließen. Der Soldatenberuf gehört dazu.

1.2.3 Kirche des Friedens

Der Gedanke der militia Christi ist „der ausschlaggebende Hintergrund für die Einstellung der Alten Kirche zum Militärdienst“.³¹ Bereits Paulus hatte immer wieder Begriffe und Bilder aus dem Soldatenkontext herangezogen, um die christliche Existenz zu charakterisieren. (Eph 6,10–20, 1 Kor 9,24–27; 1 Thess 5,8–9) Christen sollen sich wie Soldaten mit Gerechtigkeit panzern, um im Sinne eines „Evangelium vom Frieden“ (Eph 6,15) zu kämpfen, das – so Harnack – fraglos „nichts Kriegerisches an sich hat oder auch nur dulden will“.³² Für die Kirchenväter ist die Kirche das neue Israel, in dem die messianische Friedenszeit angebrochen ist.³³ Origenes versteht die militia Christi als einen Friedensdienst im Sinne der Friedensvision von Micha 4,3 und Jesaja Jes 2,4, der darin besteht, „Schwerter in Pflugscharen“ umzuschmieden:

„Wir sind gekommen nach den Weisungen Jesu, um die geistigen ‚Schwerter‘, mit denen wir unsere Meinungen verfochten und unsere Gegner angriffen, zusammenzuschlagen ‚zu Pflugscharen‘, und ‚die Speere‘, deren wir uns früher im Kampfe bedienten, umzuwandeln zu ‚Sicheln‘. Denn wir ergreifen nicht mehr ‚das Schwert gegen ein Volk‘, und wir lernen nicht mehr ‚die Kriegskunst‘, da wir Kinder des Friedens geworden sind durch Jesus, der unser ‚Führer‘ ist.“³⁴

Die Metapher der militia Christi ist ein Bekenntnis, dass Christus der Herr ist und er sich auf dramatische Weise vom römischen Kaiser unterscheidet. Aus römischer Sicht ist es allein der Kaiser, der die Völker vereint und befriedet. Die militia Christi bedeutet, dass Christen ihre Waffen niedergelegt haben und nun einen Friedensdienst ohne Waffen leisten. Deshalb hat die Behauptung, dass die militia Christi den Frieden bringt, einen polemischen Unterton gegenüber Rom. Die mit Christus verbundene Friedensvision ist ein Gegenentwurf zur imperialen Kaiserideologie Roms: Alle politisch-kosmische Macht wird allein dem Gott Jesu Christi zuerkannt und Christus ist der einzige Repräsentant dieser Macht – und nicht der Kaiser als irdischer Stellvertreter der römischen Götter.

Die prophetische Friedensvision, die sich in der Kirche erfüllt, reagiert auf die kritischen Anfragen von Juden zur Messianität Jesu. So kann Athanasius von Alexandrien (295–373) in der Gewaltlosigkeit den „sichtlichen Beweis“ für die Messianität Jesu erkennen.³⁵ Die Theologen haben sehr genau gesehen, dass die Messianität Jesu sich da-

³¹ Josef Blank, „Keinen Fahneneid außer auf Jesus Christus.“ Gewaltlosigkeit – Krieg – Militärdienst. Im Urteil und Praxis der Alten Kirche, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information 46. Jg. (1982) Heft 20, 221.

³² Harnack, Militia, 2.

³³ Gerhard Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg–Basel–Wien 6. Aufl. 1982, 196–203; auch: Lohfink, Schwerter.

³⁴ Origenes, Gegen Celsus 5, 33; auch in: Irenäus, Gegen die Häresien (Contra haeresis) IV 34,4; Justinus. Märtyrer, Dialog mit dem Juden (Dialogus cum Tryphone) 110; Justinus, Märtyrer, Erste Apologie (Apologia Prima) I, 39; Tertullian, Gegen die Juden (Adversus Iudaeos) 3,9f.; Tertullian, Gegen Marcion, (Adversus Marcionem) III 21,3–4.

³⁵ Athanasius von Alexandrien, Über die Menschwerdung des Logos und dessen leibliche Erscheinung unter

durch bewahrheitet, dass die Kirche eine Kirche des Friedens ist, in der sich die messianische Friedensvision erfüllt. Deshalb ist die Absage an den Militärdienst im Kern theologisch und ekklesiologisch begründet und nicht nur ethisch.

1.2.4 Die Kraft der Gewaltlosigkeit

Christen, die sich dem Militärapparat entziehen, tun dies nicht, um sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, denn sie leisten – so Origenes – einen anderen Dienst,

„indem sie ihre Hände rein bewahren und mit ihren an Gott gerichteten Gebeten für die gerechte Sache und deren Verteidiger und für den rechtmäßigen Herrscher kämpfen. [...] Wir vernichten aber mit unseren Gebeten auch alle Dämonen, welche die kriegerischen Unternehmungen anstiften und Eide brechen und den Frieden stören.“³⁶

Origenes trifft eine sorgfältige Unterscheidung, denn er spricht nicht davon, für den Sieg des Kaiser zu beten, sondern für eine gerechte Sache. Er setzt sich mit einem Argument auseinander, das auch heute Pazifisten vorgehalten wird. Er verweist darauf, dass Christinnen und Christen eine Friedensaufgabe wahrnehmen, indem sie die Dämonen, die zum Krieg verführen und den Frieden stören, vernichten. Clemens von Alexandrien (150–215) spricht von „friedfertigen Kriegerern“, die Christus schickt und die sich mit den Waffen des Friedens „zum Kampf gegen den Bösen aufstellen“³⁷ sollen. Die Christen haben sich mit der Ablehnung des Militärdienstes nicht aus der Gesellschaft separiert. Campenhausen spricht von einer „sinnvollen Arbeitsteilung“, insofern die Christen mit ihrem Friedensdienst das Böse anders bekämpfen, nämlich gewaltlos.³⁸ Sie bekämpfen das Böse anders, nämlich gewaltlos, wie Justinus ausführt:

„Wir dürfen also nicht Widerstand leisten, und er hat keineswegs gewollt, dass wir es den Bösen nachtun, er hat uns vielmehr ermahnt, durch Geduld und Sanftmut alle von der Schande und von der Lust am Schlechten abzubringen.“³⁹

Mit dieser „Geduld und Sanftmut“ ist jene Haltung der Gewaltlosigkeit angesprochen, die Cyprian in seiner Schrift *De bono patientiae* (Vom Segen der Geduld) und Tertullian in *De patientia* (Über die Geduld) theologisch begründet haben. Ganz in diesem Sinne sagt Clemens von Alexandrien in seiner Schrift *Paedagogus* über die Christen: „Wir sind erzogen für den Frieden und nicht für den Krieg.“⁴⁰

Die Frage der Vereinbarkeit von Christsein und Militärdienst war für die Alte Kirche kein Randproblem; mit der Frage der Gewaltlosigkeit der Kirche stellte sich vielmehr ihre theologische Existenzfrage. Die Kirche ist der Ort, wo mit Christus dem Messias die universale Friedensutopie von Jes 2,1–5 und Mi 4,1–5 Wirklichkeit geworden ist. Christen und Christinnen leisten deshalb aktiv, aber gewaltfrei Widerstand ge-

uns (*De incarnatione Verbi*) 52.

³⁶ Origenes, *Gegen Celsus* 8, 73.

³⁷ Clemens von Alexandrien, *Protrepticus* 116.

³⁸ Hans Freiherr von Campenhausen, *Der Kriegsdienst der Christen in der Kirche des Altertums*, in: Klaus Piper (Hg.), *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*, München 1953, 260.

³⁹ Iustinus, *Apo logie* 1, 16.

⁴⁰ Clemens von Alexandrien, *Paidagogos* 98,4.

gen den Kaiser- und Militärkult, der das Imperium Romanum mit seinen Expansions- und Gewaltstrukturen ideologisch absicherte.

In der historischen Forschung besteht kein einhelliger Konsens über die Bewertung dieser theologischen Stimmen zur Frage des Militärdienstes von Christen. Die Stimmen reichen von einem klaren Verbot des Kriegsdienstes⁴¹ bis zur Gegenposition, nach der von einem frühchristlichen Pazifismus keine Rede sein könne.⁴² Andere meinen, dass ein „leiser ‚pazifistischer‘ Unterton“⁴³ aufklinge oder sehen in einer Unvereinbarkeit mit dem Militärdienst eher eine Außenseiterposition.⁴⁴ Wieder andere sprechen von einem eindeutigen Antimilitarismus der Alten Kirche⁴⁵ oder konstatieren, dass die meisten der lateinischen und griechischen Schriftsteller eine Teil-

nahme von Christen an Kriegen abgelehnt hätten.⁴⁶ Diese Vielstimmigkeit hat ihren Grund sicherlich darin, dass das moderne Konzept des Pazifismus nicht einfach auf die Alte Kirche anwendbar ist. Zudem unterscheidet sich der römische Militärdienst



Brian Stauffer „Bombardiert sie mit Diplomatie“ (Bild vom Stand Rosa Luxemburg Stiftung)

⁴¹ Gerhards, Pazifismus, 7.

⁴² Gerstacker, Heeresdienst, 374. Leider erlaubt es die Kürze dieses Beitrags nicht, auf Gerstackers gründliche Ausführungen in angemessener Weise kritisch eingehen zu können. Die Forschungen könnten bereichert werden, wenn die patristische Literatur auch in einer postkolonialen und imperialismuskritischen Hermeneutik gedeutet würden, um die verdeckte subversive Sprache aufdecken zu können.

⁴³ Campenhausen, Kriegsdienst, 259.

⁴⁴ Brennecke, An fidelis, 228.

⁴⁵ Hornus, Entscheidung, 152–179.

⁴⁶ Martin George, Vom Pazifismus zur kritischen Legitimation militärischer Gewalt. Auseinandersetzungen in der Alten Kirche, in: Walter Dietrich, Wolfgang Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven, Stuttgart 2004, 139.

von modernen Vorstellungen vom Militär. Er hatte den Charakter eines professionellen Handwerks und war hochgeachtet. Soldaten leisteten Wachdienste, waren an der Zoll- und Steuererhebung beteiligt und sicherten die zivile Ordnung ab. Das änderte aber nichts an der Tatsache, dass die Soldaten in erster Linie Kämpfer waren, die regelmäßig Übungen für die Kriegsführung abhielten. Normalerweise wurden freiwillige Söldner rekrutiert, bei Zwangsaushebungen konnte man sich freikaufen.

Die schriftlichen Quellen zeigen, dass man sich der „Problematik eines christlichen Militärdienstes“⁴⁷ durchaus bewusst war und kontrovers um die Stellung der Christen zum Militärdienst gerungen wurde. Doch eine eindeutig positive Stellungnahme zur Teilnahme von Christen am Militärdienst gibt es in den literarischen Quellen im Grunde nicht. Es gab vielmehr ein „Gefühl für die Unverträglichkeit des Christen- und Soldatenstandes“⁴⁸. Ob jedoch die Haltung der Alten Kirche pazifistisch genannt werden kann, hängt von der Definition ab. Gerstacker verwendet die Definition des Duden, der unter Pazifismus die Ablehnung von Krieg oder Kriegsdienst aus moralischen Gründen versteht.⁴⁹ Ein solcher Begriff ist jedoch eher negativ und passiv. Da ihm der Aspekt des Widerständigen und Aktiven der *militia Christi* fehlt, ist er nicht hilfreich, um das spezifische Friedensethos der Christen erfassen zu können. Die Kirche und die Christen waren in ihrer Mehrheit keine Pazifisten im modernen Sinn des Wortes, nach dem Verständnis einer aktiven, widerständigen und kreativen Gewaltlosigkeit aber sehr wohl.

Die Alte Kirche war keine einheitliche Institution mit einheitlicher Lehre, sondern eine vielstimmige Gemeinschaft, verschieden je nach Region, Zeit und Umständen. Dennoch gab es eine breite theologische Übereinstimmung: „Die meisten für uns noch greifbaren Zeugnisse christlicher Schriftsteller des Ostens und des Westens vor der Konstantinischen Wende lehnen eine Kriegsteilnahme für Christen ab.“⁵⁰ Der bedeutende französische Theologe Jean Danielou kommt zu dem Ergebnis: „Der Soldatenstand erscheint hier als unvereinbar mit dem Bekenntnis zum Christentum.“⁵¹ Diese Position ist „ein Widerhall der in der Kirche geltenden Ordnung.“⁵² Theologen wie Tertullian und Origenes hielten daran fest, dass ein Christ nicht Soldat sein kann, und falls ein Soldat sich bekehrt und den Militärdienst nicht quittieren kann, dann und nur dann soll er im Soldatenstand bleiben dürfen.

Umstritten ist, welche Relevanz die theologischen Aussagen für die kirchliche Praxis hatte, denn es gab seit der frühen Kirche wohl immer auch Christen im Militärdienst.⁵³ Die kirchliche und theologische Position scheint wohl immer wieder auch in einer gewissen Spannung zum konkreten Verhalten der Gläubigen gestanden zu haben.⁵⁴ Denn – so Harnack – „diese Anweisungen der Moralisten sind im 3. Jahrhun-

⁴⁷ Brennecke, *An fidelis*, 227.

⁴⁸ Harnack, *Militia*, 69.

⁴⁹ Gerstacker, *Heeresdienst*, 10f., 357.

⁵⁰ George, *Pazifismus*, 139.

⁵¹ Jean Danielou, *La Non-Violence selon l'Écriture et la Tradition*, Paris 1955, 20, zit. in: Hornus, *Entscheidung*, 120.

⁵² Ebd., 121.

⁵³ Brennecke, *An fidelis*, 189f.

dert keineswegs befolgt worden.“⁵⁵ Es gibt Soldatengräber, deren Inschriften auf Christen hinweisen. Doch diese Hinweise sind kein ethisches oder theologisches Argument, sondern belegen nur, dass es Soldaten gegeben hat, die Christen waren. Sie sagen jedoch nichts darüber, ob sie als Christen Soldaten geworden sind oder als Konvertiten. Denn es gab nach dem Patristiker Wilhelm Geerlings einen theologischen Kompromiss zu Beginn des dritten Jahrhunderts: Ein Christ darf nicht Soldat werden, doch falls ein Soldat Christ wird und er aus äußeren Gründen den Dienst nicht quittieren kann, soll er Soldaten bleiben dürfen. „Tertullian und die *Traditio Apostolica* geben also den Kompromiss mit dem *Imperium Romanum*, konkret mit dem Soldatenstand, in der westlichen Reichshälfte wieder. Ein Blick in den kirchlichen Osten zu den beiden großen alexandrinischen Kirchenvätern Clemens und Origenes zeigt eine ähnliche Situation.“⁵⁶ Erst später kommt es im Laufe des dritten Jahrhunderts bei einigen Theologen zu einer zögerlichen Anerkennung des Militärdienstes, soweit Abstand vom Militärkult eingehalten wird. Doch bei alledem galt die Grundüberzeugung, dass Christen am besten mit dem Militärdienst nichts zu tun haben sollten. Militärische Gewalt theologisch zu rechtfertigen oder gar eine Theorie des gerechten Krieges zu entwickeln, lag den Theologen in der Zeit der Alten Kirche fern.

2. Die Friedensethik nach der Konstantinischen Wende

Die Vielstimmigkeit, die es bereits vor der konstantinischen Wende gab, bestimmte auch die Debatten nach der Konstantinischen Wende. Durchsetzen konnten sich manche bisher eher marginale Stimmen und bewirkten eine endgültige Akzentverschiebung.⁵⁷ Schon ein Jahr nach der „Mailänder Vereinbarung“ (313 n. Chr.) verfügte die vom Kaiser einberufene Synode von Arles in Kanon 3: „Die, welche die Waffen im Frieden wegwerfen, sollen von der Kommunion ausgeschlossen werden.“⁵⁸ Im Vergleich zur *Traditio apostolica* formulierte Arles ein wichtiges Zugeständnis. Wurden bisher Soldaten, die sich taufen ließen, angehalten, den Militärdienst möglichst rasch zu verlassen, oder gerade noch geduldet, so hieß es nun, dass ein Christ in Friedenszeiten seine Waffen nicht ablegen dürfe. „Nun wurde es unter schwerer Strafe verboten: ausgeschlossen aus der Kirche wird nicht der christliche Soldat, wenn er im Heer bleibt (– doch ein Ausschluss ist auch früher niemals erfolgt –), sondern wenn er, sei es aus welchem Grunde, das Heer verlässt!“⁵⁹ Doch die Synode schweigt darüber, wie sich christliche Soldaten im Kriegsfall verhalten sollen, denn dann hätte sie eine klare Position gegen den Kaiser einnehmen müssen. „Die Haltung der Kirche ändert sich aber grundsätzlich in der Zeit nach Konstantin.“⁶⁰ Hornus spricht von einem

⁵⁴ So Hornus, Entscheidung, 15.

⁵⁵ Harnack, *Militia*, 73

⁵⁶ Geerlings, Stellung, 161.; gegen Gerstacker, Heeresdienst, 122, 169f., 247f..

⁵⁷ Robert Jonischkeit, Eine ethische Diskussion altkirchlicher Argumente über Krieg und Frieden im Umfeld der Konstantinischen Wende, Innsbruck – Wien 2009, 116.

⁵⁸ Zit. in: Harnack, *Militia*, 87. Zur Debatte über Kanon 3: Hornus, Entscheidung, 159–162; George, Pazifismus, 147; Brennecke, *An fidelis*, 211.

⁵⁹ Harnack, *Militia*, 89. (Im Original gesperrt)



Kompromiss und dem „Preis, den die Kirche für die Protektion des Kaisers gezahlt hat.“⁶¹

Im Unterschied für die Zeit ab Konstantin gilt nicht mehr ein unbedingtes Tötungsverbot, wie noch Anfang des 4. Jahrhunderts bei Lactantius (250–325):

„Ein gerechter Mann darf nicht Soldat sein; [...] denn es ist dasselbe, ob du einen mit dem Schwert oder dem Wort tötest, da eben das Töten verboten ist.“⁶²

Die konstantinische Wende war deshalb für das Problem der Haltung der Christenheit zum Militär keineswegs ein Mythos.⁶³

Doch es gibt Widerstand gegen diese Umorientierung, wie die Verweigerung des Kriegsdienstes von Martin von Tour (317–397 n.Chr.), die Haltung von Victrix (340–407/9) oder Basilius (330–397 n.Chr.) zeigen.⁶⁴ Aber die Weigerung, an Kriegshandlungen aus Glaubensgründen teilzunehmen, wurde fortan zur immer selteneren Ausnahme und später sogar rigoros verfolgt. Und schon bald wird es wie bei Athanasius (295–373) heißen:

„So ist es z. B. nicht erlaubt zu töten; aber im Kriege die Gegner zu erschlagen ist nicht nur von dem Gesetze erlaubt, sondern auch lobenswert.“⁶⁵

Die Kirche zahlte einen Preis für die politische Integration und gesellschaftliche Anerkennung: „Der waffenlose Sieg der Christenheit über das römische Reich endete in einen waffenlosen Sieg des Reiches über das Evangelium. Eine grundlegende Veränderung fand statt, als die Kirche nicht länger verfolgt, sondern selber zum Verfolger wurde. [...] Diese Verschiebung war eine Katastrophe für einen Glauben, der bislang von Herrschaftskritik und der Vision einer gewaltfreien Gesellschaftsordnung geprägt war.“⁶⁶

Aus der gewaltlosen militia Christi wurde nun die militia Caesaris an der Seite des Kaisers. Nach dem Erlass Theodosius' II. aus dem Jahr 416 n. Chr. dürfen überhaupt nur noch Christen in die Armee aufgenommen werden; und zweihundert Jahre später gelingt es nur mit Mühe, den Kaiser Phokas davon abzubringen, alle gefallenen

⁶⁰ Geerlings, Stellung, 163.

⁶¹ Hornus, Entscheidung, 164. Nach Brennecke, An fidelis, 211, hat die Synode in Arles „nichts Neues gebracht, wenn auch sich die Akzente natürlich verschieben und christliche Soldaten immer selbstverständlicher werden.“

⁶² Lactantius Div. Inst. VI. 20, 16, zit. in: Jonischkeit, Diskussion, 46.

⁶³ Brennecke, An fidelis,, 228 ist gegen eine „Abfallstheorie von einer angeblich pazifistischen Urkirche“.

⁶⁴ Blank, Fahneleid, 222f.; Hornus, Entscheidung, 140–146.

⁶⁵ Athanasius, Brief an den Einsiedler Amun. (Epistola ad Amun).

⁶⁶ Wink, Verwandlung, 116.

Soldaten zu Märtyrern zu erklären.⁶⁷ Bis ins 20. Jahrhundert hinein wurde die Auffassung des Augustinus prägend, wonach Soldaten nicht sündigen, wenn sie in Ausübung ihres Amtes Menschen töten, da sie dann in legitimer Weise handeln.⁶⁸ Kirchengeschichtlich prägend wurde die Lehre des gerechten Krieges, für die Augustinus die Grundlage erstellte und die später von Thomas von Aquin weiterentwickelt wurde. Legitime Kriegsführung wird dabei an Kriterien gebunden: Der Krieg muss in rechter Absicht geschehen; erlaubt ist er nur als letztes Mittel; die Mittel müssen verhältnismäßig sein und es muss eine begründete Hoffnung auf Erfolg bestehen.⁶⁹

In der neueren friedensethischen Debatte der Kirchen wird die Lehre vom gerechten Krieg programmatisch vom Konzept des gerechten Friedens abgelöst.⁷⁰ Die Konzeption des gerechten Krieges schaut vom Krieg auf den Frieden nach dem Motto: *Si vis pacem, para bellum* – wenn du Frieden willst, bereite den Krieg vor. Dagegen betrachtet die ethische Konzeption des gerechten Friedens vom Frieden her den Krieg nach dem Motto: *Si vis pacem, para pacem* – wenn du Frieden willst, bereite den Frieden vor. Geprägt vom Vorrang für Gewaltfreiheit sollen zivile Mittel der Konfliktbearbeitung und der Prävention gestärkt werden.

3. Konturen einer postkonstantinischen Friedensethik im theologischen Erbe der Alten Kirche

Die Einstellung der Kirche zu Krieg und Militär hat im Laufe der Kirchengeschichte erstaunliche Wandlungen durchgemacht, die vom jeweils herrschenden Verhältnis von Staat und Kirche abhängen. Das Erbe aus dem Neuen Testament und der Alten Kirche kann den heutigen Umgang mit Krieg und militärischer Gewalt für eine theologische Friedensethik in drei Aspekten entfalten:

Erstens: Für die frühe Christenheit ist die Gewaltfrage keine Randfrage, auch keine nur ethische Frage, sondern zuerst und vor allem eine theologische, denn die Gewaltfreiheit gehört in die Mitte der Kirche und des „Evangeliums des Friedens“ (Eph 6,15). Das Wort Evangelium hat eine zweifache Bedeutung: Es meint die Meldung von einem militärischen Sieg oder die Bekanntmachung eines heilbringenden Machtwechsels.⁷¹ Deshalb ist das Evangelium schon von seiner Wortbedeutung her politisch. Es verkündet einen Machtwechsel. Angesichts von Krieg und Gewaltstrukturen des Imperium Romanum verstand sich die Alte Kirche als einen Ort, an dem sich der messianische Frieden erfüllt. Das war keineswegs unpolitisch, sondern stellte für die Pax Romana eine politische Provokation dar.

Kirche als Nachfolgemeinschaft ist dadurch Kirche, dass sie eine Kirche des Friedens in der Hoffnung auf die Verheißung eines messianischen Friedensreiches ist. Sie

⁶⁷ Campenhausen, Kriegsdienst, 263f.

⁶⁸ Augustinus, Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (*De civitate Dei*), 1, 26.

⁶⁹ Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin 1995, 411–416.

⁷⁰ Deutsche Bischofskonferenz, Gerechter Friede, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 4. Aufl. Bonn 2013; EKD, Aus Gottes Frieden leben - für gerechten Frieden sorgen. Eine Denkschrift des Rates der EKD, 2007.

⁷¹ Klaus Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig ⁵2019, 25.

ist der Ort, wo sich nach dem Zeugnis der Alten Kirche in Christus dem Messias die prophetische Friedenshoffnung erfüllt. Die Gewaltlosigkeit wurde gar gegenüber Juden als theologisches Wahrheitskriterium für die Kirche gedeutet. Das Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen verweist nicht in die eschatologische Ferne eines Reiches Gottes, sondern meint einen Frieden auf Erden. (Lk 2,14). Wenn die Kirche in diesem Sinne eine Kirche des Friedens ist, ist sie bei ihrer eigentlichen Sache.

Zweitens: Die Gewaltfreiheit Jesu und der Alten Kirche gehört zu den ethischen Grundorientierung, die für eine ethische Urteilsbildung angesichts von Gewalt, Krieg und Ungerechtigkeit von normativer Bedeutung ist. Ob die Haltung der Alten Kirche angemessen mit Pazifismus beschrieben werden kann, mag in der historischen Forschung umstritten sein. Ethische Normen lassen sich auch nicht durch einen historischen Rückgriff begründen. Unbestritten aber ist, dass es so gut wie keine theologischen Quellen gibt, die den Kriegsdienst für Christen gutheißen, aber sie sind eindeutig, wenn es darum geht, die Teilnahme am Krieg und Töten zu verbieten. Dabei handelte es sich keineswegs um eine individuelle gesinnungsethische Haltung, sondern nach dem US-amerikanischen Exegeten Walter Wink um einen dritten Weg „jenseits von Pazifismus und gerechtem Krieg“⁷². Er ist ein aktiv-widerständiger Pazifismus. Ein solcher Pazifismus gehört zum gewichtigen Erbe der Alten Kirche, das nicht nur von Außenseitern vertreten wurde, sondern ihr zentrales kirchliche und theologische Grundverständnis ausmachte. Es wurde in der Kirchengeschichte an den Rand gedrängt, oftmals verächtlich gemacht oder als realitätsferne Illusion abgetan, die allenfalls als individuelle Gewissensentscheidung legitimiert werden kann. Für die historischen Friedenskirchen der Quäker, der Mennoniten und der Church of the Brethren, aber auch für die religiös-sozialistischen Bewegung um Leonhard Ragaz u.a. innerhalb des Protestantismus war die Gewaltfreiheit ein Merkmal ihrer christlichen und kirchlichen Identität.

Die Friedenstheologie der Alten Kirche schickt Christinnen und Christen in die Konflikte ihrer Zeit, damit sie in ihnen „Schwerter in Pflugscharen“ umwandeln, also nach Wegen der kreativen und gewaltfreien Konflikttransformation suchen, so schwer es auch ist. Der Vorrang der Gewaltlosigkeit macht die Verweigerung des Kriegsdienstes zu einem deutlicheren Zeichen für das biblische Friedensgebot. Damit ist Wehrdienst nicht per se ausgeschlossen, wohl aber unterliegt er einem deutlichen ethischen Gefälle gegenüber dem Vorrang der Gewaltfreiheit. Dieser Vorrang muss sich gerade auch in Zeiten gewaltsam ausgetragener Konflikte, der Bedrohung, der Desorientierung, der Furcht und der Verzweiflung je neu bewähren. Nur wenn der Schutz der Opfer von Gewalt und Kriegen höher eingeschätzt wird als die Absicht, eine ethische Position „rein“ zu halten und zu behaupten, ist ein Verantwortungspazifismus davor bewahrt, zu einer abstrakten Ideologie zu werden. Die schwere Aufgabe, die zu einem ethischen Dilemma werden kann, besteht darin, ob und wie sich angesichts einer verselbständigten militärischen Tötungsmaschinerie des Krieges der

⁷² Wink, Verwandlung, 115.

Vorrang der Gewaltfreiheit durchhalten lässt, damit nicht noch mehr Menschen zu Gewaltopfern werden. Leichtfertige Antworten verbieten sich hier.

Gibt es Situationen, in denen dennoch militärische Gewalt zu legitimieren wäre oder gar geboten wäre? Die ultima ratio militärischer Gewaltanwendung bedeutet zu nächst, einzugestehen, dass die Politik und Diplomatie gescheitert sind. Gewaltanwendung im Sinne einer ultima ratio sind jedenfalls erst dann, und zwar nur dann verantwortungspazifistisch zu legitimieren, wenn sie begrenzt sind, nur für eine befristete Etappe gelten, nicht von einer Konfliktpartei, sondern von der UNO legitimiert zum Einsatz kommt und nachdem zuvor wirklich alle gewaltlosen und zivilen Konfliktlösungsversuche gescheitert sind.⁷³

Die frühe Kirche lebte aus einer Vision von einer anderen Welt, in der Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet werden. Gemeint war ein Verantwortungspazifismus, der in der Überzeugung wurzelt, dass die Botschaft des Evangeliums des Friedens sich im Reden und Handeln der Kirche widerspiegeln muss, um glaubwürdig zu sein. Nach dem Vorbild der Alten Kirche muss die Kirche eine Frieden stiftende Kirche sein, die den Frieden nicht durch Waffen schafft, sondern durch eine widerständige aktive Praxis der Gewaltfreiheit.

Drittens: Die Kirchen und die Christinnen und Christen entwickeln sich soziologisch immer mehr zu einer Minderheit in einer zunehmend religionspluralen und säkularen Mehrheitsgesellschaft. Sie nähern sich somit einer Minderheitensituation wie in der vorkonstantinischen Zeit der Alten Kirche. Das hat Folgen für die Ethik, die nur eine christliche Ethik einer Minderheit im säkularen Staat sein kann. So wie die Alte Kirche sich vor Konstantin auf einen nichtchristlichen, einen heidnischen Staat einzustellen hatte, so ist es heute an der Kirche, sich auf eine säkulare Gesellschaft einzustellen. Die Kirche hat als Minderheitenkirche in einer postkonstantinischen Zeit gute Voraussetzungen, das Ende des Konstantinischen Zeitalters mit ihren kirchlichen und ethischen Implikationen als Chance anzunehmen. Ihre Minderheitensituation darf sie aber nicht dazu verleiten, sich als rigorose kirchliche Kontrastgesellschaft zu verstehen oder sich aus der Gesellschaft in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit zurückzuziehen, sondern muss vielmehr als Voraussetzung für ein deutliches Zeugnis für das Evangeliums des Friedens sein. Eine aktive, kreative und widerständige Gewaltlosigkeit ist ein Erbe, das durchaus in der Lage ist, eine Orientierung für eine Friedensethik auch und gerade in einer nachkonstantinischen Zeit entfalten zu können.

Biografische Angaben:

Franz Segbers, Dr.theol., alt-katholischer Theologe, em. Professor für Sozialethik am Fachbereich evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg

⁷³ EKD, Aus Gottes Frieden leben, Ziff. 103.

Uranmunition in Zeiten des Krieges gegen die Ukraine

„Die Waffen müssen schweigen“

Von Johann Rießner

Der Krieg der Russischen Föderation gegen die Ukraine und der damit verbundenen Diskussion in Deutschland über Waffenlieferungen hat dazu geführt, dass militärische Spezialbegriffe, wie Waffensysteme, und Panzerarten in die politische Alltagssprache integriert wurden.

Dazu gehört auch die Lieferung von Kampfpanzer vom Typ Challenger 2 durch das Vereinigte Königreich an die Ukraine. Das besondere hieran war die Aufmerksamkeit, die die damit mitgelieferte Munition der Challenger 2 Kampfpanzer erhalten hat. Dabei handelt es sich um sogenannte Uranmunition, die in Teilen aus abgereichertem Uran (englisch: depleted uranium, daher auch bekannt unter DU-Munition) besteht.¹ Die Uranmunition erhielt die besondere Aufmerksamkeit, da zunächst der Präsident der Russischen Föderation, Wladimir Putin, von einer „nuklearen Komponente“ der Munition sprach und vor dessen Lieferung warnte.² Auch sein Pressesprecher, Dmitri Peskow, warnte dem nachfolgend vor einer Lieferung der Munition, schwächte aber die Vorwürfe dahingehend ab, dass er nicht mehr von einer „nuklearen Komponente“ sprach. Aber er behauptete, dass nach dem Einsatz solcher Munition Krebs und andere Erkrankungen zunehmen.³

Die Reaktion des Vereinigten Königreichs, aber auch anderer westlicher Staaten, auf die russischen Vorhalte fielen recht knapp aus. Der Vorwurf man liefere Munition mit einer „nuklearen Komponente“ wurde strikt zurückgewiesen und ansonsten darauf verwiesen, dass es sich bei der Uranmunition in den Rechtsnormen des Humanitären Völkerrechts⁴ nicht um ein verbotenes Kampfmittel handele.⁵

Seit dem zweiten Golfkrieg (1990/1991) wurde der Einsatz von Uranmunition immer wieder diskutiert und insbesondere über die Folgen für Menschen und Umwelt gestritten. Derzeit ist bekannt, dass neben Großbritannien auch die USA, China, Russland, Frankreich und bis zu 18 weitere Staaten diese Munition besitzen.⁶

Russland hat nach eigenen Angaben noch keine Uranmunition in der Ukraine einge-

¹ Nach Auskunft des britischen Verteidigungsministeriums wurden Panzer und Munition bereits geliefert. Eine Angabe von Stückzahlen erfolgte aber nicht. Vgl. <https://questions-statements.parliament.uk/written-questions/detail/2023-04-18/181335>.

² <https://www.berliner-zeitung.de/news/london-liefert-uran-munition-an-kiew-wladimir-putin-entsetzt-li.342294>.

³ <https://www.stern.de/politik/ausland/ukraine-news-grossbritannien-liefert-ukraine-uran-munition-33408896.html>.

⁴ Als Humanitäres Völkerrecht wird das Internationale Recht bezeichnet, das die Regeln in einem bewaffneten Konflikt aufstellt. Dazu gehört neben den Schutz ziviler Personen und Infrastruktur, eben auch das Verbot besonderer Waffensysteme.

⁵ Vgl. dazu die Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage der AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag, Bundestags-Drucksache 20/6742, S. 2.

⁶ Die Bundeswehr verwendet für panzerbrechende Geschosse den Alternativstoff Wolfram.

setzt. Das verwundert, da den russischen Streitkräften ein großes Arsenal an Uranmunition nachgesagt wird. Tatsächlich konnten noch keine Beweise für den Einsatz von Uranmunition durch Russland in der Ukraine vorgelegt werden.⁷

Dieser Artikel möchte diese bereits seit langem bestehende Diskussion über die Gefahren des Einsatzes von Uranmunition mit den angedeuteten aktuellen Bezügen in Verbindung bringen. Der Wunsch nach Frieden in der Ukraine soll mit der Hoffnung verbunden werden, dass die Schrecken des Krieges dazu führen werden, das bestehende System des Humanitären Völkerrechts weiterzuentwickeln.

Bei Uranmunition handelt es sich um ein panzerbrechendes, ohne Sprengstoff wirkendes, Geschoss („Wuchtgeschoss“). Uran eignet sich für diese Art von Kampfmitteln besonders aufgrund seiner sehr hohen Dichte. Dadurch hat Uranmunition eine sehr hohe Durchschlagkraft. Daneben wird das Geschoss beim Aufschlag zu einer Spitze verformt und besitzt damit einen selbstschärfenden Effekt. Diese beiden Eigenschaften machen die Uranmunition zu einer effektiven Waffe gegen gepanzerte Fahrzeuge.

Hinzu kommt, dass die Bewegungsenergie des Geschosses beim Einschlag in das Zielobjekt zu einer hohen Hitzeentwicklung führt. Die hohe Temperatur verbunden mit der starken Kraftentfaltung führen dazu, dass das Geschoss schmilzt und zer-

⁷ <https://www.icbuw.eu/uranwaffen-stand-2022/>; <https://www.newsweek.com/russia-depleted-uranium-munitions-uk-military-aid-tank-armor-1790756>.



stäubt. Das führt dazu, dass sich der entstandene Uranstaub aufgrund seiner pyrophoren Eigenschaft entzündet. Dadurch kann eine Sekundärexplosion ausgelöst werden, die auf der Zerstörung von Treibstoff und Munition des Zielobjekts beruht.⁸

Ein weiterer militärischer Effekt bei der Verwendung von abgereicherterem Uran in den Geschossen ist nicht intendiert. Insbesondere erfüllt die radioaktive Eigenschaft des abgereicherten Urans keine militärische Funktion. Um unmittelbare zerstörerische Wirkung zu entfalten, ist die Strahlung schlicht zu gering.⁹ Da es zu keiner nuklearphysikalische Reaktion kommt, also weder eine Spaltung noch eine Verschmelzung von Atomkernen abläuft, ist die Uranmunition keine Nuklearwaffe. Daher muss man sagen, dass keiner der völkerrechtlichen Verträge, die den Einsatz und Verbreitung von Nuklearwaffen regeln, die Anwendung von Uranmunition regelt.¹⁰

Daher ist der Versuch, die Lieferung von Uranmunition an die Ukraine durch das Vereinigte Königreich in die Nähe einer Unterstützung mit nuklearen Waffensystemen zu bringen, richtigerweise zurückzuweisen.

Was bleibt ist der russische Vorwurf, die Verwendung von Uranmunition führe zu einer gehäuften Feststellung von Krebserkrankungen. Tatsächlich wird der durch die Pulverisierung entstehende Staub und damit entstehende uranhaltige Aerosole mit der Verursachung derartiger Erkrankungen in Verbindung gebracht. Der Bericht einer ehemaligen Arbeitsgruppe vom Institut für Physik der Carl-von-Ossietzky-Universität Oldenburg dazu: „Da Uran immer radioaktiv ist, sind es auch die Aerosole und Stäube. Folglich sind die betroffenen Menschen neben der chemischen Belastung durch das Schwermetall Uran einer zusätzlichen Belastung durch radioaktive Strahlung ausgesetzt. Beides kann je nach aufgenommener Uran-Menge zu einer Erkrankung führen.“¹¹ Hierbei geht es um die sogenannte interne Strahlenbelastung, die durch Aufnahme (Nahrung, Trinkwasser, Atemluft) von Uran in den menschlichen Körper hervorgerufen wird. Allerdings sei ein kausaler Zusammenhang zwischen der Einwirkung radioaktiver Strahlung und dem Entstehen von Krebs oder Leukämie oder eines Erbgutschadens niemals mit absoluter Sicherheit nachweisbar.¹² So habe eine Studie mit Personen, die im Kosovo eingesetzt waren und dort mutmaßlich mit Uranstaub aus dem Einsatz von Uranmunition in Kontakt gekommen waren, keine erhöhten Urankonzentrationen im Urin dieser Personen feststellen können.¹³ Damit sind aber

⁸ Detaillierte technische Informationen über Aufbau und Wirkungsweise von Uranmunition findet sich beispielsweise unter <https://uol.de/physik/forschung/ehemalige/-uwa/rad/du> unter 3. und M. Ball / G. Neun-
eck, Anmerkungen zum Einsatz von angereicherterem Uran (DU) als Munition, verschriftlichter Vortrag auf
der Tagung: Uran-Waffen im Einsatz, Evangelische Akademie Mülheim, 2000 (abrufbar unter [http:// doc-
player.org/33934005-Anmerkungen-zum-einsatz-von-abgereicherterem-uran-du-als-munition.html](http://doc-
player.org/33934005-Anmerkungen-zum-einsatz-von-abgereicherterem-uran-du-als-munition.html)).

⁹ [https://www.rnd.de/politik/ukraine-grossbritannien-liefert-urangeschosse-wie-gefaehrlich-sind-sie-
2QQ6NWSWJVD2THMHVFBYCFJN64.html](https://www.rnd.de/politik/ukraine-grossbritannien-liefert-urangeschosse-wie-gefaehrlich-sind-sie-2QQ6NWSWJVD2THMHVFBYCFJN64.html); Alle in diesem Artikel aufgeführten Internetadressen wurden
einheitlich am 3.7.2023 zuletzt abgerufen.

¹⁰ Eine Übersicht dieser Verträge bietet das Handbuch „Humanitäres Völkerrecht in bewaffneten Konflikten“,
herausgegeben vom Bundesminister der Verteidigung (abrufbar unter [https://www.bmvg.de/de/themen/
friedenssicherung/handbuch-humanitaeres-voelkerrecht-in-bewaffneten-konflikten-93608](https://www.bmvg.de/de/themen/
friedenssicherung/handbuch-humanitaeres-voelkerrecht-in-bewaffneten-konflikten-93608), Rn. 462.

¹¹ <https://uol.de/physik/forschung/ehemalige/-uwa/rad/du>, unter 1.

¹² <https://uol.de/physik/forschung/ehemalige/-uwa/rad/du>, unter 5.

¹³ Ebenda. Es gibt eine Reihe von Studien, die gegen signifikante Strahlenexpositionen der Bevölkerung in Ge-

noch nicht die Ergebnisse von Studien widerlegt, die zu einer gesundheitsschädigenden Wirkung durch Uranmunition kommen.¹⁴

Es bleibt festzuhalten, dass die durch Uranmunition verursachten Gesundheitsgefahren wissenschaftlich nicht abschließend geklärt sind.

Die Generalversammlung der Vereinten Nationen hat gegen die Stimmen der Uranmunition besitzenden Staaten (und unter Enthaltung Deutschlands) mehrere Resolutionen zum Thema Uranmunition verabschiedet. So auch am 5. Dezember 2016, wo die Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen aufgefordert werden weitere wissenschaftlichen Untersuchungen über die Folgen von Uranmunition in die Wege zu leiten und über ihre eigene Verwendung der Munition Auskunft zu geben.¹⁵

Richtig ist aber auch, dass Uranmunition nicht zu dem im Völkerrecht eindeutig verbotenen Waffen gehört. So bezieht sich das „Übereinkommen vom 10. Oktober 1980 über das Verbot oder die Beschränkung des Einsatzes bestimmter konventioneller Waffen, die übermäßige Leiden verursachen oder unterschiedslos wirken können“¹⁶ nicht auf Uranmunition.

Auch das Protokoll über das Verbot der Verwendung von erstickenden, giftigen oder anderen Gasen sowie von bakteriologischen Mitteln im Kriege von 1925 (Genfer Giftgasprotokoll) ist nicht einschlägig, da die mutmaßlichen gesundheitlichen Schäd-



bieten, in denen Uranmunition eingesetzt wurde, sprechen. Vgl. dazu die Studienauflistung in der Antwort der Bundesregierung auf eine Kleine Anfrage der AfD-Fraktion im Deutschen Bundestag, Bundestags-Drucksache 20/6742, S. 2–3. Allerdings werden diese Studien aufgrund ihrer methodischen Durchführung kritisiert. Lülff, Charlotte, Rechtliche Erörterungen zum Einsatz von Munition aus abgereichertem Uran; in: Humanitäres Völkerrecht: Journal of International Law of Peace and Armed Conflict, 1/2018, S. 105–124 (109) hält dazu fest: „Eindeutige und unstrittige Ergebnisse über die Auswirkungen von DU-Munition gehen auch aus den Studien großer internationaler Organisationen wie der World Health Organisation (WHO) oder des Umweltprogrammes der Vereinten Nationen (UNEP) nicht hervor.“ In diesem Sinne und mit neuen Erkenntnissen des US Armed Forces Radiobiology Research Institute argumentiert die Internationale Koalition zur Ächtung von Uranwaffen: <http://www.uranmunition.org/militaerische-studie-ueber-abgereichtes-uran-stellt-die-gaengigen-modelle-bezueglich-des-gesundheitsrisikos-durch-strahlung-infrage/>

¹⁴ Lülff, Charlotte, Rechtliche Erörterungen zum Einsatz von Munition aus abgereichertem Uran; in: Humanitäres Völkerrecht: Journal of International Law of Peace and Armed Conflict, 1/2018, S. 105–124 (108 f.) mit Nachweisen zu solchen Studien.

¹⁵ UN-Res 73/38 vom 5. Dezember 2018 (abrufbar unter <https://www.un.org/en/ga/73/resolutions.shtml>); Dazu Lülff, Charlotte, Rechtliche Erörterungen zum Einsatz von Munition aus abgereichertem Uran; in: Humanitäres Völkerrecht: Journal of International Law of Peace and Armed Conflict, 1/2018, S. 105–124 (111).

¹⁶ Dem Übereinkommen hat Deutschland zugestimmt. Siehe BGBl. 1992 II S. 958; 1993 II S. 935.

gungen durch Uranmunition keine direkten und intendierten Folgen des Einsatzes von DU-Munition sind.¹⁷

Allerdings sollte die Bewertung der Uranmunition nicht bei der Betrachtung der gegenwärtigen internationalen Rechtsnormen stehenbleiben.

Insbesondere ist auf die Regionen zu schauen, in denen Uranmunition in größerem Umfang eingesetzt wurde. Und hier sind die Folgen teils dramatisch.

Der Irak gilt bis heute als eines der am stärksten kontaminierten Länder. Hier wurden durch die US-Streitkräfte im Golfkrieg 1991 nach konservativer Schätzung etwa 35 Tonnen Uranmunition verschossen. Hinzu kommt eine etwa gleiche Menge durch den Irakkrieg 2003.¹⁸ Siegwart-Horst Günther¹⁹ führte in seinen Studien zu Leukämie sowie Missbildungen bei neugeborenen Kindern im Irak, das gehäufte Auftreten dieses Krankheitsbildes, aber auch das sogenannte „Golfsyndrom“, auf die Uranmunition zurück.

Während des Balkankrieges wurden durch die Einsatzkräfte der Nato zirka 15 Tonnen Munition abgereichertes Uran auf Gebiete in Serbien und im Kosovo abgefeuert. Der Rechtsanwalt Srdan Aleksic hat derzeit 3500 Mandanten die unter spezifischen Krebsarten leiden. Der Zusammenhang mit der Uranmunition steht für ihn fest, da die Krankheitsbilder nicht auf natürliche Weise entstehen könnten. Seit Ende des Balkankrieges ist die Krebsrate in der Region stark gestiegen.²⁰ Auch bei eingesetzten NATO-Soldaten trat eine Häufung von solchen Krankheiten auf. Diese wurden als „Balkansyndrom“ bekannt.²¹ Die Aufarbeitung dieser Fälle war besonders in Italien erfolgreich. Der Rechtsanwalt Angelo Fiore Tartaglia verteidigt seit 20 Jahren Militäranghörige, die in kontaminierten Einsatzgebieten tätig waren. Er hat 300 Gerichtsverfahren gewonnen, die auf einem gerichtlich bestätigten Zusammenhang zwischen dem Einsatz von abgereichertem Uran und der Erkrankung seiner Mandanten beruhen.²²

Diese und andere Beispiele zeigen, dass in den betroffenen Gebieten, der Zusammenhang zwischen den besonderen Krankheitsbildern und dem Einsatz von Uranmunition nicht bestritten wird.

In kurzfristiger Hinsicht bedeutet das, dass bei der Abwägung über Waffenlieferun-

¹⁷ Dies analysierend und weitere Verträge prüfend Lülf, Charlotte, Rechtliche Erörterungen zum Einsatz von Munition aus abgereichertem Uran; in: *Humanitäres Völkerrecht: Journal of International Law of Peace and Armed Conflict*, 1/2018, S. 105–124 (114–116).

¹⁸ Lülf, Charlotte, Rechtliche Erörterungen zum Einsatz von Munition aus abgereichertem Uran; in: *Humanitäres Völkerrecht: Journal of International Law of Peace and Armed Conflict*, 1/2018, S. 105–124 (110).

¹⁹ Siegwart-Horst Günther (1925–2015) war ein deutscher Arzt und Professor, der in der Zeit des Nationalsozialismus Mitglied in der Widerstandsgruppe um Claus Schenk Graf von Stauffenberg und Häftling im KZ Buchenwald war. Seine Erkenntnisse über die Uranmunition sind in der WDR-Dokumentation „Der Arzt und die verstrahlten Kinder von Basra“ dokumentiert (abrufbar auf www.youtube.de).

²⁰ Interview mit Srdan Aleksic: <https://www.welt.de/politik/ausland/article244462294/Uran-abgereicherte-Munition-Diese-Schaeden-werden-uns-noch-viele-viele-Jahre-beschaeftigen.html?icid=search.product.onsitesearch%20sowie%20www.nachdenkseiten.de/?p=96028>.

²¹ Beispielhaft: <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2001-jan-06-mn-9083-story.html>

²² <https://de.euronews.com/2023/04/05/gesundheitschaden-durch-abgereichertes-uran-lawine-hat-begonnen>; zu einem Anspruch der Hinterbliebenen: <https://www.tt.com/artikel/11530079/tod-wegen-uran-munition-italiens-verteidigungsministerium-verurteilt>.

gen an die Ukraine noch eine weitere Komponente – nämlich die potentiellen Folgen für Mensch und Natur in der Ukraine – bedacht werden muss.²³

Langfristig sollten die beschriebenen Folgen des Einsatzes von Uranmunition, aber auch die Schrecken des gegenwärtigen Krieges in der Ukraine als Anstoß verstanden werden, das Humanitäre Völkerrecht durch die Ächtung von Uranmunition weiterzuentwickeln.²⁴ So kann sich die Diskussion über die Uranmunition als ein Bestandteil der Verminderung von Leid im Krieg verstehen, wenn sich ein Krieg schon nicht verhindern oder unmittelbar beenden lässt.²⁵ Denn es gibt zum Glück auch Regeln im Krieg und diese sollten das Leid in unmittelbarer Weise, aber auch für die Zukunft reduzieren.

²³ In diese Richtung geht auch die Abwägung zur Lieferung von Streumunition. Diese erhält besondere Brisanz, da sie durch das Übereinkommen über Streumunition von 2010 bereits geächtet wurde. Allerdings gehören Russland, die USA und die Ukraine nicht zu den Vertragsstaaten.

²⁴ Es sei daran erinnert, dass es in der Rechtsgeschichte Kriege stets Auslöser für Diskussionen über die Art und Weise der Kriegsführung waren. So war die Schlacht von Solferino 1859 Anlass für Henry Dunants Idee vom Internationalen Komitee vom Roten Kreuz.

²⁵ Für eine Strategie zur Beendigung des Krieges in der Ukraine, siehe Richard N. Haas / Charles Kupchan, Den Frieden verhandeln, Kiews Sicherheit garantieren, in: Blätter 6/2023, die angesichts einer sich abzeichnenden Patt-Situation, die Vorbereitung einer Verhandlungsinitiative durch die westlichen Unterstützstaaten fordern. Ausgangspunkt solle dann ein Waffenstillstand sein, einschließlich einer entmilitarisierten Zone, die von einer neutralen internationalen Organisation überwacht werden soll. Dieser, hier nur grob skizzierte Vorschlag, ist auch deshalb erwähnenswert, da er prominent vorgetragen wird. Richard N. Haas amtierte bis Anfang Juni d.J. als Präsident des „council on foreign relations“ und Charles Kupchan war Europa-Chefberater von Barack Obama.

Sag der Macht die Wahrheit oder Abrahams Sodom und das Gomorra der Oliv-Grünen

Von Gerhard Emil Fuchs-Kittowski

Genesis 18,20f.: „Und der Herr sprach: Es ist ein Geschrei zu Sodom und Gomorra, das ist groß, und ihre Sünden sind sehr schwer. Darum will ich hinabfahren und sehen, ob sie alles getan haben nach dem Geschrei, das vor mich gekommen ist, oder ob's nicht also sei, dass ich's wisse.“

Es gibt viele Wege zum Frieden, Krieg gehört sicherlich nicht dazu. Wer sich der militärischen Logik ergibt, kommt darin um! Es gibt viele Ideen zur Bewahrung einer für Menschen bewohnbaren Umwelt, Kriege gehören mit Sicherheit nicht dazu. Es gibt viele Gründe zur Bewahrung der Schöpfung, doch zuallererst gehört die Ehrfurcht vor dem Leben dazu. Seit dem wir von unumkehrbar klimaverändernden Kippunkten gehört haben, wissen wir, ab wann eine Klimakatastrophe unsere Erde für uns unbewohn-

bar macht. Kriege beschleunigen das Erreichen jener Kippunkte – und: Wer den Frieden stört, zerstört auch die Umwelt. Wer den Frieden kippt, kippt auch das Klima. Wer den Frieden tötet, tötet auch alles Leben.

Genesis 18,22f.: „Und die Männer wandten ihr Angesicht und gingen gen Sodom; aber Abraham blieb stehen vor dem Herren und trat zu ihm und sprach: Willst Du denn den Gerechten mit dem Gottlosen umbringen?“

Ich möchte erinnern: Direkt nach der Befreiung vom Faschismus 1945 wurde von der Mehrheit des Volkes gefordert: „Nie wieder Krieg! Nie wieder soll ein Krieg von deutschem Boden ausgehen!“ – ein Grundsatz, dem sich noch bis vor kurzem eine überwältigende Mehrheit unseres Landes verpflichtet fühlte! Es gibt keine gerechten Kriege! Selbst wenn aus unterschiedlichen Perspektiven der eine oder andere Krieg gerechtfertigt werden könnte, wendet sich jeder Krieg immer gegen die Unschuldigsten, gegen die Ärmsten, die Wehrlosesten, gegen Kinder und Frauen sowie die Alten, wie auch Deserteure.

Genesis 18,24: „Es möchten vielleicht 50 Gerechte in der Stadt sein; wolltest Du die umbringen und dem Ort nicht vergeben um 50 Gerechter willen, die darin wären?“

Für mich steht fest: Krieg ist Sünde. Aber in Teilen der Friedensbewegung fehlt es an Forderungen nach einem Waffenlieferungsstopp und Waffenstillstand. Stattdessen wird zuerst Vertrauen als Bedingung für einen Frieden gefordert oder es wird ein Endsieg verlangt, als Vorbedingung für einen ukrainischen Frieden. Über Kriegsziele der Russen wird nur spekuliert. Ich frage mich: Ist das eine Haltung, die nach Frieden sucht oder doch den Krieg befeuert?

Genesis 18,25: „Das sei ferne von dir, dass du das tust und tötest den Gerechten mit dem Gottlosen, dass der Gerechte sei gleich wie der Gottlose! Das sei ferne von dir, der du aller Welt Richter bist! Du wirst so nicht richten.“

Russland hat den Krieg begonnen. Aber gerade die 25–30jährigen, die in der Ukraine eine positive Einstellung zu Europa haben und sich dort Zukunft erhoffen, werden mit den Waffenlieferungen der EU verheizt.

Immanuel Kant schreibt 1784 in seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung?“, dass Aufklärung der „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ ist. Wir brauchen also Selbstkritik, nämlich die Kriegsschuld unserer eigenen Regierung (etwa in den Waffenlieferungen und dem Verstoß gegen die Verpflichtungen aus dem 2+4-Vertrag vom 12.09.1990) zu benennen. Nach Kant bedarf es „Mut“, sich seines „eigenen Verstandes zu bedienen“. Das heißt, den Mut zu finden, „der [herrschenden] Macht die Wahrheit zu sagen“ – ganz so wie Abraham. Er bleibt sich treu, ringt mit Gott und fordert ihn auf, um der Gerechten willen Sodom mit den Gottlosen zu verschonen. Er hat den Mut, sich Gott auszusetzen und sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, anstelle zu schweigen.

Genesis 18,26: „Der Herr sprach: Finde ich 50 Gerechte zu Sodom in der Stadt, so will ich um ihrer willen dem ganzen Ort vergeben.“

Im Alten Testament ist es Abraham, der sich traut, der herrschenden Macht, die Wahrheit zu sagen und uns damit Vorbild zu sein. Abraham ist sich dabei seiner prekären Position genau bewusst. Er weiß nicht, was sein Reden für Folgen hat und wie Gott rea-

giert. Das erinnert an die Parrhesia Theologie: Eine Theologie, die fordert, dem eigenen Gewissen treu zu bleiben, die Wahrheit trotz drohender Konsequenzen ins Angesicht der herrschenden Kräfte zu sagen.

Genesis 18,27: „Abraham antwortete und sprach: Ach siehe, ich habe mich unterwunden zu reden mit dem Herren, wiewohl ich Erde und Asche bin.“

Die DDR begründete den Schutz des Friedens mit: „Der Frieden muss bewaffnet sein!“ Viele Menschen im Westen protestierten parteiübergreifend gegen den Atomwaffenwahnsinn. Damals war es falsch, dass der Frieden bewaffnet sein muss. Warum gilt es aber heute?

Warum ist gerade von den ehemals Grünen, die in den Protestaktionen der 80er Jahre entstanden sind, heute am wenigsten ein Aufschrei gegen Krieg, Rüstung, Manöver, Streubomben, imperialistische Hegemonie und Umweltzerstörung zu hören. Wie kann es sein, dass gerade aus der Partei, die früher für Grün, Anti-Atom, Abrüstung, Umweltschutz und Frieden stand, heute besonders stark für Waffenlieferungen, Aufrüstung und Krieg geschrien wird? Wer von den Gründern geht gegen diese Oliv-Grüne Okkupation an? Wo sind deren Gerechte?

Genesis 18,28: „Es möchten vielleicht 5 weniger den Gerechten darin sein; wolltest du denn die ganze Stadt verderben um der 45 willen? Er sprach: Finde ich darin 45, so will ich sie nicht verderben.“

Wie es scheint, hat auch Gott aus der Diskussion mit Abraham gelernt. Er ließ sich umstimmen und entschied, Sodom unter bestimmten Voraussetzungen zu verschonen. Sodom wurde jedoch am Ende vernichtet. Bedeutet das, dass doch nicht genug Gerechte gefunden wurden? Warum liefern wir Waffen, wenn sie gegen den Frieden sind? Warum ändern wir nicht unser Wirtschaften, wenn wir wissen, dass unsere ökonomische Praxis das Klima und die Umwelt verdirbt? Werden wir immer erst nach der Katastrophe klüger? Muss erst Sodom, unsere Welt, völlig vernichtet werden, bis wieder Gerechte da sind?

Genesis 18,29: „Und er fuhr fort mit ihm zu reden und sprach: Man möchte vielleicht 40 darin finden. Er aber sprach: ich will ihnen nichts tun um der 40 willen.“

Wir müssen die Klimakatastrophe verhindern. Das ist ein sehr langer Weg. Wer sich ernsthaft und glaubhaft für den Umwelt- und Klimaschutz einsetzt, muss dabei gleichzeitig daran gemessen werden, mit welchem Nachdruck er oder sie sich für die Beendigung jeglicher militärischer Betätigung einsetzt! Wir brauchen jede Ressource für die sozio-ökologische Transformation. Den Stahl brauchen wir für Windräder statt für Panzer. In allen Bereichen der Bundesministerien wird eingespart – außer dem Militärbereich.

Genesis 18,30: „Abraham sprach: Zürne nicht, Herr, dass ich noch mehr rede. Man möchte vielleicht 30 darin finden. Er aber sprach: Finde ich 30 darin, so will ich ihnen nichts tun.“

Man muss nicht Pazifist sein, um zu sehen, wie man durch militärische Unterstützung die Schöpfung als Ganzes zerstört! Lasst uns im gemeinsamen Protest gegen die eigentlichen Ursachen – gegen Imperialismus und Faschismus – zusammenfinden. Lasst uns gegen die Politik einer Regierung demonstrieren, die gegen unsere Mitmenschen und gegen unsere Mit-Welt gerichtet ist!



Brian Stauffer: „Die Auswirkungen von Kriegstraumata auf die Entwicklung des kindlichen Gehirns“ (Bild vom Stand Rosa Luxemburg Stiftung)

nur noch einmal rede. Man möchte vielleicht 10 darin finden. Er aber sprach: Ich will sie nicht verderben um der 10 willen.“

Am 17. Februar 2007 hat Papst Benedikt XVI. in einer Angelus-Ansprache die Gewaltlosigkeit als die „Magna Charta“ des Evangeliums bezeichnet. Es gehört zum Kern der Botschaft Jesu, dass der Kreislauf der Gewalt unterbrochen werden muss. Genau genommen haben wir auch keine andere Alternative. Was würde sonst passieren? Das Hamsterrad menschlicher Feindschaft gegeneinander würde sich immer schneller drehen, in sich selbst zusammenbrechen und viele unter sich begraben. Die Menschheit konnte diese tödliche Dynamik in ihrer Geschichte immer wieder bis zum heutigen Tag erfahren. Deshalb ist es nötig, den Kreislauf der Gewalt zu unterbrechen! Jesus fordert, Gleiches nicht mit Gleichem zu vergelten (Mt 5,38). Es geht eben nicht um „Auge um Auge, Zahn um Zahn“. Können wir aber die Aufforderung zur Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit in unserem Alltag umsetzen? Die Antwort lautet ja, aber wir dürfen nicht darauf warten, dass Andere damit beginnen. Falsch wäre es aber, wenn wir unsere

Genesis 18,31: „Und er sprach: Ach siehe, ich habe mich unterwunden mit dem Herren zu reden. Man möchte vielleicht 20 darin finden. Er antwortete: Ich will sie nicht verderben um der 20 willen.“

Lasst uns im Hier und Jetzt jene 20 Gerechten in dieser Regierung suchen, 20 Gerechte in verantwortungsvollen Positionen. Es werden diejenigen sein, die sich aus ihren eigenen Reihen und Fraktionszwängen befreien. Darunter wird es welche geben, die es fertigbringen, das ihnen aufmanipulierte Olivgrün abzuschütteln und ihr ursprüngliches, ursächliches Grün mit der Sonnenblume wieder zu entdecken und wieder zu pflanzen. Doch selbst, wenn es diese 20 nicht gibt, so werden es wenigstens 10 sein, die diesen Umschwung beginnen können.

Genesis 18,32: „Und er sprach: Ach zürne nicht, Herr, dass ich

Ethik, Anschauungen und Forderungen daraus nur in das Privatleben verschieben würden, man muss die gesellschaftlichen Strukturen, die immer wieder zum Kriege führen, auch öffentlich hinterfragen und bekämpfen; der Macht die Wahrheit sagen.

Im Oktober/November 1989 demonstrierten die Menschen in der DDR mit den Worten „Keine Gewalt“ und erreichten unblutig den Sturz der damaligen Regierung. Ganz wie schon Jesus bei seiner Verhaftung in Gethsemane rief: „Keine Gewalt!“ Oder wie es in der Bergpredigt heißt: „Selig, die keine Gewalt anwenden“ (Mt 5,5). Aus diesem Grunde könnte es deutsche Politik sein, notfalls auch einseitig, ein Sicherheits- und Friedensabkommen mit Russland zu schließen. Eine Utopie? Frag die Macht nach der Wahrheit! Fragt, wieso man nicht versucht, den Bemühungen anderer Länder wie Brasilien, China, Türkei und Mexico beizustehen? Hat unsere Regierung, von der Unterstützung eines die Umwelt und Generationen zerstörenden Krieges abgesehen, durch Waffenlieferungen für die Erringung eines Friedens eher zu wenig getan?

Utopisch auch, aber richtig wäre es auch, wenn Deutschland nun endlich auch dem Atomwaffenverbotsvertrag beitreten würde. Dieser Vertrag wird von der UNO getragen und ist bereits verbindliches Völkerrecht geworden. Da in diesem Zusammenhang die Atomwaffen ohnehin völkerrechtlich als geächtet gelten, würde man doch mit dieser Ratifizierung nur etwas machen, was als selbstverständlich gelten würde. Darüber hinaus aber würde man in Richtung Russland ein Zeichen setzen, was deren Sicherheitsinteressen (einer der eigentlichen Kriegsgründe in der Ukraine) entgegenkommt.

Zum 20. Todestag von Dorothee Sölle

Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden

Vortrag am 22. März 2023 im Theologischen Forum von Cornelia Kenke und Klaus Kenke

1. Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden

„Seht, welch eine Liebe hat uns der Vater erwiesen, dass wir Gottes Kinder heißen sollen – und wir sind es auch ... Meine Lieben, wir sind schon Gottes Kinder, aber es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn es offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen wie er ist.“ (1. Joh 3, 1–2)

Im 3. Kapitel des ersten Johannesbriefes stehen diese Verse. Das bekannteste Gedicht von Dorothee Sölle nimmt diesen Text zum Ausgangspunkt:

*Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden
O Gott, der du aufstust und offenbar machst
wann wird es soweit sein?*

Wann werden wir sichtbar?
Wann wird die Wahrheit an uns sichtbar?
Wann wird man an unseren Städten sehen:
Hier wohnen die Söhne und Töchter Gottes
die Schwarze nicht von Weißen apart halten
und Türken nicht von Deutschen separieren
und Frauen nicht von der Wahrheitsfindung ausschließen
Wann werden wir sichtbar, Gott,
als deine Töchter und Söhne?

Und ist noch nicht erschienen, was wir sein werden
O Gott, die du uns besser kennst als wir uns selber kennen
wann müssen wir unser Gesicht nicht mehr verstecken vor den Verhungernden?

Wann werden wir sichtbar?
Wann wird die Wahrheit durch uns hindurchleuchten?
Wann wird man an unseren Handelsbeziehungen sehen:
Hier wohnen die neuen Menschen, die schwesterlichen
Wann wird die Sonne der Gerechtigkeit über uns aufgehen
und die Ausplünderungsnacht zu Ende gehen?
Wann wird man an unseren Gärten und Feldern sehen:
Hier wohnen die sanften Kinder der Erde
die das Vergewaltigen nicht gelernt haben
und Plündern verlernten
hier wohnen kleine Menschen
die die Türme nicht in den Himmel bauen
und die Tiere nicht zu Tode testen.
Wann werden wir sichtbar, Gott,
Söhne und Töchter in deinem Reich.
Gott, Freundin der Menschen, Freund der Erde
Komm bald
Maranatha beeil dich
Mach uns sichtbar
Töchter und Söhne
in deinem Reich

2. Biographisches

Vor zwanzig Jahren hat die Bischöfin der Nordelbischen Kirche, Bärbel Wartenberg-Potter, im Trauergottesdienst über Dorothee Sölle gesagt:

„Sie hat wie keine andere in die Gottesfinsternis des 20. Jahrhunderts theologisches Licht getragen ... Nach Auschwitz, nach dem ‚Tode Gottes‘, hat sie es den Menschen ermöglicht, ehrlich Gott zu sagen, Gott zu denken, Gott zu meinen, Gott zu glauben ... Das war eines ihrer großen Lebensthemen: eine neue Sprache für das Sprechen von und mit Gott ... Um diese neue Sprache mit ihren neuen Bildern zu befesti-

gen, musste sie die alte Sprache, die alten Bilder vom einsamen allmächtigen Herrscher im Himmel demontieren ... Sie hat die Wohnung Gottes bei den Menschen neubuchstabiert. ‚Gott will nicht allein sein‘, sagte sie salopp. Ihr anderes großes Thema war der neue Himmel über einer neuen Erde.“

Diesen Traum vom neuen Himmel und einer neuen Erde hat Dorothee Sölle in einem ihrer Gedichte so formuliert:

*Träume mich, Gott
Nicht du sollst meine Probleme lösen,
sondern ich deine, Gott der Asylanten.
Nicht Du sollst die Hungrigen satt machen,
sondern ich soll deine Kinder behüten
vor dem Terror der Banken und der Militärs.
Nicht du sollst den Flüchtlingen Raum geben,
sondern ich soll dich aufnehmen
schlecht versteckter Gott der Elenden.
Du hast mich geträumt, Gott,
wie ich den aufrechten Gang übe
und niederknien lerne.
Schöner als ich jetzt bin
Glücklicher als ich mich traue,
freier als bei uns erlaubt
Hör nicht auf, mich zu träumen, Gott,
ich will nicht aufhören mich zu erinnern,
dass ich dein Baum bin,
gepflanzt an den Wasserbüchen
des Lebens.*

a. Kindheit und Jugend

Dorothee Nipperdey wird am 30. September 1929 als viertes von fünf Geschwistern im vornehmen Kölner Stadtteil Marienburg geboren. Hier verbringt sie ihre Kindheit und Schulzeit, nur unterbrochen von der Evakuierung.

Dorothee ist ein zartes blondes Mädchen. Als sie an ihrem ersten Schultag zwischen den anderen Erstklässlern steht, sagt ihr Vater. „Unser kleines Mädchen wächst nicht, es wächst einfach nicht!“

Doch eigentlich wäre sie lieber ein Junge gewesen, wie ihre drei älteren Brüder.

Als sie die ersten Anzeichen einer weiblichen Brust an sich erkennt, schreibt sie in ihr Tagebuch: „Es war ein Schock ... ich war unwiderruflich zum Mädchen geboren und bestimmt.“

Der Vater ist Jurist, die Mutter gibt ihre beruflichen Pläne für die Kinder auf. Es ist eine Kindheit und Jugend mitten im Nationalsozialismus.

Im Januar 1941, sie ist 12 Jahre alt, schreibt sie in ihr Tagebuch:

„Ich stelle mir die Frage: Bist du vorwärts gekommen in diesem Jahr? Hast du viel



Anne und Nikolaus Schneider, Martina Ludwig, Heinrich Klay-Olsen und Andreas Herr gestalteten die Dorothee-Sölle-Gedenkveranstaltung im Rahmen des Kirchentages in der St. Kunigund Kirche in Nürnberg

Es gibt die Welt da draußen und die Welt der Familie mit der Innenwelt der eigenen Person. Dorothee Sölle zieht sich ganz nach innen zurück. Unberührt von dem, was draußen geschieht, blüht in ihr die „blaue Blume“ der Romantik. Ein anderes Rückzugsgebiet ist die Musik, in der sie sich ganz Zuhause fühlt. Eine zeitlang überlegt sie sogar, Musik zu studieren und Musiklehrerin zu werden.

Genauso wie das Leben in der Nazizeit gespalten war, so erlebt die Familie auch das Kriegsende zwiespältig. Einerseits wird die Befreiung herbeigesehnt. Andererseits der Untergang Deutschlands betrauert.

Die von Dorothee umschwärmte Lehrerin Germaine wird als Nazi eingestuft und

an dir gefeilt, dass das Böse sich vermindere und das Gut stärker wird? Mein Vorsatz für das nächste Jahr soll sein: „Das Rechte tun, am Schönen sich erfreuen. Das Leben lieben und den Tod nicht scheuen.“

Bei Kriegsende ist Dorothee Sölle 15 Jahre alt. Die Familie fühlt sich der deutschen Bildungselite zugehörig. Die Nazis werden wegen ihrer Kulturlosigkeit verachtet. Heimlich werden ausländische Sender gehört und ganz offen über Gewaltexzesse der SS über Deportationen und über Konzentrationslager gesprochen. Jüdische Freunde und Kollegen werden gewarnt. Fünf Wochen lang lebt im Gästezimmer versteckt die jüdische Mutter einer Freundin. Im Radio wird die Rede von Thomas Mann aus dem Exil gehört.

Aber man will die Familie nicht durch offenen Widerstand gefährden und sich auch nicht durch vollständige Verweigerung ins gesellschaftliche Abseits drängen lassen.

So lebt man in zwei Welten.

darf nicht mehr unterrichten. Dorothee hält trotzdem weiter zu ihr und sie werden beste Freundinnen.

Im November 1945 wird ein großes Familiengeheimnis offenbart:

„Durch Zufall erfuhr ich: Papi ist Vierteljude, politisch verfolgt. Ich war zuerst entsetzt, es machte mir Minderwertigkeitsgefühle. Ich bin doch zu ‚naziverseucht‘ und sehe im Nichtarischen das Unreine, Mindere. Ich denke oft, wenn Germaine so lieb zu mir ist, wenn sie das wüsste! Sicher wäre sie sehr enttäuscht. Ach, das ist ja Unsinn! Sie könnte sich darüber hinwegsetzen. Es ist ja auch nur ein Achtel.“

Später schämt sie sich sehr für diesen Tagebucheintrag der 16-Jährigen.

„Der letzte Satz ... ist der ekelhafteste ... Natürlich ist dieses negative Gefühl später einmal in eine Art Stolz umgeschlagen. Ich habe gründlich umgelernt. (Gegenwind, S. 24)

Das Umdenken beginnt, als sie 20jährig das Tagebuch von Anne Frank liest, die im gleichen Jahr geboren worden ist, wie sie selber. Damit beginnt die Aufarbeitung der Nazizeit und bleibt für sie ein lebenslanges Thema. Und das Gefühl der Scham verlässt sie nie. Auch deswegen, weil sie beklagen muss, dass es in Deutschland zu keiner ehrlichen Aufarbeitung dieser Vergangenheit gekommen ist.

„In der Zeit der entstehenden Bundesrepublik Deutschland gibt es keine Zeit für Reue und Umkehr, keinen wirklichen Neubeginn. Die Menschen sind mit dem Wiederaufbau des zertrümmerten Landes beschäftigt und wollen dabei nicht zurückblicken. Die Kirchen beginnen mit der Restauration ihrer Strukturen und Kirchtürme. Das liberale Bürgertum, das den Faschismus nicht verhindern konnte oder wollte, knüpft ohne radikalen Schnitt an das Alte an. Wie können Eltern und Lehrer annehmen, daß die bürgerliche Kultur, die doch in Auschwitz definitiv ihr Ende gefunden hatte, durch Wiederaufbau, Wiedererziehung, Wiederherstellung der alten Eigentumsverhältnisse, Wiederaufrüstung und was es noch alles an Wieders gab, gerettet werden könnte?“

Für Dorothee ist der Zusammenbruch ein radikaler Einschnitt. Die ganze Welt ihrer Kindheit ist damit zusammengebrochen mit allen Idealen, Wünschen und Vorstellungen. Sie steht in einem anfanglosen Dunkel, wie sie es beschreibt.

Da trifft sie der Satz von Martin Heidegger: „Dasein ist das Hineingehalten werden in das Nichts.“ Die nihilistische Philosophie des Existenzialismus spiegelt eins zu eins ihr Lebensgefühl wider. Sie liest Nietzsche, Sartre, Camus, Gottfried Benn. Und ihr Lieblingsschriftsteller wird Sören Kierkegaard.

Das Christentum findet sie nicht sehr glaubwürdig. Nach Auschwitz könne man Gott nicht mehr denken.

Doch dann bekommt sie eine neue Religionslehrerin, Marie Veit, eine der ersten promovierten Theologinnen. Sie schreibt in ihr Tagebuch: „Die neue Religionslehrerin ist umwerfend gut, leider Christin.“

Neben Nietzsche und Kierkegaard treten jetzt auch Paulus, Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann.

Am Ende dieser Auseinandersetzung steht ein Gesicht, das Gesicht eines zu Tode

Gefolterten vor 2000 Jahren, und der ist nicht Nihilist geworden. Der blieb mit Gott in Verbindung.

Ohne Marie Veit wäre Dorothee Sölle wohl nicht zur Theologie gekommen.

b. Studium und Berufsfindung

Sie studiert zunächst Philosophie und Altphilologie, doch dann wechselt sie zur Theologie, um die Wahrheit herauszubekommen, Sie sucht einen Ort zum geistigen Bleiben und Wohnen. Sie will Christin werden, aber sie findet kein zu Hause in der traditionellen Theologie und Gläubigkeit. Sie misstraut der Sprache der Wissenschaft. Sie ist für sie leer und erstarrt. Sie sucht nach einer neuen Ausdrucksform, um wieder von Gott zu reden.

Und sie merkt auch, dass sie nicht hineinpasst in das ruhige, bürgerliche Leben ihrer Kindheit.

*Wie Spatzen sind meine Wünsche
freche unmusikalische Vögel
oft hab ich sie weggescheucht
auch den einen oder anderen zu Boden getroffen
mit meiner analytischen Schleuder
und mir einfach vorgenommen
ohne Spatzen zu leben
in einem Wohnschacht zum Beispiel
hell erleuchtet gar nicht besonders schmutzig
hübsche Sachen zum aussuchen und einwickeln
finde ich dort die trag ich
von einem Ende der U-Bahnstation
zum andern
warum nicht gleichmäßig mein Leben zubringen
ohne die Störenfriede
arglos kommen sie wieder
suchen mich auf und besetzen das Land
wie oft hab ich sie weggescheucht
freche unmusikalische Vögel
wie Spatzen ihr meine Wünsche*

So beschreibt sie später ihren Seelenzustand dieser Zeit.

Bei ihrer Suchbewegung trifft sie auf Dieter Sölle, ein junger talentierter Maler aus einfachen Verhältnissen. Gegenseitig versuchen sie sich Wärme und Halt zu geben in einer für sie fremden Welt.

c. Familiengründung und erste Berufstätigkeit

1954 macht sie ihr Staatsexamen und im gleichen Jahr heiratet sie Dieter Sölle. 1956

kommt der Sohn Martin zur Welt. Erst jetzt fühlt sie sich wirklich erwachsen geworden und im Hier und Jetzt angekommen. 1957 und 1961 werden ihre beiden Töchter Michaela und Caroline geboren.

Dorothee Sölle ist inzwischen Religionslehrerin an einem Kölner Mädchengymnasium. Trotz der Kinder will sie berufstätig bleiben. So zieht sie mit Mann und Kindern ins Elternhaus, und die Mutter hilft ihr, Beruf und Familie unter einen Hut zu bekommen.

Aber 1964 zerbricht die Ehe und Dorothee Sölle ist nicht nur eine der ersten berufstätigen Mütter, sondern eine der ersten alleinerziehenden berufstätigen Mütter. Sie macht sich als Journalistin und Schriftstellerin selbstständig, um zeitlich flexibler zu sein. Für zwei Jahre bekommt sie auch eine Assistentenstelle an der Technischen Universität Aachen.

Lange Zeit hofft, sie, dass ihr Mann zu ihr zurückkommt. Aber als der eine neue Ehe eingeht, ist die Trennung endgültig.

d. Suche und Aufbruch

In dieser emotional so belasteten Zeit schreibt sie ihr erstes aufsehnerregendes Buch „Stellvertretung“. In den einleitenden Sätzen zu diesem Buch heißt es:

„Dieses Buch geht von der Frage aus: Wer bin ich? Wie komme ich zu mir selbst? Wie lebe ich so, dass ich es bin, die dieses Leben lebt? Und wie kann ich diese Frage in Beziehung setzen zu der anderen, was Christus für unser Leben bedeutet.“

Sie stellt die Fragen auf dem Hintergrund, dass man nach Ausschwitz nicht mehr von einem Gott reden kann, der alles so ‚herrlich regieret‘. Gott ist in Ausschwitz gestorben, er ist tot. Diese Erfahrung kann nur aufgehoben werden, wenn Christus diese Leerstelle besetzt als Stellvertreter Gottes vor den Menschen und als Stellvertreter der Menschen vor Gott.

Durch das Buch „Stellvertretung“ wird sie international bekannt. Sie wird zu Vorträgen und Tagungen auf der ganzen Welt eingeladen. So wird sie auch zu einer Konferenz nach Jerusalem eingeladen, und lernt hier den Benediktinerpater Fulbert Steffensky kennen.

Gemeinsam ist ihnen die Liebe zur Natur, zur Literatur und zur Musik. Und sie verehren beide den jüdischen Philosophen und Theologen Martin Buber. Zusammen besuchen sie sein Grab in Jerusalem.

1969 heiraten die beiden, eine Sensation! Die geschiedene Protestantin und der abtrünnige Mönch.

Es beginnt noch einmal eine ganz neue Lebensphase.

Auf dem Katholikentag 1968 in Essen beantragt der ökumenische Arbeitskreis Köln eine politische Gebetsliturgie abzuhalten. Zu diesem Kreis gehören auch Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky, ebenso Heinrich Böll. Das Organisationsbüro würde gerne ablehnen, befürchtet aber, damit in die öffentliche Kritik zu geraten. So legt man den Termin auf eine Zeit nach 23 Uhr, und hofft, dass dann niemand mehr kommt. Damit ist das politische Nachtgebet geboren, das trotz der späten Stunde sehr großen Anklang findet. Die Grundelemente sind: Information, Meditation und Aktion.

In den folgenden 4 Jahren finden in Köln monatlich solche politischen Nachtgebete statt. Geplant war abwechselnd in einer katholischen und einer evangelischen Kirche. Aber Kardinal Joseph Frings untersagt politische Nachtgebete in einer katholischen Kirche, und der damalige Präses der Evangelischen Kirche Joachim Beckmann beglückwünscht ihn für diese Entscheidung. Er kann aber nicht verhindern, dass das Presbyterium der Johanniter-Gemeinde in Köln ihre Kirche zur Verfügung stellt. Mehr als 1000 Menschen strömen monatlich in die Kirche, die nur 300 Plätze hat.

Dorothee Sölle hat für die politischen Nachtgebete ein persönliches Glaubensbekenntnis formuliert, das von Präses Beckmann aufs schärfste kritisiert wird. Er zieht den Vergleich zu den Deutschen Christen in der Nazizeit, die die Kirche systematisch unterwandert hätten.

Ich glaube an Gott, der die Welt nicht fertig geschaffen hat wie ein Ding, das immer so bleiben muss, der nicht nach ewigen Gesetzen regiert, die unveränderlich gelten, nicht nach natürlichen Ordnungen von Armen und Reichen, Sachverständigen und Uniformierten, Herrschenden und Ausgelieferten.

Ich glaube an Gott, der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit, durch unsere Politik.

Ich glaube an Jesus Christus, der Recht hatte, als er „ein Einzelner, der nichts machen kann“, genau wie wir an der Veränderung aller Zustände arbeitete und darüber zugrunde ging.

An ihm messend erkenne ich, wie unsere Intelligenz verkrüppelt, unsere Phantasie erstickt, unsere Anstrengung vertan ist, weil wir nicht leben wie er lebte.

Jeden Tag habe ich Angst, dass er umsonst gestorben ist, weil er in unseren Kirchen verscharrt ist, weil wir seine Revolution verraten haben, in Gehorsam und Angst vor den Behörden.

Ich glaube an Jesus Christus, der aufsteht in unser Leben, dass wir frei werden von Vorurteilen und Anmaßung, von Angst und Hass, und seine Revolution weitertreiben auf sein Reich hin.

Ich glaube an den gerechten Frieden, der herstellbar ist, an die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens für alle Menschen, an die Zukunft dieser Welt Gottes.

Amen

(Biographie, S.58)

In theologischen Kreisen wird die Position von Dorothee Sölle dadurch immer kontroverser diskutiert. Konservative Christen prägen den Satz: „Niedergefahren zur Sölle!“

Inzwischen hat sie sich habilitiert zu dem Thema: „Das Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung“. Aber die Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl in Deutschland ist völlig aussichtslos, obwohl sie inzwischen die bekannteste deutsche Theologin ist. Ein Lehrauftrag an der theologischen Fakultät der Universität Mainz wird nicht verlängert. Ihr wird Unwissenschaftlichkeit vorgeworfen.

Dagegen nehmen sie so renommierte Theologen wie Helmuth Gollwitzer und Ernst Käsemann in Schutz.

1972 schließt sie sich einer Delegation nach Nordvietnam an. Tief erschüttert kommt sie von der Reise zurück. Vietnam wird für Dorothee Sölle das Sinnbild für Kreuz und Auferstehung. Der Gekreuzigte ist in Vietnam zu finden, nicht in irgendwelchen sakralen Räumen.

Viele ihrer Gedichte verarbeiten diese Erlebnisse.

*Doan ist drei Jahre alt
in Kopf einen Splitter
der guten Bombe
die keine Gebäude zerstört
nie eine Fabrik stilllegt
selbst den Brücken nichts antut*

*Doan ist drei Jahre alt
In der guten Bombe
sind Millionen winziger Splitter
aufbewahrt für Doan
gemacht für sein Füßchen
geeignet für Leber und Lunge*

*Doan ist drei Jahre alt
Seine Mutter ist fortgegangen
Der Präsident der Vereinigten Toten
hat sie eingeladen
zu Wohlstand und ewigem Frieden
er hat eine gute Bombe geschickt*

*Doan kann noch nicht schreiben
Darum schreibe ich diesen Brief
An die Arbeiter in St. Paul Minnesota
Ob sie nicht lieber aus Plastik
ein Schiffchen machen können
statt Bomben, denn
Doan ist erst drei Jahre alt*

Die Leiden der Menschen in der Dritten Welt kommen ihr zum ersten Mal wirklich ins Bewusstsein. Aber auch der Mut, die Kraft und die Hoffnung der Befreiungsbewegungen. In Lateinamerika entsteht die Theologie der Befreiung. Es ist ein völliger theologischer Perspektivwechsel. Und Dorothee Sölle ist davon fasziniert.

Einer der profiliertesten Vertreter der Befreiungstheologie ist Dom Helder Camara, der Erzbischof von Recife in Brasilien. Er wird von allen Seiten angefeindet. Er bringt

die Situation der Armen in Lateinamerika auf den Punkt: „Gebe ich den Armen zu essen, sagen sie: Ein Heiliger! Frage ich, warum die Armen nichts zu essen haben, sagen sie: ein Kommunist!“

In diesen dramatischen Jahren erscheint Sölles drittes Buch „Leiden“. Ihre These: Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft, indem er sich herausdrängen lässt ans Kreuz.

1975 zieht sie sich für vier Wochen in ein kleines Haus in Italien zurück. Es ist Zeit für eine Zwischenbilanz und ein Reflektieren der bisherigen Strategien des politischen Handelns. Sie liest die alten christlichen Mystiker und kommt noch einmal in eine innere Bewegung:

Wenn ich ganz still bin
Kann ich von meinem Bett aus
Das Meer rauschen hören
Es genügt aber nicht ganz still zu sein
Ich muss auch meine Gedanken vom Land
abziehen
Es genügt nicht die Gedanken vom Festland
abzuziehen
ich muss auch das Atmen dem Meer anpassen
weil ich beim Einatmen weniger höre
Es genügt nicht den Atem dem Meer anzupassen
Ich muss auch Händen und Füßen die Ungeduld
Nehmen
Es genügt nicht Hände und Füße zu besänftigen
ich muss auch die Bilder von mir weggeben
Es genügt nicht die Bilder wegzugeben
Ich muss auch das Müissen lassen
Es genügt nicht das Müissen zu lassen
Solange ich das Ich nicht verlasse
Es genügt nicht das Ich zu lassen
Ich lerne das Fallen
Es genügt nicht zu fallen
Aber während ich falle
und mir entsinke
höre ich auf
das Meer zu suchen
weil das Meer nun
von der Küste heraufgekommen
in mein Zimmer getreten
um mich ist

Wenn ich ganz still bin

Diese neue Wendung hin zur Mystik macht sie noch einsamer. Auch langjährige Weggenossinnen haben für diesen Wandel kein Verständnis. Ist die streitbare, allzu zornige Kämpferin für Frieden und Gerechtigkeit in die Innerlichkeit abgetaucht. Wechselt sie zu einer sektiererischen Frömmigkeit?

Sie hat damit gerechnet, dass es zu neuen Anfeindungen kommen wird.

In einem Brief an ihre Freundin Luise Schottroff schreibt sie:

Liebe Luise, liebes altes Scheusal,

heute Nacht bist Du mir im Traum erschienen und hast leise, aber energisch gesagt: „Das geht so nicht!“ Du hattest die Haare ganz komisch hoch toupiert, an der Seite sah man ein Stück Kopfhaut. Was das bedeutet, weiß ich nicht – außer vielleicht, dass sich Dir die Haare sträuben vor Entsetzen.

Ich befinde mich auf mystischen Abwegen! Vielleicht habe ich zuviel von dem Zeug gelesen und mich an der ‚Süße Gottes‘ berauscht, aber mir kommt der Materialismus im Marxismus im Augenblick so dumm, kleinkariert und zu falschen Konsequenzen führend vor. Und die innere Welt der Religion, des Mythos so verlockend ... (Biographie, S.112)

e. Ankommen in New York

Ende 1974 macht sich eine Delegation aus New York auf den Weg nach Hamburg, um Dorothee Sölle kennen zu lernen. Sie laden sie ein als Gastprofessorin an das Union Theological Seminary für ein Jahr. Sie bleibt 11 Jahre.

Hier wird sie auch mit dem amerikanischen Fundamentalismus konfrontiert, der unter der Präsidentschaft von Ronald Reagan enormen politischen Einfluss gewinnt und zur Staatsideologie erhoben wird.

Sie nennt es Christofaschismus. In einem polemischen Papier argumentiert sie so:

„Der Christofaschismus leugnet die jüdischen Wurzeln des Christentums und Grundelemente des christlichen Glaubens werden abgeschnitten, wie Gerechtigkeit, Schuld und Leiden, und die Hoffnung auf ein messianisches Reich. Die Hoffnung wird völlig privatisiert und auf den persönlichen Erfolg umgemünzt.“

Ronald Reagan lässt sie wissen, dass sie gerne unterschiedlicher Meinung sein könne, aber dass sie doch bitte die Etikette einhalten soll. Sölle antwortet ungerührt: Ethik ist wichtiger als Etikette.

Der Präsident des Union Theological Seminary äußert sich zu dem Streit folgendermaßen. „Eine theologische Institution muss eine Prophetin ertragen können.“

Es zeigt sich, dass Dorothee Sölle durch die Beschäftigung mit der Mystik und alten Meditationstechniken nicht in eine apolitische Innerlichkeit abgetaucht ist. Nach wie vor kann sie sich eine Trennung von Glauben und politischem Engagement und privatem Glück nicht vorstellen.

Ihre Frömmigkeit ist eine andere geworden, tiefer empfunden und ganz mit sich selbst verbunden. Aber sie ist kein bisschen duldsamer geworden, wenn es um Ungerechtigkeit und Unterdrückung geht.

In einer Vorlesung spricht sie davon, dass Nächstenliebe auch missbraucht werden kann zu einer fahrlässigen Friedfertigkeit. Sie macht Mut zur Angst und ruft: „Ängstige deinen Nächsten wie dich selbst!“

Sie sucht nach einer neuen jesuanischen Friedensethik.

*Der dritte weg
Wir sehen immer nur zwei Wege
sich ducken oder zurückschlagen
sich kleinkriegen lassen oder
ganz groß herauskommen
getreten werden oder treten
Jesus du bist einen anderen Weg gegangen
du hast gekämpft aber nicht mit Waffen
du hast gelitten aber nicht das Unrecht bestätigt
du warst gegen Gewalt aber nicht mit Gewalt
Wir sehen immer nur zwei Möglichkeiten
selber ohne Luft sein oder andern die Kehle zuhalten
Angst haben oder Angst machen
geschlagen werden oder schlagen
Du hast eine andere Möglichkeit versucht
und deine Freunde haben sie weiterentwickelt
sie haben sich einsperren lassen
sie haben gehungert
sie haben Spielräume des Handelns vergrößert
Wir gehen immer die vorgeschriebene Bahn
wir übernehmen die Methoden dieser Welt
verachtet werden und dann verachten
die andern und schließlich uns selber
Laßt uns die neuen Wege suchen
wir brauchen mehr Phantasie als ein Rüstungsspezialist
und mehr Gerissenheit als ein Waffenhändler
und laßt uns die Überraschung benutzen
und die Scham die in den Menschen versteckt ist*

Im Sommer 1983 wird Dorothee Sölle als Referentin zur 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen nach Vancouver eingeladen. Ihr Referat trägt den Titel. „Leben in seiner Fülle“. Schon die ersten Sätze heizen die Stimmung gegen Dorothee Sölle in Deutschland wieder voll an.

„Ich spreche zu ihnen als eine Frau, die aus einem der reichsten Länder der Erde kommt, einem Land mit einer blutigen, nach Gas stinkenden Geschichte, die einige von uns Deutsche noch nicht vergessen konnten; ein Land, das heute die größte Dichte von Atomwaffen in der Welt bereit hält. ... Ich spreche zu ihnen aus Zorn, in Kritik und mit Trauer ...“ (Biographie, S.167)

Die Kirchenleitungen distanzieren sich von ihr, und weisen öffentlich darauf hin, dass sie nicht im Namen der Evangelischen Kirche in Deutschland spricht.

Obwohl sie in Amerika lebt, entflammt in Deutschland eine Kontroverse pro und contra Sölle, bis hin zum Aufruf zur Kirchenspaltung.

Sie selbst bleibt kompromisslos. Die Verbindung von Mystik und Widerstand fordert für sie das „Nein zur Welt, wie sie jetzt ist.“ Ein Volk ohne die Vision von Gerechtigkeit und Solidarität geht zugrunde, sagt sie.

Trotzdem bekommt sie zum ersten Mal für den Düsseldorfer Kirchentag 1985 eine offizielle Einladung. Gemeinsam mit ihrer Freundin Luise Schottroff soll sie Bibelarbeiten anbieten. Diese Bibelarbeiten erlangen einen legendären Ruf. Wieder geht es nicht ohne Affront. Das Motto des Kirchentages lautet: „Die Erde ist des Herrn“. Und die beiden korrigieren das Motto zu: „Die Erde gehört Gott.“ Und sie erklären, warum Gott nicht länger mit dem Titel „Herr“ belegt werden kann. Darin schwingt die ganze leidvolle Geschichte menschlicher Herrschaft mit, mit der Gott nichts zu tun hat.

f. Zurück nach Deutschland

1987 kehrt sie nach Deutschland zurück. Das dauernde Pendeln zwischen New York und Hamburg zehrt an den Kräften, physisch und psychisch. Sie erhält eine Gastprofessur an der Gesamthochschule Kassel, und später auch eine Gastprofessur an der Theologischen Fakultät Basel.

Sie ist kein bisschen ruhiger geworden. Ihr Mann Fulbert Steffensky rühmt als das Schönste an ihr ihre Widersprüchlichkeit. Sie könne nie mit der Wahrheit hinterm Berg halten, egal welchen Streit sie heraufbeschwört. Er nennt sie einmal auch eine unverbesserliche Streithenne. Sie kontert:

„Es kann sein, dass ich mich manchmal auf unerlaubten Streit einlasse. Aber ich habe am meisten Angst vor unerlaubten Versöhnungen.“

Zweimal wird sie rechtskräftig verurteilt wegen Nötigung bei den Demonstrationen „Sitzen für den Frieden“. Zusammen mit Heinrich Böll sitzt sie vor den Toren des US-Giftgasdepots Fischbach, und sie beteiligt sich an der Sitzblockade vor dem Stützpunkt in Mutlangen, auf dem die „Pershing 2“ stationiert werden soll.

Die Friedensbewegung und der Konziliare Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung haben in ihr eine der profiliertesten Rednerinnen.

In einem Gebet nach dem 90. Psalm formuliert sie ihre Gedanken so:

*Gott du bist unsere Heimat von Generation zu Generation
ehe die Berge wurden und die Meere
ehe unser kleiner blauer Planet
auf dem sich das Leben durch Liebe und Vereinigung ausbreitet
von dir geboren wurde nach langer Schwangerschaft
warst du schon vor allem da und wartest auf uns
du lässt Menschen sterben und rufst neue zum Leben
kommt wieder ihr Kinder von Adam und Eva
du lässt Kulturen zugrundegehen
wenn sie sich von dir trennen*

*und rufst andere ins Leben
Was uns tausendjährig scheint und unaufhebbar
die blutige Gewalt
ist dir eine kurze Nachtwache
auch Tyrannen brechen erschöpft zusammen
Wirtschaftskonzerne lösen sich auf
und das Wissen unfehlbarer Parteien
wird zum Schnee vom vergangenen Jahr
es blühte die Sklaverei und war profitreich
aber am Abend deines Tages war sie verdorrt
es kletterten die Erträge der Rüstung bis in den Himmel
aber dein Zorn lässt sie zugrundegehen
und dein Grimm wird den geraubten Wohlstand vernichten
unsere Ausplünderung der Armen machst du offenkundig
unsere gut verschleierte Verbrechen stellst du ins Licht
so fährt unsere Zeit schnell, dahin in Angst vor der Wahrheit
wir verbringen unsere Jahre wie auf dem Drogentrip
der umkippt zum Horror.
(Biographie, S.162)*

g. Das Ende

Im Sommer 1993 erleidet Dorothee Sölle einen Herzinfarkt und sie liegt tagelang im Koma. Danach erholt sie sich nur langsam und muss nun sehr auf ihre Gesundheit achten. Aber ganz zieht sie sich aus der Öffentlichkeit noch immer nicht zurück. So erleidet sie 2003 während einer Tagung in der Evangelischen Akademie Bad Boll einen zweiten Herzinfarkt, der diesmal tödlich endet.

Ihr letzter Vortrag trägt den Titel: „Wenn du nur Glück willst, willst du nicht Gott.“

In diesem Vortrag spricht sie auch von ihrer Hoffnung über den Tod hinaus:

„Ich wünsche mir wirklich von ganzem Herzen, dass diese Erde bleibt, dass Frühling, Sommer, Herbst und Winter kommen und gehen, dass das bleibt ... ob ich darin vorkomme, ist mir nicht zentral.“

62 Jahre vorher, hatte sie in ihr Tagebuch geschrieben:

„Ich stelle mir die Frage: Bist du vorwärts gekommen in diesem Jahr? Hast du viel an dir gefeilt, dass das Böse sich vermindere und das Gut stärker wird? Mein Vorsatz für das nächste Jahr soll sein: „Das Rechte tun, am Schönen sich erfreuen. Das Leben lieben und den Tod nicht scheuen.“

Das Vermächtnis an ihre Kinder, und wohl nicht nur an ihre Kinder, schreibt sie in einem Brief nieder:

Liebe Kinder, in Sagen und Märchen, wie ich sie Euch früher manchmal erzählt habe, gibt es ein Motiv vom armen Schäfer, der eines Tages von einem kleinen grauen Männchen weit fort an einen geheimnisvollen Berg geführt wird. Der springt auf und öffnet sich, innen glänzen die herrlichsten Schätze, aber während der Schäfer sich noch die Taschen

vollstopft, spricht eine Stimme: »Vergiss das Beste nicht!« Und in der Sage schlägt die Tür hinter dem armen Schäfer donnernd zu, und die Schätze in seinen Taschen zerfallen zu Staub.

Ich habe nie ganz genau verstanden, was »das Beste« eigentlich sein soll. Vielleicht der Blumenbusch am Bergeingang? Vielleicht eine unscheinbare alte Lampe wie die von Aladin? Vielleicht der Schlüssel zum Wiederkommen? Vielleicht nur der Wunsch, wiederzukommen, und nicht zu vergessen?

„Vergiss das Beste nicht!“ Mich hat, das wisst Ihr ja alle vier, die Stimme des kleinen grauen Männchens weit weggelockt aus dem gewöhnlichen Leben in die Religion hinein, von den »Gebildeten unter ihren Verächtern« fort, immer näher zum vielleicht eher jüdischen als dogmatisch-christlichen Glauben.

Und von allem, was ich Euch gern mitgegeben hätte in die Feindschaft, mit der das Leben Euch beutelt und beuteln wird, ist dies am schwersten zu vermitteln. Meine Schätze kann ich Euch nicht einfach vermachen. Gott lieben von ganzem Herzen, mit aller Kraft, aus ganzem Gemüte – in einer Welt voller Traditionsbrüche –, das kann ich nicht wie ein Erbe weitergeben.

Meine Versuche, Euch christlich zu erziehen, hatten wenig Chancen; die Institution fiel mir immer wieder in den Rücken, die Kirche war und ist nur selten vertrauenswürdig. Aber auch der eigene Mangel, Bräuche und Symbole glaubwürdig zu leben, Lieder und Gebete einzubeziehen in den Alltag, ist mir sehr bewusst. Es ist, als hätten wir Eltern kein bewohnbares Haus der Religion anzubieten, nur ein verfallenes.

Dass Du, Mirjam, als Jüngste, Dich nicht hast konfirmieren lassen – obwohl Du doch nicht weniger nah am Berg mit den Schätzen wohnst und das graue Männchen vielleicht auch manchmal hörst –, ist nur der sichtbare Ausdruck dieser Schwierigkeit, die lebendige Kinder heute mit ihren christlichen Eltern haben. Vielleicht habe ich mich darum gescheut, Euch ins Christentum zu locken – das Wort »erziehen« ist doch wohl ganz falsch in diesem Zusammenhang.

Aber – organisierte Religion hin, organisierte Religion her – ich wünsche mir, dass Ihr alle ein bisschen fromm werdet. Vergesst das Beste nicht! Ich meine damit, dass Ihr Gott manchmal lobt, nicht immer – das tun nur Schwätzer und Höflinge Gottes –, aber doch manchmal, wenn Ihr sehr glücklich seid, so dass das Glück ganz von selbst in die Dankbarkeit fließt und Ihr »Halleluja« oder das große Om der indischen Religion singt.

Eins von Euch, ich glaube, es war Caroline, hat mal beim Besuch einer scheußlichen Kirche, in die wir Euch immer bei Reisen schleppten, trocken gesagt: »Ist kein Gott drin.«

Genau das soll in Eurem Leben nicht so sein, es soll »Gott drin sein«,

am Meer und in den Wolken, in der Kerze, in der Musik und, natürlich, in der Liebe: Ohne Grund im Grund des Lebens ist diese wirkliche Freude nicht da, unser Freuen ist dann immer auf Anlässe und Sachen bezogen, aber die wirkliche Freude, die Lebensfreude, das Glück, am Leben zu sein, ist nicht eine Freude, weil es Erdbeeren gibt oder schulfrei oder einen wunderbaren Besucher. Die wirkliche Freude ist ohne Warum, »sunder warumbe«, wie mein bester Freund aus dem Mittelalter, der Meister Eckhart, sagt.

Wenn ich Euch nur – starke Mutter hin, starke Mutter her – ein wenig von dieser sunder warumbe-Freude mitgeben könnte, das wäre schon sehr viel. Dann würde ich auf meine unerlaubten Extraspezialwünsche, diese mütterlichen Zumutungen – dass Ihr zum Beispiel einmal im Leben Meister Eckhart lest – getrost verzichten und mich lieber in das kleine graue Männchen zurückverwandeln und in der blauen Höhle sitzen unter lauter Funkelsteinen und sagen: »Vergesst das Beste nicht!«

Dorothee Sölle

Mein Begegnung(en) mit Dorothee Sölle

Von Hinrich Kley-Olsen

„Meine Tradition hat uns wirklich mehr versprochen! Ein Leben vor dem Tod, gerechtes Handeln und die Verbundenheit mit allem, was lebt, die Wölfe neben den Lämmern und Gott nicht oben und nicht später, sondern jetzt und hier. Bei uns, in uns.“ (Dorothee Sölle)

„Der Mensch wird nur am DU zum ICH“. So der Religionsphilosoph Martin Buber. Aus der Begegnung zwischen mindestens zwei oder mehr Menschen geht niemand, wie er oder sie in den Kontakt hineingegangen ist. So ging es mir bei meiner und durch meine Bekanntschaft mit der Theologin Dorothee Sölle. Diese wurde 1985 am Atomraketendepot Mutlangen zusammen mit meiner Mutter von der Polizei festgenommen und bis zur Personalienaufnahme war für die beiden Zeit, einander kennen zu lernen und Gemeinsamkeiten zu entdecken. Zwei Germanistinnen – Dorothee Sölle noch Theologin dazu – die die Grenzen der bürgerlichen Erziehung in Mutlangen überwand, wie Dorothee Sölle später in einem Brief an Luise Olsen schrieb. Und den Brief mit dem Gruß endete „Möge Gott Dir Freundin sein“.

Da deutet sich schon an, wofür Dorothee Sölle weltweit bekannt wurde. Für eine andere Art, Theologie zu gestalten; das Bibelwort ernst zu nehmen, dass wir uns als Christinnen und Christen kein Bild von Gott machen sollen, schon gar kein abgeschlossenes, das eher mit unseren gesellschaftlichen patriarchalen Prägungen zu tun hat als mit dem, was in der jüdischen Welt noch eher Geheimnis ist oder Achtsamkeit, Gott mit menschlichen Stereotypen zu bezeichnen. Dorothee Sölle fragte also, auch geprägt durch frauenfeindliche Erfahrungen in der Nachkriegsgesellschaft, wie-



Blick in die Kirche St. Kunigund kurz vor unserer Veranstaltung auf dem Kirchentag über Dorothee Sölle

so denn Gott nur als Mann bezeichnet wird. Sodass die eine Hälfte der Menschheit, die Frauen, sich mit zum Teil belasteten Erfahrungen mit Vätern/Männern schwer tun, sich mit dem „Herrn“ zu identifizieren. Der dann auch noch als „allmächtiger Herr und Gott“ gepredigt wurde bzw. in den biblischen und vor allem späteren theologischen Schriften überliefert wird und mit den Prägungen durch Medien, Erziehung, Kirche, Gesellschaft aber auch ganz direkt zwischenmenschliche Verhältnisse/Verhaltensweisen zwischen Männern und Frauen genormt hat.

Doch eine einfache und klar verständliche Überlegung von Dorothee Sölle macht Schluss mit dem allmächtigen Gott, der einschüchtert, von dem allein alles erwartet wird nach dem Motto, so Dorothee Sölle, „Der Papa wird’s schon richten“. Denn wenn Gott allmächtig gewesen wäre, hätte Gott doch die Züge mit den jüdischen Menschen zu den todbringenden Gaskammern aufhalten können. Das hat Gott aber nicht getan, was zur Frage führt, ob Gott dazu nicht in der Lage war oder keine Lust dazu hatte. Im letzten Fall wäre es vorbei mit Gott als seine Schöpfung und seine Geschöpfe liebendem Gott.

Nein, Gott hat keine anderen Hände als unsere und uns ist in den Evangelien beschrieben, was Gott sich wünscht: Dass wir uns lieben, Gott lieben und das ist immer gegenseitig, denn eine einseitige Liebe lässt sich nach Dorothee Sölle nicht denken. Nicht nur wir brauchen Gott, sondern Gott braucht auch uns.

Zum Schluss meiner Zeilen bleiben Fragen: Wie verantworten wir unser Reden von Gott nur als Mann? Wann hören wir auf, alles vom „Fitzli-Putzli, der herrlich regiert“ (D.Sölle) zu erwarten? Es ist uns doch gesagt, was gut ist (Micha 6,8), „nämlich Gottes Wort halten und Liebe üben und demütig sein vor“ unserem Gott.

Mit dem wir in Beziehung kommen können durch inneres auf Gott einlassen, mystischer Versenkung in die Liebe und das, was für die Welt gedacht ist, eine blühende Zukunft für alle Geschöpfe, Menschen wie Tiere, in Gewaltfreiheit miteinander. Und wo das noch nicht Realität ist, kann aus Mystik der erforderliche Widerstand entstehen. U.a. auch, weil wir eben nicht zwei Göttern dienen können, Gott und dem Kapital (Mammon).

Schmerzfrei und leidfrei ist u.a. dadurch Christ*in-sein nicht zu haben. Aber wo zwei oder drei oder noch mehr beisammen sind, in Jesu Namen, können wir ihm nachfolgen und uns dabei gegenseitig unterstützen in Kirchengemeinde, Kommunität, privaten Beziehungen, in Initiativen und Organisationen. Überall dort wird der Einfluss der frohen Botschaft als Befreiung aus zum großen Teil selbstverschuldeter Unmündigkeit und aus todbringender Orientierung an Geld und Leistung allein erlebbar.

Dorothee Sölle fasste ihre Theologie einmal mit einem Wort der Beatles zusammen: „All you need is Love“. Eigentlich einfach, damit durchzudeklinieren, was das für uns, unsere Strukturen politisch und gesellschaftlich aber auch im Miteinander zu bedeuten hat. www.dorothee-soelle.de

Dorothee Sölle und Frauen für den Frieden in der DDR

Von Chistiana Steiner

*Daß Frauen sich heute weigern
die Todesmaschine zu bedienen
ist eine Einladung an alle Menschen
[...]*

*Daß ihr Nein sagt
zur Automatik der größten Maschine
die den Erdkreis beherrscht
ist das größte Ja zum Leben,
das auf uns wartet.*

Aus: In Solidarität für Bärbel und Ulrike¹

Dieses Gedicht schrieb Dorothee Sölle im Herbst 1984 nach der sechswöchigen Inhaf-

¹ Brief von Dorothee Sölle an „Frauen für den Frieden“, undatiert, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.



Seid doch laut! Die Frauen für den Frieden in Ost-Berlin

tischer Friedensbewegung an der kirchlichen Basis habe sie die Frauen enttäuscht und wütend gemacht.⁷

Dieser Aufsatz möchte auf drei Spuren eingehen, die Ausschnitte von Sölles Schaffen in Verflechtung mit Ereignissen in der DDR kontextualisieren. Erstens wird die Militarisierung in beiden Systemen, in der BRD und DDR, als übergeordneter Kontext dargestellt, zweitens Dorothee Sölles Verbindungen zu den Frauen für den Frieden in der DDR untersucht und drittens soll die Rezeption Sölles innerhalb der ge-

tierung von Bärbel Bohley (1945–2010) und Ulrike Poppe (geb. 1953) im Januar 1984, die beide 1982 die Ost-Berliner Gruppe Frauen für den Frieden mitbegründet haben und gegen die wegen „Landesverräterischer Nachrichtenübermittlung“ ein Ermittlungsverfahren eingeleitet worden war.² Es zeigt exemplarisch die – durchaus ambivalenten – Verbindungen Dorothee Sölles in die DDR, die sie wohl dreimal besuchte (1984,³ 1985⁴ und 1988⁵). Ambivalent waren die Verbindungen Sölles deshalb, weil sie einerseits Kontakt zur SED-nahen Christlichen Friedenskonferenz (CFK)⁶ unterhielt und andererseits mit dissidentischen Gruppen an der kirchlichen Basis in Korrespondenz stand. So musste Dorothee Sölle sich gerade von den Frauen der kritischen DDR-Friedensbewegung Kritik gefallen lassen. Sie habe den Frauengruppen, die unter Repressalien in der DDR zu leiden hätten, lediglich „Schreibtischsolidarität“ entgegengebracht und durch Sölles mangelnde Kenntnis und Würdigung der dissiden-

² Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 24f.

³ Dass Sölle 1984 in der DDR war, lässt sich aufgrund ihres Nachlasses rekonstruieren. Vgl. LKANK Sölle, Dorothee Nr 136, unpag.

⁴ Vgl. Ilsen/ Leiserowitz (Hg.): „Seid doch laut!“, a.a.O. (Anm. 2), S. 257. 1985 kam es zu einem Treffen der Frauen für den Frieden und Dorothee Sölle bei Bärbel Bohley.

⁵ Böhm, Susanne: Die Evangelische Akademie Berlin(-Brandenburg), in: Friedenthal-Haase, Martha: Evangelische Akademien in der DDR. Quellen und Untersuchungen zu Bildungsstätten zwischen Widerstand und Anpassung, Leipzig 2007, S.122.

⁶ Die CFK war ein regelmäßiges internationales Treffen, setzte sich aus Kirchen verschiedener sozialistischer Staaten zusammen, wurde durch diese Staaten finanziert und in ihren Positionen staatsnah ausgerichtet. Der Leitungskreis bestand überwiegend aus Inoffiziellen Mitarbeitern der Staatssicherheit, wodurch Personalentscheidungen und politische Leitlinien stets zugunsten der SED-Ideologie entschieden wurden.⁶ Dementsprechend äußerte sich die CFK weder kritisch gegenüber der aus pazifistischer Sicht inkonsequenten Bausoldaten Regelung 1964, noch verurteilte sie den Einmarsch der Warschauer Pakt Truppen zur Niederschlagung des Prager Frühlings 1968. Ebenso beschränkten sich die Abrüstungsforderungen der CFK auf die Kritik an der Aufrüstung der NATO. Sölle hatte nun gemeinsam mit Luise Schottroff der CFK 1982 einen Brief geschrieben. Darin formulierten sie zum einen ihre bereits 20-jährige „kritische Solidarität“ mit der CFK und forderten diese auf, deren Kritik an der Bewegung „Schwerter zu Pflugscharen“ zurückzunehmen. Vgl. Brief von Dorothee Sölle an CFK am 15.8.1982. LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136. Abgedruckt auch in JK 43 (1982), 458f.

⁷ Vgl. Brief Regina Weis an Dorothee Sölle, in: LKANK Sölle, Dorothee, Nr 136, unpag. Weiterhin: Vgl. Brief Christa Segespeick an Dorothee Sölle am 07.09.1984, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

nannten Gruppe anhand von zwei Beispielen gezeigt werden: des politischen Nachtgebets und des gemeinsamen Reflektierens über Frieden und Theologie im Zusammenspiel mit Vorstellungen von Sozialismus. Auffällig ist dabei der staatlicher- und mitunter auch kirchlicherseits vorgebrachte Vorwurf, die neuen Formate ähnelten eher politischen Agitationsveranstaltungen als Gottesdiensten. Ein Fazit lokalisiert das Wirken der verschiedenen Akteur:innen der Friedensbewegung in Ost und West auf der Grenze zwischen Theologie, Kirche und Politik und verweist auf die Konflikte, mit denen diese widerständigen Theologien konfrontiert waren.

Militarisierung in der DDR und in der BRD

1956 wurde in der BRD die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Der Rat der EKD bat daraufhin die „Regierenden in Ost und West [...] für eine zureichende Gesetzgebung zum Schutz derjenigen Sorge zu tragen, die aus Gewissensgründen den Kriegs- und Waffendienst verweigern“⁸. Dennoch waren die Kritiker:innen der Wiederbewaffnung in der BRD in der Minderheit. 1957 wurde der Militärseelsorgevertrag unterschrieben, den die EKD unter maßgeblicher Federführung von Otto Dibelius mit der Regierung Adenauer in der BRD ausgehandelt hatte. Die DDR wertete dies als Parteinahme der „NATO-Kirche“.⁹ 1956 war in der DDR die Nationale Volksarmee (NVA) gegründet worden, die keine Militärseelsorge zuließ. Der Mauerbau 1961 markierte eine weitere Verschiebung in der Diskussion um Friedensfragen.¹⁰ 1962 wurde in der DDR die Wehrpflicht eingeführt, was die Spannungsfelder, in denen die DDR-Kirchen strukturell verstrickt waren, noch verstärkte. Nach der Einführung der Wehrpflicht war die Zahl der Verweigerungen so groß,¹¹ dass der Nationale Verteidigungsrat schließlich 1964 die Bausoldatenregelung, ein umstrittener Ersatzdienst, erließ.¹² Auch die Bausoldaten mussten ein Gelöbnis ablegen, ihre Kraft zur Erhöhung der Verteidigungsbereitschaft einzusetzen, sowie das Gelöbnis unbedingten Gehorsams. Die Möglichkeit der Totalverweigerung (was eine Inhaftierung zur Folge hatte) wurde in den DDR-Kirchen kontrovers diskutiert.¹³ 1965 wurde die „Handreichung für die Seelsorge an Wehrpflichtigen – Zum Friedensdienst der Kirche“ verfasst, die in den „Verweigerer[n] [...] und Bausoldaten ein deutlicheres Zeichen des gegenwärtigen Friedensgebots unseres Herrn“¹⁴ ausmachte.¹⁵ Die Rezeption der Handreichung war sehr unterschiedlich und die Kirchenleitungen neigten tendenziell dazu, kirchliche Friedensgruppen an der Basis zu disziplinieren.¹⁶ In der

⁸ Vesting, Justus: „Vorhut einer noch fernen Epoche“. Die evangelische Kirche der DDR und die Debatte um Wehrdienstverweigerung, in: ThG 62 (4/2019), 254–266, hier: 256.

⁹ Vesting, Vorhut a.a.O. (Anm. 7), 257.

¹⁰ Stengel, Friedemann: Frieden, Militär, Kirche. In: Angelika Dörfler-Dierken (Hg.), Reformation und Militär. Wege und Irrwege in fünf Jahrhunderten. Göttingen 2019, 257.

¹¹ In den beiden Jahren nach Einführung der Wehrpflicht kam es zu ungefähr 1550 Verweigerungen. Vgl. Vesting, Vorhut a.a.O. (Anm. 7), 258.

¹² Vesting, Vorhut a.a.O. (Anm. 7), 259.

¹³ Stengel, Frieden a.a.O. (Anm. 9), S. 259.

¹⁴ Zum Friedensdienst der Kirchen. Eine Handreichung für Seelsorge an Wehrpflichtigen. In: KJ 1966, 249–261.

¹⁵ Ein Mitautor dieser Handreichung war Heino Falcke (geb. 1929), späterer Propst von Erfurt, der in den 1980ern im ÖRK für ein Friedenskonzil nach dem Vorbild der Forderung Dietrich Bonhoeffers eintrat.

BRD teilte man die in der Handreichung formulierte Haltung vorerst nicht. Selbst als 1982 das Moderamen des Reformierten Bundes für den Atomkrieg den status confessionis verkündete, war der Dissens darüber innerhalb der EKD groß. Die Frage der Verweigerung wurde bis 2010 von offizieller Seite der EKD als eine individuelle ethische Entscheidung angesehen. Allerdings war in der BRD die Wehrdienstverweigerung durch den Zivildienst gesetzlich abgesichert und bot damit eine Alternative im sozialen Bereich.¹⁷

In der DDR nahm die Militarisierung der Gesellschaft immer weiter zu. Seit den 1950er Jahren legte die SED Wert auf eine vormilitärische Ausbildung, so dass Kriegsspielzeug bereits im Kindergarten präsent war. Auch die Freie Deutschen Jugend (FDJ) sollte ihren Teil zu einer vormilitärischen Erziehung beitragen.¹⁸ 1978 beschloss das Zentralkomitee unter Federführung der Bildungsministerin Margot Hoenecker die Etablierung des Wehrkundeunterrichts als Pflichtfach für die 9. und 10. Klassen. Das Jugendgesetz von 1974 eskalierte die Militarisierung der Gesellschaft weiter: „Aufgabe der Jugend ist es, wehrpolitische Bildung, vormilitärische Kenntnisse und Fertigkeiten zu erwerben sowie in der Nationalen Volksarmee und den anderen Organen der Landesverteidigung zu dienen.“¹⁹ Vor allem junge Christ:innen wurden dadurch in Bedrängnis gebracht, und in den Kirchen regte sich immer mehr Widerstand. So bildeten sich einerseits kirchliche Basisgruppen, die sich mit der Friedensthematik auseinandersetzten und die sich insbesondere aus nicht-kirchlich gebundenen Mitwirkenden zusammensetzten.²⁰ In diesem Kontext entstand die Gruppe Frauen für den Frieden. Von kirchenleitender Seite gab es zwar offizielle Positionierungen und Kritik an der durch den Staat betriebenen Militarisierung der Gesellschaft. Basisgruppen und Kirchenleitungen waren sich jedoch uneins, welche Strategien, wie viel Konfrontation, Verweigerung und Widerstand notwendig waren, um einen Wandel zu erzielen.²¹

Auch in den Kirchen der BRD formierte sich eine Friedensbewegung, die sich gegen die Wiederbewaffnung in den 1950er Jahren, den Einmarsch der USA in die Dominikanische Republik 1965, gegen den Eintritt der USA als Kriegspartei in den Vietnamkrieg, gegen den Einmarsch des Warschauer Pakts in die ČSSR 1968 sowie die Stationierung der Pershing-II-Raketen 1983 positionierte.²² Mit dem Einmarsch der UdSSR in Afghanistan und dem NATO-Doppelbeschluss 1979 war eine weitere Eskalation

¹⁶ Vesting, Vorhut a.a.O. (Anm. 7), 264.

¹⁷ Vesting, Vorhut a.a.O. (Anm. 7), 266.

¹⁸ Lehmann Steffi: Jugendpolitik in der DDR, Baden-Baden 2019, 325.

¹⁹ Lehmann, Jugendpolitik a.a.O. (Anm. 18), S. 111.

²⁰ Lehmann, Jugendpolitik a.a.O. (Anm. 18), S. 735.

²¹ Am 6. März 1978 hatte die SED-Spitze der Konferenz der Kirchenleitungen Zusagen für kirchliche Anliegen gemacht. Gleichzeitig wurde staatlicherseits kirchliches Wohlverhalten und Kooperation erwartet. Während Kirchenleitungen auf Konfliktvermeidung mit dem Staat setzten, formierten sich vermehrt Gruppen, die den Dissens mit der staatlichen Doktrin inszenierten. Vgl. Mau, Rudolf: Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/, Leipzig 2005, 133–135.139f.143.

²² Greschat Martin: Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2, Leipzig 2010, S. 140f.

lationsstufe im Kalten Krieg erreicht worden, was die Friedensbewegungen in Ost und West zu weiteren Positionierungen veranlasste.²³

Sölles Verbindungen zu Gruppen in der DDR

Zwischen den kirchlichen Basisgruppen, zu denen auch die Frauen für den Frieden zählten, den Kirchenleitungen und den staatlichen Stellen in der DDR verliefen verschiedene Konfliktlinien. Laut Verfassung musste die Religionsfreiheit in der DDR gewährleistet werden. Den Kirchen in der DDR kamen daher einige Privilegien zugute, die es ihr ermöglichten einen gewissen Spielraum auf verschiedenen Ebenen zuzulassen. Beispielsweise mussten Gottesdienste nicht angemeldet werden²⁴ und in begrenztem Maße durften Schriftstücke veröffentlicht und vervielfacht werden.²⁵ Ebenso benötigten Künstler:innen offiziell keine staatliche Erlaubnis, um in Gottesdiensten auftreten zu dürfen.²⁶ Seitens des Staates, maßgeblich durch die jeweiligen Bezirksstellen der SED und des Ministeriums für Staatssicherheit, wurde den Kirchen immer wieder unterstellt, dass diese Privilegien durch die „Gruppen“ missbraucht würden und diese Gruppen im eigentlichen Sinne keine Religionsausübung darstellten.²⁷ Von den Kirchenleitungen wurde den Gruppen vorgeworfen, sie hätten keine theologische Fundierung, sie würden den Konflikt mit dem Staat suchen und damit die fragile Kooperation zwischen Kirche und Staat, auf die die Kirchenleitungen angewiesen zu sein glaubten, gefährden.²⁸

Aus dem Nachlass von Dorothee Sölle gehen einige Briefwechsel zwischen ihr und Dissident:innen aus der DDR hervor, die mit den genannten Vorwürfen konfrontiert waren. Es lassen sich u.a. Korrespondenzen mit Christa Sengespeick (geb. 1952)²⁹ und Regina Weis (geb. 1953) in der DDR finden. Diese Funde sowie eine Einordnung der Akteur:innen werden im Folgenden dargestellt.

Frauen für den Frieden

Frauen für den Frieden war eine Friedensgruppe mit relativ großer Reichweite in der DDR. 1982 hatten sie sich in Berlin gegründet. Viele Frauen hatten nach Änderung des Wehrdienstgesetz Ende März 1982, wonach auch „weibliche Bürger“ zur „Vorbereitung auf die Mobilmachung“ hätten eingezogen werden können,³⁰ persönliche Eingaben geschrieben.³¹ Ende Oktober verfassten die Frauen für den Frieden ei-

²³ Exemplarisch sei für Westdeutschland hier der Krefelder Appell von November 1980 zu nennen, den auch Dorothee Sölle unterschrieben hat. Vgl. Greschat, Protestantismus a.a.O. (Anm. 22), S. 174.

²⁴ Mau, Protestantismus a.a.O. (Anm. 21), S. 108.

²⁵ Klein, Thomas: „Frieden und Gerechtigkeit!“ Die Politisierung der Unabhängigen Friedensbewegung in Ost-Berlin während der 80er Jahre, Böhlau 2007, S. 489.

²⁶ Lehmann, Jugendpolitik a.a.O. (Anm. 18), S. 747.

²⁷ Vgl. Mau, Protestantismus a.a.O. (Anm. 21), S. 149.

²⁸ Vgl. Schilling, Walter: Die „Bearbeitung“ der Landeskirche Thüringen durch das MfS. In: Vollnhals, Clemens (Hg.): Die Kirchenpolitik von SED und Staatssicherheit, Berlin 1996, S. 228.

²⁹ Christa Sengespeick-Roos war von 1982 bis 1989 Pfarrerin in der Auferstehungsgemeinde in Ost-Berlin.

³⁰ Dokument 1, in: Ilse, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ Die Frauen für den Frieden in Ost-Berlin, Berlin 2019, S. 260f.

³¹ Ilse, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 18.

ne von ca. 130 Personen unterschriebene Eingabe an Erich Honecker und protestierten gegen das Wehrdienstgesetz.³² Darin formulierten sie ihr Selbstverständnis folgendermaßen: „Wir Frauen wollen den Kreis der Gewalt durchbrechen und allen Formen der Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung unsere Teilnahme entziehen.“³³ In einer anderen Aktion sammelten Mütter der Gruppe Bilder ihrer Kinder und kooperierten dabei mit Mitgliedern der westdeutschen Bundestagsfraktion der Grünen, die die Fotos während der Nachrüstungsdebatte im Bundestag am 21./22. November 1983 an alle Fraktionen verteilten. Im Namen ihrer Kinder forderten sie sowohl von der Bundesrepublik als auch vom „Friedensstaat“ DDR Initiativen zur Abrüstung.³⁴ Im Laufe der ersten Jahre gründeten sich in weiteren Städten (Leipzig, Karl-Marx-Stadt, Zwickau, Weimar, Schwerin, Jena, Halle) Frauenfriedensgruppen, die zu Vernetzungstreffen einmal jährlich zusammenkamen. 1985 wurde der Zentrale Operative Vorgang (ZOV) „Wespen“ durch das Ministerium für Staatssicherheit gegen einige Mitglieder der Frauen für den Frieden eröffnet. Dieser ZOV sollte Lokalgruppen der „Frauen für den Frieden“ DDR-weit erfassen, diese „bearbeiten“ und „ersetzen“. Als Grundlage zur Eröffnung des ZOV wurde „Politische Untergrundtätigkeit“ im Sinne einer „intensive[n] subversive[n] Feindtätigkeit mit hoher Gesellschaftsgefährlichkeit“³⁵ angeführt.³⁶

1985 riefen einige Personen der Frauen für den Frieden, u.a. auch Regina Templin, geb. Weis, die bekannte „Initiative für Frieden und Menschenrechte“ (IFM) in der DDR ins Leben, die sich intensiv für Bürger:innenrechte und Abrüstung einsetzte. Zu einem Treffen der Frauen für den Frieden und Dorothee Sölle kam es im gleichen Jahr in Ostberlin. Im Nachlass Sölles konnten dazu keine weiteren Hinweise gefunden werden.³⁷

Regina Weis

Regina Weis aus Berlin, die nach ihrer Ausbildung in einem Chemiebetrieb Gemeindepädagogik in Potsdam studiert hatte, Teil der Frauen für den Frieden war und 1985 die Initiative für Frieden und Menschenrechte mitbegründet hatte, schrieb Dorothee Sölle und ihrem Ehemann Fulbert Steffensky (geb. 1933), nach Sölles DDR-Reise 1984 einen langen Brief, in dem sie zunächst Sölles Werk wertschätzte und ihr ihre Bewunderung aussprach.³⁸ Regina Weis betonte die Relevanz von Sölles Arbeiten für ihr eigenes Engagement in der Friedensarbeit in der DDR. Zugleich kritisierte sie aber auch Sölles Rede in Bonn, in der Sölle behauptet habe, in der DDR gäbe es keine eigenständige Friedensbewegung.³⁹ Weis schrieb:

³² Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), 19.

³³ Dokument 2, in: Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 262f.

³⁴ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 24.

³⁵ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 191.

³⁶ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 190f.

³⁷ A.a.O., S. 257.

³⁸ Brief von Regina Weis an Dorothee Sölle undatiert, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

³⁹ In dieser Rede sagte Sölle Folgendes: „Was ist denn der Unterschied zwischen Ost und West? Es ist nicht der zwischen SS-20 und Pershing II, lasst Euch nicht für dumm verkaufen! Der reale Unterschied zwischen

„[...] Ich glaube nicht, daß Du oder ein anderer aus Deinem Land sagen darf, es gäbe in der DDR keine Friedensbewegung! Wer hier kämpft, mag die Bewegung kritisieren als unzureichend, auch hier naiv oder vermessen, denn der kann die Bedingungen mitdenken und ihm läuft die Kritik ja selbst hinterher. Aber was schlägt da – zwischen Deinem herrlichen Traum – auf uns ein: Auf Spatensoldaten und Wehrdienstverweigerer, auf Friedenskämpfer und -träumern, die wegen ihrer Sache gefährdet sind oder einsitzen; auf die, die hierbleiben, weil ihr Land und seine Menschen noch nicht mündig sind, die diesen schwachen und gefährdeten Sozialismus durch ihre Arbeit und Engagement zu stärken suchen, damit er mehr Zutrauen zu seinen Menschen praktizieren lernt, [...]. Wie kannst Du so ungerecht urteilen über die 13 Mio Menschen hier, die hoffend und trotz ihrer Zweifel mit ihren Unterschriften gegen die Stationierung von Kernwaffen in Europa, für Abrüstung und den Frieden für alle Menschen, ihren Kindern, ihrer Arbeit und ihren Hoffnungen für eine Zukunft eintreten.[...] Was hat Dich dazu bringen können, so kleinmütig die Sprache unserer Schriftsteller nicht mehr zu verstehen, die Lieder unserer Sänger nicht zu hören, die geschrieben, gesagt und gesungen uns stärken, auch wenn es nicht immer gute Zeiten für Worte in unserem Lande gibt. [...]“⁴⁰

Im weiteren Briefverlauf legte Regina Weis die staatlich unabhängige Friedensbewegung in der DDR dar, erinnerte an ein gemeinsames Treffen in Magdeburg und lud beide, Sölle und Steffensky, am Ende des Briefes nach Potsdam in die Gemeindepädagogische Ausbildungsstätte ein.⁴¹

Christa Sengespeick

Ein weiterer Brief neben dem von Regina Weis aus dem Umfeld der Frauen für den Frieden ist von Christa Sengespeick. Sie war Pfarrerin in der Auferstehungskirche Berlin, wo sich die Frauen für den Frieden trafen, um gemeinsame Aktionen, wie Politische Nachtgebete oder Versammlungen durchzuführen. 1983 veranstalteten Frauen für den Frieden die Aktion „Fasten für das Leben“ in der Erlöserkirche.⁴² Im Brief, den Christa Sengespeick im September 1984 verschickt hatte, sprach sie gegenüber Sölle ihre große Enttäuschung über ein nicht stattgefundenes Treffen aus:

„Vielen Dank für das Buch, allerdings hätten wir dringlicher Ihre Solidarität gebraucht als Sie sich in der DDR aufhielten. Nicht Schreibtischsolidarität, die sich in Büchern und Gedichten auszudrücken vermag, sondern einfach nur Solidarität. Sind die Grenzen in unserm Land so dicht, daß Verstehen nicht mehr durchdringt? Ist es leichter für Sie sich mit Menschen in Lateinamerika zu solidarisieren als mit Frauen für den Frieden in der DDR? Sind wir weiter entfernt von Ihnen als jene?“⁴³

Die Frauen für den Frieden standen zu diesem Zeitpunkt massiv unter Druck. Bär-

Ost und West, das sind wir, die Friedensbewegung, die Tatsache, dass im Osten aufgerüstet wird, ohne dass das Volk seine Stimme erheben kann.“ Vgl. <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/010941.html> [aufgerufen am 19.04.2023].

⁴⁰ Brief von Regina Weis an Dorothee Sölle, undatiert, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

⁴¹ Brief von Regina Weis an Dorothee Sölle, undatiert, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

⁴² Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 21.123.

⁴³ Brief von Christa Sengespeick an Dorothee Sölle am 07.09.1984, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

bel Bohley und Ulrike Poppe, beides Mitglieder der Frauen für den Frieden, waren über den Jahreswechsel 1983 zu 1984 in Haft gewesen, was die Aktivitäten der Gruppe massiv lähmte.⁴⁴ Gegen die Mitglieder Irene Kukutz (geb. 1950) und Jutta Seidel (geb. 1950) waren Ermittlungsverfahren eingeleitet worden. Ihnen allen war zur Last gelegt worden, sich mit der Aktivistin und Journalistin Barbara Einhorn (geb. 1942) der britischen Kampagne für Europäische Nukleare Abrüstung im Zusammenhang mit einer geplanten Veröffentlichung zu den Frauen für den Frieden getroffen zu haben.⁴⁵ Es wurde Druck auf die Kirchenleitungen ausgeübt, die Veranstaltungen der Frauen für den Frieden zu reglementieren. Als Grund nannte das MfS „die Vorbeugung politischen Missbrauchs“⁴⁶. Die Berliner Kirchenleitung war nach dem ersten Nachtgebet im Mai 1984 gegen die Weiterführung dieses Formats. Dennoch hielten die Frauen für den Frieden an der Durchführung des Politischen Nachtgebets erfolgreich fest, ein positiver Gemeindekirchenratsbeschluss unterstütze das Vorhaben.⁴⁷

In ihrer Antwort auf Sengespeicks Brief drückt Sölle ihr Traurigkeit darüber aus, „daß es da Mißverständnisse und Spannungen zwischen uns gegeben hat.“⁴⁸ Ihre Reise in die DDR sei durch verschiedene Einreiseschwierigkeiten behindert gewesen. Ein persönliches Treffen hätte sie gutgeheißen, wenn es zeitlich möglich gewesen wäre. Sie hoffe, bald alle Schwierigkeiten miteinander klären zu können, unsolidarisches Verhalten wolle sie sich jedoch nicht vorwerfen lassen. Neben dem Brief sendete Sölle das Gedicht „in Solidarität für Bärbel und Ulrike“ mit, die bis Januar 1984 in Haft gewesen waren.⁴⁹

Politisches Nachtgebet: Theologie, Frieden, Sozialismus

In der Rezeption und Transformation des politischen Nachtgebets durch die Frauen für den Frieden zeigen sich im Anschluss daran einige inhaltliche Rezeptionen der politischen Theologie Sölles in der DDR. Eine tiefergehende Analyse der theologischen Verflechtungen kann hier nicht in vollem Umfang geleistet werden, dennoch sollen im Folgenden einige Bezugnahmen zwischen einer kritischen, emanzipatorischen Theologie von unten in der DDR und der politischen Theologie Sölles genannt werden.

Nach der oben genannten Freilassung der inhaftierten Frauen planten die Frauen für den Frieden ein Politisches Nachtgebet, das explizit an die Initiative der Theologin Dorothee Sölle anknüpfen sollte.⁵⁰ Am 23. Mai 1984 fand das erste Nachtgebet der Frauen für den Frieden in der Ostberliner Auferstehungskirche unter dem Motto „Kommt laßt uns klagen, es ist an der Zeit. Wir müssen schreien, sonst hört man uns nicht“ statt. Im Zentrum stand ein besonderes Fürbittengebet, bei dem Teilnehmerinnen öffentlich Klagen über politische und gesellschaftliche Zustände vortrugen. An

⁴⁴ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 26.

⁴⁵ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 25.

⁴⁶ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 184.

⁴⁷ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S.125f.

⁴⁸ Brief von Dorothee Sölle an die Frauen für den Frieden, undatiert, LKANK Sölle, Dorothee, Nr. 136, unpag.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 27.

einer Klagemauer konnten die Besucher:innen ihre schriftlich formulierten Klagen anbringen. Mit einer Teilnehmer:innenzahl von ca. 400 Personen hatte das Nachtgebet eine große Reichweite erlangt.⁵¹ Das Ministerium für Staatssicherheit wollte daraufhin prüfen, „inwieweit insbesondere bei den Organisatoren und maßgeblichen Mitgestalten der Zusammenkunft Voraussetzungen für die Einleitung strafprozessualer Maßnahmen bestehen“⁵². Dennoch konnte die Gruppe auch das zweite Nachtgebet, mit dem Titel „Wi(e)derstehen lernen“, durchführen.

Für die in der DDR sich entwickelnden emanzipatorischen Theologien waren Bergpredigt, Fokussierung auf Jesus und sein Leben sowie die Solidarität mit Marginalisierten und Kriminalisierten ausschlaggebend. Weiterhin wurde die notwendige Grenzüberschreitung in mehrfacher Hinsicht betont.⁵³ Christlicher Glaube sei von Ganzheitlichkeit geprägt und könne nicht aus einem Teil des Lebens suspendiert werden.⁵⁴ Ein weiteres Motiv verweist auf Helmut Gollwitzer:⁵⁵ Den „aufrechten Gang“ mit den Jugendlichen zu üben und sie in ihrer Selbstentfaltung zu bestärken, war ein wichtiges Anliegen der kirchlichen Basisgruppen.⁵⁶ Die verschiedenen widerständigen kirchlichen Gruppen in der DDR verstanden sich als Wächteramt – sowohl gegenüber dem Staat als auch gegenüber der Institution Kirche.⁵⁷

Den theologischen Entwürfen Sölles und denen aus den kirchlichen Gruppen der DDR stammenden ist der Rekurs auf Paul Tillich (1886–1965) und Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) gemeinsam. Von der Vorstellung einer „Kirche für andere“ inspiriert, die auch im Ökumenischen Rat der Kirchen seit den 1960ern rezipiert worden war,⁵⁸ entwickelte sich im Umfeld der kirchlichen Basisgruppen der DDR die bewusste Offenheit für nicht-kirchlich gebundene Jugendliche. Bei Sölle findet sich dazu das Konzept einer „Kirche außerhalb der Kirche“.⁵⁹

Die biblischen Verheißungen wie Freiheit, Friede, Gerechtigkeit und Versöhnung hatten in der politischen Theologie Sölles und anderer (Helmut Gollwitzer (1908–1993) ist hier ebenso zu nennen wie Jürgen Moltmann (geb. 1926) oder Johann Baptist Metz (1928–2019)) die Funktion gesellschaftspolitische Impulse zu setzen und die „Befreiung aller“ in den Blick zu nehmen.⁶⁰ Ebenso wie bei den kirchlichen Basis-

⁵¹ Ebd.

⁵² BStU, MfS, ZAIG, Nr. 3367, Bl. 3, zitiert nach: Ilsen, Almut/ Leiserowitz, Ruth (Hg.): „Seid doch laut!“ a.a.O. (Anm.2), S. 184.

⁵³ Versuch einer Positionsbeschreibung Offener Jugendarbeit, in: Anne Stiebritz / Stephan Geiß (Hg.), Offene Arbeit der Evangelischen Kirchen in der DDR: Thüringer Horizonte, Jena 2012, 26–37.

⁵⁴ Falcke, Heino: Christus befreit – darum Kirche für andere. Hauptreferat auf der Synode des Kirchenbundes 1972 in Dresden, in: Heino Falcke / Veronika Albrecht-Birkner / Hein-Günther Stobbe (Hg.), Einmischungen. Aufsätze, Reden und Vorträge aus 40 Jahren, Leipzig 2014, S. 95.

⁵⁵ Gollwitzer, Helmut: Krummes Holz – aufrechter Gang, München 1972.

⁵⁶ Schilling, Walter: Die 68er-Insel, in: Dornheim, Andreas/ Schnitzler, Stephan (Hg.): Thüringen 1989/90, 196.

⁵⁷ Falcke: Christus befreit, S. 83–103.

⁵⁸ Rudolf Mau, Protestantismus im Osten Deutschlands (1945–1990), Leipzig 2014, S. 88. Vgl. auch: ÖRK-Bericht 1967 „Die Kirche für andere und die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden“.

⁵⁹ Kirche ist auch ausserhalb der Kirche. Aus einem Referat von Dr. Dorothee Sölle am 12. Deutschen Evangelischen Kirchentag Köln 1965, in: Neue Wege. Beiträge zu Religion und Sozialismus. 61 (1967) 4, 105–108.

⁶⁰ Vgl. Bronk: Der Flug der Taube, S. 34.

gruppen in der DDR stand auch in der politischen Theologie Sölles eine Parteinahme für die gesellschaftlich und sozial Marginalisierten im Mittelpunkt theologischen Denken und Handelns. Die Kirche war somit nach Sölle verpflichtet sich als eine „gesellschaftskritische Institution“ zu verstehen und ihre „kritisch befreiende Aufgabe“ auch praktisch wahrzunehmen.⁶¹

Gemeinsam war den hier verhandelten Entwürfen der Gedanke der Partizipation in verschiedenen Hinsichten.⁶² Einerseits drängte sowohl Sölle als auch die unabhängige Friedensbewegung in der DDR auf die Partizipation der Kirche in gesellschaftspolitischen Fragen, andererseits auf Partizipation kirchlicher sowie nicht kirchlicher Menschen innerhalb kirchlicher Räume, zum dritten implizierte die Forderung nach Partizipation Hierarchiekritik und Gleichstellung. Jugendliche in der DDR sollten genauso ernst genommen werden wie kirchenleitende Funktionäre und in Bezug auf Frauen für den Frieden wollten diese ebenso gehört werden wie ihre männlichen Kollegen.

Fazit

Gerade Sölles sowie das Engagement gegen Abrüstung der Frauen für den Frieden macht die enge inhaltliche Verbindung über die Blockgrenzen hinweg deutlich. Gerade deren Handeln und Schreiben zeigt, dass das, was Kirche und Theologie vermeintlich ist, an den Grenzen des Akzeptierten verhandelt wird. Die Spielräume kirchlich-theologischen Handelns, Sagens und Schreibens auszuloten, auszudehnen und Konflikte zu provozieren anstatt sie zu vermeiden, war ein nicht sichtbarer Effekt Sölles Engagement sowie das der unabhängigen Friedensbewegung in der DDR. Die vorgebrachten Vorwürfe waren durch den jeweiligen politischen Kontext inhaltlich und in ihrer Brisanz höchst unterschiedlich. Während der unabhängigen Friedensbewegung in der DDR gerade Anti-Kommunismus vorgeworfen wurde und diese für die SED-Diktatur eben gerade deshalb so gefährlich gewesen war, weil sie zum Sozialismus Begriff etwas beitragen wollten und den der SED massiv kritisieren. Ebenso war die subversive Aufnahme ideologisch besetzter Begriffe als Mimi-kry ein Versuch widerständig die eigenen Themen ins System einzubringen. Sölle dagegen musste mit keinen staatsicherheitlichen Repressalien rechnen. Ihr wurde jedoch vorgeworfen, kommunistische Ideen zu vertreten und damit in Zeiten des Blockdenkens dem östlichen Gegner das Wort reden.

Die unterschiedlichen Erfahrungen und Assoziationen mit dem Wort „Sozialismus“ der kirchlichen Basisgruppen in der DDR im Vergleich mit denen Sölles haben auf produktive Weise in ihr Schreiben und Schaffen gewirkt. Auf beiden Seiten der Mauer setzten sie sich für Frieden und Abrüstung ein, waren dabei widerständig gegenüber dem Staat und standen in kritischer Verbundenheit zu ihren jeweiligen Kirchen. Gerade in der positiven und zugleich ideologiekritischen Aufnahme eines Sozialismus-Begriffs, der Menschen- und Bürger*innenrechte implizierte, sowie in der Formulierung einer widerständigen Theologie gegen Formen ausbeuterischer Machtver-

⁶¹ Vgl. Bronk: *Der Flug der Taube*, S. 34f.

⁶² Vgl. Friedemann Stengel, *Frieden, Militär und Kirche in der DDR*, in: Angelika Dörfler-Dierken (Hg.), *Reformation und Militär. Wege und Irrwege in 5 Jahrhunderten*, Göttingen 2019, 258.

hältnisse waren Sölles Schriften anschlussfähig auch für kritische Theolog:innen in der DDR.

Andererseits musste sich Sölle zwischenzeitlich deutliche Kritik seitens der staatskritischen Friedensbewegung von unten gefallen lassen. Diese wurde von der Basis her an sie herangetragen und ihr wurden vermeintlich irreführende Solidarierungen vorgeworfen. Regina Weis' Brief verdeutlicht, dass sich die unabhängige Friedensbewegung von Sölle verkannt und nicht genug wahrgenommen sah.

Die hier dargestellten Analysen zeigen einige historisch noch aufzuarbeitende Desiderate auf. Da sich aufgrund Sölles Positionierung zur CFK Irritationen zwischen ihr und der unabhängigen Friedensbewegung in der DDR ergaben, lohnt es sich der Frage nachzugehen, ob Sölle das kritische Potenzial der CFK schief einschätzte. Weiterhin wären diese Positionsbestimmungen innerhalb der Debatten der westdeutschen Linken und ihr Verhältnis zur SED-Ideologie zu kontextualisieren. Festzuhalten bleibt, dass das aktuelle Sprechen verwoben ist mit Narrativen, deren Hypothesen Bilder produzieren, die heutige Debatten über beispielsweise „Frieden“, „den Osten“ oder „den Westen“ affizieren. Diese fortwährend kritisch zu reflektieren, bleibt eine stetige Aufgabe aller Debattierenden.

Biblische Überlegungen für eine befreiende Praxis der Kirche

Panta rhei – lasst die Gerechtigkeit fließen!

Von Tobias Foß

Die beiden Großkirchen werden in Deutschland kleiner. 2060 werden sich ihre Gemeindegliederszahlen halbiert haben.¹ Die Großinstitutionen versuchen als „unternehmerische Kirche“² Steuerungsprozesse in Gang zu bringen, um neue Kircheneintritte hervorzurufen (quasi als „Wachstum gegen den Trend“). Kirche wird sich trotz aller Bemühungen in einer Diasporasituation einzurichten haben. Gerade deswegen ist die Arbeit an theologischen Grundsatzfragen wichtig, aus denen sich Steuerung und Bewegung ergeben. Die Frage ist zu stellen: Wie sollte die Kernaufgabe kirchlichen Handelns generell und vor allem in einer Minderheitensituation aussehen? Für die Antwort in einem solchen Suchprozess ist es grundlegend, sich am Befreiungsimpuls der Bibel zu orientieren. Darin können Christen und Menschen, die den biblischen Texten gegenüber offenstehen, Orientierung bekommen und gestärkt werden, für diese Welt zu handeln.

¹ Vgl. David Gutmann; Fabian Peters: German Churches in Times of Demographic Change and Declining Affiliation: A Projection to 2060, in: Comparative Population Studies, Vol. 45,3–34, 2020. Unter: <https://www.comparativepopulationstudies.de/index.php/CPoS/article/view/313/291> [21.11.2022].

² Eine Kritik dazu: Herbert Böttcher, Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022.

Der Exodus als Grundimpuls

Das Exodusgeschehen in der Bibel ist ein „permanenter Aufruf zum Auszug aus neuen Gefangenschaften in bessere Welten“³. Als Grundnarrativ prägt der Exodus zahlreiche biblische Texte. Sie nehmen auf ihn Bezug. So werden etwa bewusst die zehn Gebote mit der Befreiungstat Gottes eingeleitet: „Ich bin der JHWH, dein Gott! Ich habe dich aus dem Land Ägypten herausgeführt!“⁴ (Ex 20,1) Das gesellschaftliche Zusammenleben steht im Lichte der Rettungstat Gottes. Letztere soll vergewissern und motivieren. Daher gilt: „Vielleicht wird dein Kind einmal fragen: ‚Was soll



Lasst Gerechtigkeit fließen!

das alles, diese ganzen Vorschriften, Gesetze und Bestimmungen? Warum hat JHWH, unser Gott, sie uns befohlen?' Wenn dein Kind so fragt, sollst du ihm antworten: ‚Wir waren Sklaven in Ägypten und mussten für den Pharao arbeiten. Aber JHWH hat uns aus Ägypten geführt mit seiner starken Hand. [...] Damals hat uns JHWH befohlen, alle diese Gesetze zu befolgen. [...] Dann wird es uns immer gut gehen, und er wird uns am Leben erhalten“ (Dtn 6,20–24). JHWH hat Israel befreit,

³ Jürgen Manemann, *Revolutionäres Christentum. Ein Plädoyer*, Bielefeld 2021, 134.

⁴ Die Bibelstellen werden nach der Basisbibelübersetzung zitiert. Das Tetragramm wird mit JHWH wiedergegeben.

damit es tatsächlich von Ausbeutung und Sklaverei unabhängig ist und es allen Menschen in seinem Volk gutgeht. Hier zeigen sich bereits erste Zusammenhänge, die im Folgenden vertieft werden: Das Exodusgeschehen soll für das ganze Volk als Befreiung „weiterfließen“.

Der Kreislauf des Segens durch soziale Gerechtigkeit

In den Texten der Tora (Pentateuch) lässt sich eine Art Kreislauf als Orientierung für menschliches Handeln beobachten. Dieser Zyklus geht vom Segen Gottes aus (z. B. Land als Gabe Gottes), der mit dem Thema der Befreiung kombiniert ist (Überwindung von Unterdrückung). Diese beiden Säulen (Segen und Befreiung) zielen darauf, für andere Menschen weiterzufließen.⁵ Letzteres kann nur erreicht werden, „wenn dazwischen soziale Gerechtigkeit herrscht.“⁶ Rainer Kessler entdeckt in diesem Sinne eine Grundstruktur, „die den Rahmen für jede Auslegung [...] abgibt. Ihre entscheidenden Stichworte sind der Segen Gottes für die Menschen und ihre Berufung aus jeglicher Unterdrückung mit dem Ziel eines guten Lebens in Gerechtigkeit und Frieden.“⁷ Der Zugang zu Segen und Befreiung wird durch die Umsetzung von bestimmten Strukturen gesellschaftlichen Zusammenlebens gewährleistet, die Gerechtigkeit ermöglichen. Es geht um einen Gesellschaftsentwurf der Tora, der von „Autonomie und Egalität“⁸ geprägt ist. Der Aspekt der Autonomie schließt die Gewährleistung von Recht und damit die Ermöglichung von Handlungsfähigkeit insbesondere für Benachteiligte ein. Es geht um ein Leben in Würde. Gleichzeitig gehen damit Egalisierungstendenzen einher, die ausufernde Ungerechtigkeiten an Besitz und Wohlstand überwinden wollen.⁹ Die geforderten gesellschaftlichen Konstellationen sind parteilich und weisen eine „Option für die Armen“ auf. Jürgen Ebach fasst dies wie folgt zusammen: „Biblische Gerechtigkeit [...] ist ein Handeln sehr wohl in Ansehung der Person, nämlich ein parteilicher, solidarischer Einsatz für die Schwachen, denen zu ihrem Recht verholfen werden muss.“¹⁰ Geprägt ist eine solche Gesellschaftsordnung zunächst davon, dass für alle Menschen – unabhängig des sozio-ökonomischen Standes – der Sabbat gilt (Dtn 5,12–15). Weiterhin sollen alle sieben Jahre Sklaven freigelassen (Dtn 15,12) und Schulden erlassen werden (Dtn 15,1–11). Auch Zinsen dürfen nicht erhoben werden (Ex 22,24; Lev 25,36). Schließlich findet im Jubeljahr eine Bodenreform statt – angehäufter Besitz soll wieder um- bzw. rückverteilt werden (Lev 25,8–24), denn es gilt: Gott ist der alleinige Eigentümer des Landes (Lev 25,5) – anders ausgedrückt:

„Dieser Vers ist schöpfungstheologisch grundgelegt und durchdrungen. Bei aller Nutzung durch die Menschen – und es sollen die Menschen sein, die an den Gütern der Erde Anteil haben – ist der Planet eben kein Objekt, das vergleichsweise wenige

⁵ Zum Modell dieses Kreislaufes vgl. Rainer Kessler, *Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh 2017, 85–92, 260–266, 269–273.

⁶ A. a. O. 265 [Hervorhebung im Original].

⁷ A. a. O., 590 [Hervorhebung im Original].

⁸ Ton Veerkamp, *Die Welt anders. Die politische Geschichte der Großen Erzählung*, Berlin 2012, 49.

⁹ Vgl. Kessler, *Der Weg zum Leben*, 159–161.

¹⁰ Jürgen Ebach, *Das Alte Testament als Klangraum des evangelischen Gottesdienstes*, Gütersloh 2017, 207.



Das Aufbau-Team nach getaner Arbeit auf dem Kirchentag

Mächtige unter sich aufteilen könnten, um dessen Ressourcen für ihre Interessen restlos zu verwerten.“¹¹

Auch wenn es eine solch beschriebene Gesellschaftskonstellation historisch wohl nie gegeben hat (und Israel z. B. immer SklavInnen hatte), hatte diese Idee des Zusammenlebens eine immense Kraft. Sie wirkte innerhalb der biblischen Welt in Hinblick auf Praxis, Gedanken und Schriften.¹² Gewiss sind die biblischen Texte unterschiedlich – sie sind aber nicht zusammenhangslos. Mit Recht stellt Ton Veerkamp fest: Die Bibel „ist keine Bibliothek, es ist ein einheitliches Buch. Es ist [...] ein vielschichtiges und trotzdem einheitliches und deswegen kein orthodoxes Buch. [...] Die ‚Mitte‘ der Großen Erzählung zwingt alle Einzelerzählungen, sich ihr zu fügen, sich von ihr aus verständlich machen zu lassen und so zu einer einheitlichen – noch einmal: nicht homogenen, nicht orthodoxen – Erzählung zu werden.“¹³ Die große Er-

¹¹ Manfred Böhm, Ottmar Fuchs. Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt, Würzburg 2022, 71.

¹² „Die erzählte Wahrheit entscheidet sich nicht an der historischen Nachweisbarkeit. Ihre Wahrheit ist ihre Wirkmächtigkeit. Und in der Tat hat sie immer wieder zu Gemeinschaftsprojekten inspiriert, in denen die kommunistische Idee von der gleichen Freiheit, der Würde für alle dem Ende der Not Gestalt annahm.“ (Franz Segbers, Das Kommunistische im Christentum. Oder: Ein Gespenst geht in der Geschichte der Kirche, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin (2022), 102–114, 110).



Erste Schritte tun in ein anderes Zusammenleben

israeliten einen verpflichtenden Charakter, der auch das gesellschaftliche Zusammenleben umfasst:¹⁵ „Wenn Israel Recht und Gerechtigkeit walten lässt, repräsentiert und realisiert es Gottes Heiligkeit auf Erden“¹⁶. Eine ethische Verantwortung gilt nicht etwa einfach nur für die eigene Sippe. Auch der Nachbar soll Hilfe und Unterstützung erfahren (Lev 19,13.16.18). Könnte der Terminus des „Nachbarn“ auch Sippen des eigenen Volkes meinen, wird die Entschränkung des Liebesgebotes in Lev 19,33 in vollkommener Weise ausgedrückt. Es geht um fremde „Nicht-Israeliten“. Sie bekommen einen besonderen Status und sind höchwahrscheinlich Geflohene, die auf Hilfe angewiesen sind und ihre Arbeitskraft verkaufen.¹⁷ Die fremden Randständigen dürfen nicht bedrückt und ausgebeutet werden. Die Parteilichkeit der israelitischen Rechtsordnung kommt hierin wiederholt zum Ausdruck. Die Fremden sollen wie „Einheimische“, d. h. als Israeliten behandelt werden. Das Liebesgebot wird in Lev 19,34 endgültig universal entgrenzt. Israel hat in seinem Land für alle

zählung einer befreiten, besseren und gerechten Gesellschaft haben die Propheten aufgenommen. Ein klassischer Text ist etwa Am 5,21–24: „Ich hasse, ja ich verabscheue eure Feste, und eure Gottesdienste mag ich nicht riechen – auch wenn ihr mir Brandopfer darbringt. [...] Auch euer Harfenspiel mag ich nicht hören! Vielmehr soll das Recht wie Wasser strömen und Gerechtigkeit wie ein Bach, der nie versiegt.“ Amos votiert gegen Selbstgenügsamkeit und setzt sich für eine Gerechtigkeit ein, die grenzenlos ist und gerade die Randständigen der Gesellschaft im Blick hat.

Die Entgrenzung der Liebe für alle Menschen

Das 19. Kapitel im Buch Levitikus macht die „Heiligung des Lebens“¹⁴ zum Thema. Wie JHWH heilig ist, so sollen auch die Israeliten heilig sein. Das Kriterium „heilig“ hat für die Is-

¹³ Veerkamp, Die Welt anders, 50 [Hervorhebung im Original].

¹⁴ Kessler, Der Weg zum Leben, 232.

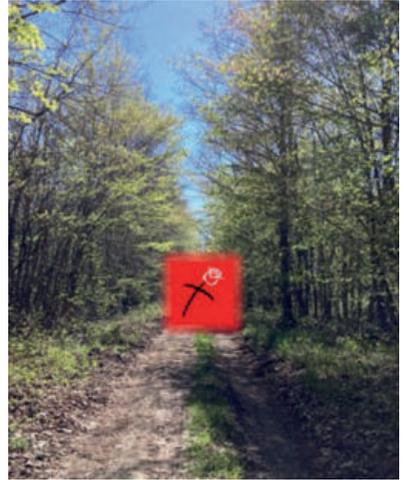
¹⁵ „Heiligung“ stellt das ganze Leben in Verantwortung. (Vgl. Erhard Gerstenberger, Das dritte Buch Mose. Leviticus. Übersetzt und erklärt von Erhard S. Gerstenberger, Göttingen 61993, 242).

¹⁶ Hieke, Thomas: Levitikus. Bd. 2 16–27, Freiburg u.a. 2014, 711.

¹⁷ Vgl. Hieke, Leviticus, 754.

Menschen (explizit auch für „Nicht-Israeliten“) Sorge zu tragen und sie zu lieben. Diese liebende Tätigkeit wird begründet mit der Erfahrung Israels, selbst Fremde, d. h., „potentielles Opfer von Ausbeutung und Übervorteilung“¹⁸ in Ägypten gewesen zu sein. Israel kommt von einer Befreiungserfahrung, sodass es für die Schaffung bestimmter gesellschaftlicher Strukturen Verantwortung trägt, die Unterdrückungsmechanismen entgegenstehen – anders ausgedrückt: Die Segensgabe und Befreiung Israels soll weiterfließen für alle Menschen und so die „Heiligkeit“ JHWHs auf die gesamte Versammlung der Israeliten im Sinne einer Entsprechung übergehen („imitatio Dei“¹⁹). Es geht um eine Gesellschaft, die für alle (Familie, Nachbarn und Fremde) ein gutes Leben ermöglicht und „eine spezielle politische Kategorie“²⁰ innehat. Sie steht strukturellen Ausbeutungssystemen entgegen und meint ein Engagement für Benachteiligte, was mit dem Terminus des „Reich Gottes“ auf dem Punkt gebracht wird.

Auch Jesus ist für ein solches Reich eingetreten. Er ist Vorbild und Urbild, wie eine innige Beziehung mit Gott aussehen kann und worauf Gottes Heilswille ausgerichtet ist: ein Leben „wie im Himmel so auf Erden“. Ihm ging es um ein „Reich Gottes als andere Vision eines Lebens in Würde und Fülle für alle Menschen“²¹ – mit anderen Worten: Jesus ist insbesondere als „Hoffnung der Armen“²² aufgetreten. Diese Hoffnung haben Luise Schottroff und Wolfgang Stegemann wie folgt ausgedrückt: „Wir hoffen darauf, dass es eine Zukunft gibt, in der der Mächtige sich nicht durchsetzt gegen den Schwachen. Dass es in alle Ewigkeit Unrecht sein wird, Menschen zu gefährden, zu töten, ums Leben zu betrügen. Das nennen wir die Hoffnung auf die Herrschaft Gottes, dass man angesichts der eigenen Ohnmacht nicht hoffnungslos zu werden braucht. Wir glauben, dass die Armen und Ohnmächtigen sich untereinander große Wunder tun können.“²³ Die biblische Hoffnung gilt für alle Menschen und insbesondere für die, die machtlos erscheinen. Sie besteht auch nach Jesu Kreuzigung weiter fort – die Auferstehung ist der Garant dafür. Diese Hoffnung hat auch Paulus geprägt: Das paulinische Verständnis vom Leib Christi, das aus vielen Gliedern besteht, lässt sich als Liebesgemeinschaft verste-



Der religiöse Sozialismus als Wegziel

¹⁸ A. a. O., 755.

¹⁹ Vgl. Hieke, Leviticus, 703f., 710.

²⁰ Veerkamp, Die Welt anders, 139 [Hervorhebung weggelassen].

²¹ Eigenmann, Urs: „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“. Die andere Vision vom Leben, Luzern ²2022, 150.

²² Vgl. Luise Schottroff; Wolfgang Stegemann, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Kevelaer 2016.

²³ A. a. O., 47.

hen, die die Liebe Christi zu allen Menschen klassensprengend hintragen will. „Es spielt keine Rolle mehr, ob ihr Juden seid oder Griechen, Sklaven oder freie Menschen, Männer oder Frauen. Denn durch die Verbindung mit Christus Jesus seid ihr alle wie ein Mensch geworden.“ (Gal 3,28) Gerade weil das römische Unterdrückungssystem das heilsame Gesetz Gottes missbraucht und es unterminiert, braucht es ein gesellschaftlich-solidarisches und pazifistisches Gegensystem. „Nicht die Tora an sich ist krank, sondern die Situation, in der sie nicht mehr sein kann, was sie sein muss [...]. Diese Weltordnung macht aus dem Fleisch, der irdischen, also jüdischen Existenz, einen ‚Leib des Todes‘.“²⁴ Anders ausgedrückt: „Die messianische Gemeinde ist der absolute Gegenentwurf zum römischen Weltsystem, Körperschaft des Messias gegen Körperschaft des Todes.“²⁵ In diesem Sinne ist der paulinische Römerbrief, das Kämpfen um die Sünde (besonders Röm 7) weniger als individuelle Verfehlung, sondern als gesellschaftliche Unterminierung der heilsamen jüdischen Tora zu verstehen.²⁶ Der Leib Christi hingegen ist eine klassensprengende Gemeinschaft, die bereits schon im Liebeskommunismus der Jerusalemer Urgemeinde Anklang gefunden hat. „Keiner von ihnen musste Not leiden. Wer Grundstücke oder Häuser besaß, verkaufte diese und stellte den Erlös zur Verfügung.“ (Apg 4,34). Die Entgrenzung der Liebe, ein Zusammenleben voll von Freiheit und Chancengleichheit, steht im Zentrum der biblischen Bücher. Die Menschen sollen dazu befreit werden, wozu sich Kirche zu engagieren hat.

Kirche, steh auf und lass Gerechtigkeit fließen!

Die dargestellten gesellschaftlichen Ausrichtungen der Bibel können für unser gegenwärtiges Leben Ideen und Orientierungen geben. Sie zeigen, auf welche „Richtung und Linie“²⁷ ein gerechtes Zusammenleben drängen sollte, nämlich Chancengleichheit, Abbau einseitiger Privilegiensysteme und ein Leben in Würde für alle Menschen. Gewiss, Kirche wird – zumindest in Europa und insbesondere in Deutschland – kleiner werden. Umso wichtiger ist es, dass sie aufsteht und sich als „Exoduskirche“²⁸ versteht. Kirche verortet so ihr Vertrauen in die große Befreiungserzählung der Bibel. Letztere ist ihre Vergewisserung auf das Versprechen Gottes: „Wir sind nicht allein.“²⁹ Gott hat „de iure“ ein gutes Ende für diese Welt entschieden (absolute Utopie). Dieses soll und muss sich de facto in jedem einzelnen Menschenleben und

²⁴ Veerkamp, Die Welt anders, 260.

²⁵ A. a. O., 262 [Hervorhebung im Original]. Vgl. ebenso: Eigenmann, Reich Gottes, 151–154.

²⁶ Zu dieser Interpretation des Paulustextes vgl.: Emil Fuchs, Der Brief an des Paulus an die Römer, Hamburg 2015; Gerhard Jankowski, Die große Hoffnung. Paulus an die Römer, Berlin 1998; Brigitte Kahl, Emil Fuchs' Römerbriefauslegung im Kontext gegenwärtiger Pauluskontroversen, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin (3–20/1–21), 28–35; Ton Veerkamp, Die Welt anders, 253–272.

²⁷ Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1970 [1946], 49–82, 60.

²⁸ Vgl. Jürgen Manemann, Schöpfungscompassion – Aufbruch zu einer Exoduskirche, in: feinschwarz.net (Mai/2022). Unter: <https://www.feinschwarz.net/schoepfungscompassion-aufbruch-zu-einer-exoduskirche/> (letzter Abruf: 11.11.2022).

²⁹ Helmut Gollwitzer, Krumpfes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, München 1985, 382 (These 10).

in der gesamten Welt noch durchsetzen. Dafür haben sich Christenmenschen einzusetzen, damit so wenig wie möglich Menschen leiden, in neoliberalen Eskalationen zerstört werden oder in Kriegen sterben. Ein anderes Leben ist möglich (relative Utopie). Die Figur der Exoduskirche bürgt nicht nur für den Modus der Sicherheit (wir dürfen auf Gottes Verheißungen vertrauen), sondern auch für eine stetige Unruhe kirchlicher Arbeit (die Verheißungen sollen sich durchsetzen). „Die Exoduserinnerung ist paradoxal: Einerseits wirkt sie als Rettungsanker in der Bodenlosigkeit, stiftet sie doch fortwährend Identität; andererseits ist sie der Grund einer permanenten Bodenlosigkeit. Dasein wird in und durch diese Erinnerung zum Exodus-Sein.“³⁰ Diese Unruhe umfasst die Chance, dass kirchliches Handeln einem „Kreisen um sich selbst“ entgeht und sich nicht selbst zum Hauptthema macht, sondern dienend in der Diasporasituation agiert. Zurecht votiert etwa Hans-Martin Gutmann für einen „engagierten Protestantismus“, der von Parteilichkeit (für die Armen), Deutlichkeit (Kapitalismuskritik und Beteiligung an Transformationsprozessen) und Selbstkritik (Auf welcher Seite steht eigentlich Kirche?) geprägt ist.³¹ Hier ließen sich noch viele Gedanken anschließen, die aber den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würden:³² Mit wem gilt es Netzwerke zu schließen? Wo sollten die eigenen kirchlichen Strukturen transformiert werden, wie etwa das unsolidarische System des Beamtentums? Wo sollte Kirche in den Widerstand gehen? Es bleibt festzuhalten: Ziel von Kirche ist Empowerment, d. h., Subjektwerdungsprozesse zu fördern und Gerechtigkeit fließen zu lassen – panta rhei!³³ Kirche gibt aufgrund ihrer biblischen Bezogenheit und des damit einhergehenden Auftrages, sich für das Reich Gottes einzusetzen, selbstkritisch und selbstlos Raum für christliche Nachfolge. Sie stellt fest:

„Es geht also nicht um vordergründige Rekrutierungsmaßnahmen für die Kirche, sondern darum, den Menschen, bevorzugt den Bedrängten und Ausgeschlossenen, die christliche Botschaft als ein heilsames und befreiendes Angebot zur Lebens- und Gesellschaftsgestaltung an die Hand zu geben und – das muss man immer ergänzend hinzufügen – als ein im eventuellen Scheitern tragendes.“³⁴

Eine solch engagierte Praxis der Hoffnung ist mehr denn je in Kontexten wichtig, in denen Kirche und Christentum Entfremdungsprozesse erleben.

³⁰ Manemann, Revolutionäres Christentum, 135.

³¹ Vgl. Hans-Martin Gutmann, Engagierter Protestantismus. Warum wir theologisches Nachdenken brauchen, Berlin 2019, 268–300.

³² Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Schmeißt den Götzen um! Eine radikale Kritik am Neoliberalismus, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin (2022), 80–90.

³³ Vgl. Georg Bucher, Befähigung und Bevollmächtigung. Interpretative Vermittlungsversuche zwischen Allgemeinem Priestertum und empowerment-Konzeptionen in religionspädagogischer Absicht, Leipzig 2021; Michael Domsgen, Religionspädagogik, Leipzig 2019, 341–378; Tobias Foß, Relevanz im Arbeitsalltag. Das diakonische Profil in der Perspektive von konfessionslosen Mitarbeitenden, Stuttgart 2021, 333–338.

³⁴ Böhm; Fuchs, Würde statt Verwertung, 131.



Internationale Gäste auf unserem Stand

„Parteilichkeit“ – ein Auszug aus dem Buch „Engagierter Protestantismus“

Von Hans-Martin Gutmann

Die zentrale Menschheitsfrage ist die Gottesfrage. Das ist der Basissatz des religiösen Sozialismus. Viele Einzelorientierungen und politische Entscheidungen der „religiösen Sozialisten“ sind für heute nicht zu übernehmen. Aber diese zentrale Einsicht sehr wohl. Die zentrale Menschheitsfrage ist die Gottesfrage. Wir wissen heute, angesichts der menschengemachten Naturzerstörung und der uns überroll-

lenden Klimakrise, besser als noch vor einem Jahrhundert: Die zentrale Menschheitsfrage lässt sich nicht unabhängig von der zentralen Frage der Bewahrung unserer natürlichen Lebensumwelt trennen. Die zentrale Menschheitsfrage und die zentrale Frage der Bewahrung der Schöpfung hängen unmittelbar zusammen.

In diesem Sinne gilt weiterhin: Die zentrale Menschheitsfrage ist die Gottesfrage. Die religiösen Sozialisten haben vor einem Jahrhundert die Aufgabe von Parteilichkeit theologisch begründet. Sie sahen sie im Schicksal des Proletariats und in der Forderung nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit gestellt. Diese Aufgabe ist heute nicht erledigt, ganz im Gegenteil. Im globalen Maßstab explodiert Massenarmut. Sie tötet Menschen und zwingt sie massenhaft, um ihres Überlebens und Lebenkönnens willen sich den endlosen Flüchtlingsströmen unserer Erde anzuschließen.

Die soziale Frage, die Frage nach sozialer Gerechtigkeit, ist auch in unserem Land keinesfalls gelöst. Die Schere zwischen Armut und Reichtum klafft immer drastischer auseinander. Große Bevölkerungsgruppen werden durch ihre Lebenslage aus gesellschaftlicher Partizipation ausgeschlossen. Im Kampf um Gerechtigkeit sind evangelische Christen und evangelische Kirchen auch heute zu Parteilichkeit gefordert.

Die Gerechtigkeitsfrage gehört mit der Frage nach dem Schutz von Frieden und nach der Bewahrung der Schöpfung unmittelbar zusammen. Die ökumenische Bewegung steht für diesen Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Evangelische Christen und Kirchen in Deutschland sind als Teil der ökumenischen Christenheit eingeladen und aufgefordert, sich daran engagiert zu beteiligen – gemeinsam mit Menschen aus anderen Religionen und Menschen ohne religiöse Bindung.

Der Kampf um den Schutz des Friedens ist heute so nötig und so brisant wie seit Ende des Zweiten Weltkrieges nicht mehr. In neuen Kriegen werden in historisch neuer Grenzenlosigkeit Menschenrechtsverletzungen, Vertreibungen, Massenmord innerhalb von Gesellschaften mit zwischenstaatlichen Konflikten verbunden. Weltweit explodieren Waffenexporte auch in Krisengebiete. Ein neues atomares Wettrüsten steht bevor. Strukturelle Gewalt verurteilt Menschen massenhaft zu Armut und Ausgrenzung – oder zur Flucht. Immer wieder müssen Wege gefunden werden, eskalierende Gewalt zu unterbrechen. In diesem Feld sind evangelische Christen und Kirchen in Deutschland engagiert. Sie sind zu diesem Kampf eingeladen und aufgefordert – gemeinsam mit unübersehbar vielen Christen weltweit und Menschen aus anderen Religionen und ohne religiöse Bindung.

Die #FridayForFuture-Bewegung, die massenhaften Demonstrationen von Schüler*innen für eine wirksame Unterbrechung von wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen, die die Zerstörung unserer natürlichen Lebensumwelt und des Klimas verantworten, haben wieder ins öffentliche Bewusstsein gebracht: Das Leben unserer Kinder, die Zukunft menschlichen Lebens und des Lebens überhaupt auf unserem gemeinsamen Planeten ist radikal gefährdet. Umkehr ist nötig. Heute. Wir brauchen eine neue Weise des Wirtschaftens, die nicht den privaten Gewinn und die obszöne Anhäufung von Reichtum weniger in den Mittelpunkt stellt, sondern gutes Leben für alle Menschen, Respekt vor dem Leben und Achtung vor der Schönheit, aber auch vor den Grenzen unserer natürlichen Lebensumwelt.



Prof. Dr. Dr. Wilhelm Schwendemann wird als neues Mitglied begrüßt

Die zentrale Menschheitsfrage ist die Gottesfrage. Die religiösen Sozialisten haben vor einem Jahrhundert daran erinnert, dass theologische Existenz notwendig parteilich ist.

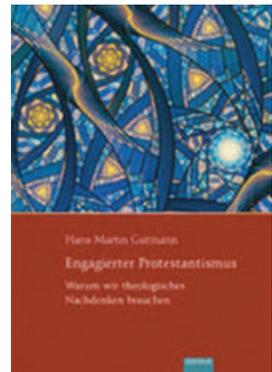
Wir müssen uns klar machen, dass die kapitalistische Industrialisierung erst zweihundert Jahre vorherrschend ist. Adams Smith hat sein Werk „Wealth of Nations“, dessen moralphilosophische Einhegung heutige Neoliberale in ihrer Markteuphorie komplett verleugnen, erst vor zweieinhalb Jahrhunderten veröffentlicht. Das „Kommunistische

Manifest“ von Marx und Engels, das die ungezügelter Kraft des Kapitalismus, alles zu durchdringen genauso auf den Begriff bringt wie seine gesellschaftlichen Zerstörungen, ist mal eben hundertachtzig Jahre alt. All dies sind, gemessen an der Geschichte der Menschheit und erst recht an der Naturgeschichte unseres Planeten, geradezu lächerlich winzige Zeiträume.

In dieser knappen Epoche hat die vollständige kapitalistische Durchdringung aller Lebensbereiche zu explodierender Wertschöpfung, zu obszöner Anhäufung von Reichtum, zu ebenso obszöner Verarmung, Degradierung und Entrechtung der übergroßen Mehrheit der Menschen und zu einer Naturzerstörung in so unvorstellbarem Ausmaß geführt, dass die Zerstörung allen Lebens reale Möglichkeit und in vielen Bereichen bereits Wirklichkeit ist.

Ich denke, wir müssen die Erinnerung der religiösen Sozialisten ernst nehmen. Wir brauchen eine wirtschaftliche und politische Alternative zum Kapitalismus. Neoliberale verspotten diese Einsicht heute als rückwärtsgewandte Utopie von Gutmenschen. Die eigentliche Utopie, und zwar eine wörtlich verstandene Unort-Größenphantasie, ist die Vorstellung, es könne historisch weitergehen, ohne das kapitalistische Wirtschaftssystem in seinem Kern umzubauen. Nicht der private Gewinn darf weiter Ziel und Motor der politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen sein, sondern gutes Leben für alle Menschen.

Mit Dank an Autor und Verlag. Hans-Martin Gutmann, Engagierter Protestantismus, EB-Verlag, Berlin 2019, S. 272–274, ISBN 978-3-868933-2-15, € 29,80.



Zur Theologie eines Religiösen Sozialismus heute

Die Menschheitsfrage – ist die Gottesfrage?

Von Hans-Martin Gutmann

Was kennzeichnet die Theologie eines Religiösen Sozialismus? Die Frage sollte in Wahrnehmung der historischen Ursprünge beantwortet, aber auch für heutige gesellschaftliche Problemlagen reflektiert werden. Religiös-sozialistische Theologie, wie sie in der Schweiz und in Deutschland seit der Jahrhundertwende zum 20sten Jahrhundert formuliert wurde, zeichnet sich dadurch aus, dass theologische und politische Sätze so zusammengeordnet werden, dass theologisch-normative Aussagen (z.B. Reich Gottes, der lebendige Gott, Liebe) und geschichtsinterpretatorisch-politische Aussagen (z.B.: die soziale Frage ist die Menschheitsfrage) so zusammengeordnet werden, dass sie als notwendig miteinander verbunden erscheinen.

Basiseinsicht einer religiös-sozialistischen Theologie ist: Gottes Handeln ist niemals auf die Grenzen der institutionalisierten Kirche beschränkt. Auch nicht auf den Umfang eines wie immer näher zu bestimmenden Christentums. Erst recht nicht auf die Grenzen des „Christlichen Abendlandes“.

Gott handelt in der ganzen Welt, für alle Lebewesen, für alle Menschen. Und sein Handeln ist schon immer lebendig, immer auch schon bevor menschliches Handeln einsetzt, das sich selbst als christlich versteht. Der Schweizer religiöse Sozialist Hermann Kutter war einer der ersten, der diese theologische Einsicht in praktische Perspektiven für kirchliches und politisches Handeln umgesetzt hat; und diese Einsicht bleibt bindend für jede Form eines religiösen Sozialismus.

In einer globalisierten, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft muss diese Einsicht neu konturiert werden.

Zentrale Aspekte dieser Orientierung bleiben über die Zeiten hin wirksam. Andere Aspekte wandeln sich.

Bleibend sind, denke ich, diese grundlegenden Orientierungen:

Der Religiöse Sozialismus zielt auf das Ganze sowohl des Christentums, als auch des Sozialismus. Das Christentum wird durch die Betonung der sozialen Frage von seiner Verengung auf Individualismus befreit, nämlich von der Verengung im Glaubensverständnis auf die Beziehung zwischen Gott und dem einzelnen Menschen. Zugleich zeigt Religion dem Sozialismus seinen eigentlichen Sinn und sein Ziel: Sozialismus wird erst dann richtig verstanden, wenn er als Vorgriff auf und als Teilaspekt des Reiches Gottes begriffen wird.

Dogmatische Sätze, kirchliche Streitigkeiten und dogmenorientierte Glaubenslehre haben für Zeitgenoss*innen in der Moderne in der Regel keine Bedeutung mehr. Religiös-sozialistische Theologie redet vielmehr von dem „lebendigen Gott“, der

das Reich Gottes auf Erden herbeiführen will und Menschen in diese Reichgottesarbeit hineinstellt. In diesem Prozess müssen gegen die Wirklichkeit der Welt mit ihren Verhältnissen von Herrschaft, Unterdrückung und sozialer Ungerechtigkeit in der Nachfolge Jesu Recht, Wahrheit und Liebe durchgesetzt werden.

Eine religiös-sozialistische Theologie spricht in Richtung Christentum, aber auch in Richtung auf den Marxismus in herausfordernder und auf Veränderung zielende Weise. Religiöser Sozialismus will nämlich auch die marxistische Weltauffassung und Orientierung an ihren eigentlichen Grund erinnern. Auch hier müssen Versteinerungen aufgebrochen werden.



Brian Stauffer „Weltweit die Kräfte bündeln für die Demokratie“ (Bild vom Stand Rosa Luxemburg Stiftung)

Das Wirken des lebendigen Gottes, der sein Reich gegen die Mächte der Welt durchsetzen will, entzaubert und entmächtigt Dogmatismus, Bürokratismus und politisches Sektentum.

Die zentrale Menschheitsfrage und die Gottesfrage sind identisch. Die dringendste Frage der Wirklichkeit ist zugleich die Frage nach Gott. Wo die Menschheit sich selber sucht, sucht sie Gott.

Der historische religiöse Sozialismus seit der Jahrhundertwende zum 20sten Jahrhundert ist fokussiert auf die Einsicht: Die dringendste Frage der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist die soziale Frage. Und die Konsequenz: Die soziale Frage ist die Gottesfrage.

Der zentrale Gedanke in der Theologie des religiösen Sozialismus ist der des Reiches Gottes. Die Botschaft des Reiches Gottes gilt für die ganze Lebenswirklichkeit, nicht nur für den Einzelmenschen oder den geistig-seelischen Bereich. Das Reich Gottes ist nicht erst das Ende der Geschichte, sondern es schreitet lebendig fort, beendet die Herrschaft des Geldes und stürzt die Reiche der Welt. Der lebendige Gott fordert Gehorsam in der Wirklichkeit, animiert zugleich auch zu neuem Leben: Der Geist Gottes gibt Hoffnung auf die Vollendung seines Reiches. Die Trennung von Reich Gottes und Reich der Welt muss durch die Gewissheit aufgehoben werden, dass Glaube an die Kraft Gottes die Reiche dieser Welt besiegen kann.

Zugleich bleibt in der Theologie des Religiösen Sozialismus ein eschatologischer Vorbehalt. Die Sündhaftigkeit des Menschen – die Trennung der Menschen von Gott, voneinander und von sich selbst – wird nicht verleugnet. Aber sie setzt die Fähigkeit des Menschen nicht außer Kraft, an der Heraufführung des Reiches Gottes

in der Welt mitzuarbeiten. Die endgültige soziale Erlösung wird erst möglich, wenn das Reich Gottes die ganze Wirklichkeit umschließt und vollständig an die Stelle der Mächte der Welt getreten ist. Erst die letzte und vollendete Erlösung wird auch die Erlösung von Schuld und Tod ermöglichen. Dies ist der Überschuss der Religion gegenüber dem Sozialismus: Erlösung von Schuld und Tod ist auch von einer klassenlosen Gesellschaft nicht zu erwarten.

Mit der Vorstellung einer menschlichen Möglichkeit zur Mitarbeit am Reich Gottes zeigt der religiöse Sozialismus seine Herkunft und bleibende Nähe zur Tradition der liberalen Theologie. Wechselseitige Verwerfungen, wie sie seinerzeit zwischen dialektischer Theologie und religiösem Sozialismus ins Werk gesetzt wurden, hatten ihren historischen Ort und sind heute, angesichts der fundamentalen Lebenskrise der Weltgesellschaft, schlicht überflüssig.

Stimmt denn der Satz noch: Die soziale Frage ist die Menschheitsfrage – und damit die Gottesfrage? Und wenn ja: In welchem Sinne?

Unsere demokratisch strukturierte Gesellschaft und die in ihr lebenden Menschen sind bedroht. Durch soziale Spaltung und immer stärkere Polarisierung von Arm und Reich. Durch Ausdünnung der gesellschaftlichen Mitte. Durch Angst vor sozialem Abstieg. Durch hermetische Informations- und Lebenswelten: Viele nehmen nur noch wahr, was ihnen in sozialen Netzwerken durch Anbieter bestätigt wird, was sie ohnehin schon denken.

In der gegenwärtigen Situation kommen zu bestehenden Krisen – wie ökologischen Zerstörungen unserer Lebensumwelt, Lebenseinschränkungen durch die Pandemie, Krieg Russlands gegen die Ukraine, Inflation im Lande, Gasknappheit, zunehmende Armut – immer neue Krisen hinzu, ohne dass bereits entflammte gelöst werden. Dies steigert ein Lebensgefühl von Angst und Verunsicherung, in den ärmeren Bevölkerungsgruppen drohende existenzielle Not.

Unsere demokratisch grundlegende Gesellschaft wird gefährdet, wenn auf diese Entwicklungen mit Angst reagiert wird – und durch die rapide Zunahme von fundamentalistischen Orientierungen vor allem in Politik und Religion. Die fundamentalistische politische Rechte kapert jede Krise, um sie zur Mobilisierung gegen die Grundlagen unserer demokratischen Gesellschaft zu instrumentalisieren.

Ist es in der gegenwärtigen Lage bleibend richtig zu sagen: Die soziale Frage ist die Menschheitsfrage und damit die Gottesfrage? Welche von den zentralen Krisen der aktuellen Moderne beinhaltet am deutlichsten und am stärksten das Potential, die globale Menschheit, je selbst die weitere Möglichkeit von Leben auf unserem Planeten überhaupt zu gefährden, ja sogar zu zerstören – und kann damit als die Menschheitsfrage angesehen werden?

In diese zentrale Stellung scheint in unserer gegenwärtigen Epoche die Zerstörung der natürlichen Lebensumwelt durch eine ungebremst wachstumsorientierte kapitalistische Ökonomie eingerückt zu sein. Die drohende Klimakatastrophe, die in vieler Hinsicht bereits irreversible Zerstörung der natürlichen Lebensumwelt: Dies ist, denke ich, die Menschheitsfrage der Zeit.

Inwiefern kann diese Menschheitsfrage als Gottesfrage verstanden werden? Die

Erinnerung an die biblische Schöpfungserzählung gibt hier, denke ich, eine Richtung und Linie an: Mit der biblischen Zusage, dass Gottes Schöpfung „sehr gut“ ist (Schöpfungserzählung Genesis 1,1–2,4), dass Menschen sie bebauen und bewahren sollen (Genesis 1,15), mit der Zusage Gottes, diese Schöpfung nicht mehr zu zerstören (Genesis 8,21), mit dem Lobpreis der Fülle und des Reichtums der Schöpfung (Psalm 104) u.a.m. ist diese Spur durch die biblische Gesamterzählung deutlich gelegt. Die Zerstörung von Gottes Schöpfung durch menschliche Formen des Wirtschaftens, genauso wie die Versuche, diese Zerstörung zumindest einzudämmen, ist als zentrale Menschheitsfrage heute zugleich die Gottesfrage, die Frage nach Gott als dem Schöpfer und Erhalter allen Lebens.

Ist damit die religiös-sozialistische These, dass die soziale Frage die Menschheitsfrage sei – und damit die Gottesfrage – heute erledigt?

Ich denke nicht.

Denn ich denke, dass die ökologische Katastrophe nicht verstanden werden kann ohne die weltweite Dominanz eines Wirtschaftssystems, das ohne Wachstum nicht vorstellbar ist: nicht ohne Dominanz des globalen Kapitalismus. Es spricht m.E. viel für die These, dass weiteres Wachstum die Zerstörung der Lebensmöglichkeiten auf unserem Planeten irreversibel macht – und dass das kapitalistische Wirtschaftssystem ohne Wachstum nicht denkbar ist (vgl. Ulrike Herrmann, *Das Ende des Kapitalismus. Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*, Köln 2022).

Das ökologische Desaster auf unserem Planeten wird angefeuert durch hyperschnelle unkontrollierbare Finanzströme im globalen Finanzkapitalismus, die auf der Jagd nach Extraprofiten vor der Vermarktung überlebenswichtiger Ressourcen (z.B. Wasser; Landgrabbing) nicht Halt machen. Es wird bestärkt durch die jahrelange Vorherrschaft einer neoliberalen Ideologie, die Erfolg und Versagen von Menschen nicht in gesellschaftlichen Entwicklungen, sondern in individueller Motivation zur Selbstoptimierung und in individuellem Scheitern sieht und Gemeinwohlorientierung von Gesellschaften, soziale Sicherungssysteme und wechselseitige Verbundenheit und Verpflichtung der Gesellschaftsmitglieder zerstört.

Das ökologische Desaster auf unsere Planeten ist begründet in einem Wirtschaftssystem, das die soziale Polarisierung von Arm und Reich explosiv verstärkt, in unserem Land und in viel massiverer Weise im globalen Süden. Viele Millionen Menschen sind von lebensnotwendigen Teilhabemöglichkeiten ausgegrenzt – an materiellen Lebensmitteln, an Bildung, als politischer, kultureller und sozialer Partizipation.

Diese Entwicklung führt auch in unserem Lande zu einer massiven Verunsicherung über die Möglichkeiten, Lebensrechte und Wohlstand zu erhalten. Angst macht sich breit, sie bestärkt Tendenzen einer einfachen Welterklärung durch Polarisierung von „gut“ und „böse“, bestärkt Tendenzen zu fundamentalistischem Denken und zu Verschwörungsphantasien, bestärkt die Neigung zum Hass auf Sündenböcke, die – vor allem in geflüchteten und fremden Menschengruppen – als Grund

für soziale und kulturelle Unsicherheiten und Zerstörungen erfunden und immer wieder hemmungsloser Aggression preisgegeben werden.

Wir erleben zudem immer wieder – und in jüngster Zeit massiv durch den russischen Angriffskrieg gegen die Ukraine –, wie globale Vorherrschaftsphantasien, Wirtschaftsinteressen und Nationalismen sich zu kriegerischer Gewalt steigern. Manche politische Eliten auf allen Seiten der beteiligten Konfliktparteien machen überdeutlich, dass neoliberaler Kapitalismus ebenso wie vergangenheitsverherrlichender Nationalismus in offenes Irresein übergehen können. Nicht zuletzt führt ein grassierender Bellizismus auch in unserem Lande dazu, dass die Notwendigkeit einer „Zeitenwende“ nicht mehr – wie eigentlich notwendig – zum Symbol einer Umkehr von der Wachstumsorientierung aus der Notwendigkeit der Erhaltung von Lebensmöglichkeiten auf unserem Planeten begriffen wird, sondern zum Symbol einer militärischen Aufrüstungsoffensive verkommt.

Kurz: Wenn die These des historischen christlichen Sozialismus: die soziale Frage ist die Menschheitsfrage und damit die Gottesfrage – wenn und wo diese These damals grundsätzlich gemeint war und das Ende der wachstumsorientierten kapitalistischen Produktionsweise gefordert hat (wiewohl die ökologischen Zerstörungen damals noch nicht im Fokus der Aufmerksamkeit waren), dann behält diese Einsicht, heute in definitiv notwendiger Verbindung mit einer Umkehr in allen Bereichen der Ökologie, aber auch verbunden mit einer Rückkehr zu einer nicht weiter kriegstreibenden, sondern auf Diplomatie und Verhandlungen setzenden Friedenspolitik ihr unaufgebbares Recht.

Dies wird aufgehoben in der weltweiten Ökumene und auch in den Kirchen in unserem Lande, wenn der Kampf für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ in notwendiger und unaufgebarerer Zusammengehörigkeit gesehen wird.

Das notwendige Ende der globalen wachstumsorientierten kapitalistischen Ökonomie ist m.E. unaufgebar notwendiges Ziel, auch wenn (übrigens auch bei Ulrike Herrmann) ein Weg dorthin bisher nicht sicher beschrieben werden kann. Die Zeit drängt, diesen Weg zu finden und zu begehen. Hier sind wir in einer grundsätzlich nicht anderen Lage als die marxistisch orientierten gesellschaftlichen Aufbrüche von Anbeginn: Das negative Ziel kann deutlich analysiert werden; mit den positiv beschreibbaren und begehbaren Wegen zu einer Aufhebung des Kapitalismus hapert es. Aus diesem Dilemma weiß m.W. bisher niemand und auch keine gesellschaftliche Bewegung einen schlüssigen Ausweg.

Nichtsdestotrotz: Die Aufgabe ist gestellt. Und sie ist dringend.

Über die unverhoffte Rückkehr des Klassenbegriffs und eine klassenbewusste Theologie der 99%

„... wenn es der Kirche gelingt, das Proletariat zu gewinnen“

Von Charlotte Jacobs

„Es ist m.E. nicht zu verkennen, daß Zukunft und Hoffnung unserer ‚bürgerlichen‘ Kirche in einer Blutauffrischung liegt, und daß dies nur möglich ist, wenn es der Kirche gelingt, das Proletariat zu gewinnen.“¹
Dietrich Bonhoeffer

Vor bald einem Jahrhundert hat der junge Dietrich Bonhoeffer diese These für seine Dissertation „Sanctorum Communio“ (1927) formuliert. Auch wenn die Wortwahl veraltet ist, könnte die dahinterliegende Fragestellung aktueller nicht sein: Wie steht es um die Zukunft der bürgerlichen Kirche? Bonhoeffer selbst beantwortete sie, indem er einen Blick auf die Klassenlage der protestantischen Kirche in Deutschland wagte und diese Überlegungen dann wieder aus seiner Dissertation strich, weil sein Doktorvater sie negativ kommentiert hatte.² Auch das könnte sinnbildlich für den aktuellen Diskurs sein. Schließlich ist die Verdrängung der Klassenanalyse aus der Wissenschaft weitestgehend geglückt, indem marxistische Analysen innerhalb der letzten 30 Jahre von der Unerwünschtheit in die Unbedeutsamkeit überführt wurden. Dennoch zeigt sich nach langer Stille eine unverhoffte Rückkehr des Klassenbegriffs: Aktuell wird der „Klassismus“ als Diskriminierungsform viel diskutiert und damit die Frage nach Klassenzugehörigkeiten – wenn auch stark verkürzt – erneut gestellt. Angesichts des eigenen Geltungsverlusts und rasant sinkender Kirchenmitgliedszahlen findet diese Perspektive nun auch Eingang in die (evangelisch-)kirchlichen Debatten in Deutschland und knüpft dabei mühelos an gängige Problemdiagnosen der sog. Milieuverengung an.³ Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch: Von einem Klassenbewusstsein sind gegenwärtige Theologie und Kirche weit entfernt und beide könnten durch eine (Rück-)Besinnung auf fundierte Klassenanalysen an ihre eigenen widerständigen Traditionen sowie ihre organisatorische Wirkung und emanzipatorische Kraft erinnert werden.

¹ Bonhoeffer, Dietrich: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung der Soziologie der Kirche, DBW 1. Gütersloh 1986 [1927], 291.

² Sein Doktorvater Reinhold Seeberg brachte in seinen Kommentierungen grundsätzliches Unverständnis sowie Kritik an der Fragestellung zu Ausdruck und legt seinem Schüler eine Streichung des Abschnitts nahe, vgl. a.a.O., 290–293.

³ Vgl. den Themenschwerpunkt „Bildung, Bach und Bürgertum. Die evangelische Kirche und ihr Klassismus“ in dem evangelischen Leitmedium Zeitzeichen: 5/2023, S. 26–41.

Marx von den Füßen auf den Kopf gestellt: Eine Frage des „Klassismus“?

Der Begriff „Klassismus“ klingt dem Rassismus und Sexismus nicht nur zufällig ähnlich. Als Diskriminierungsform soll er sich in die Unterdrückungsformen aufgrund von weißer Vorherrschaft und patriarchaler Strukturen einreihen. Das Problem dabei: Wer vom „Klassismus“ redet, schweigt meist vom Kapitalismus. Insbesondere der Verzicht auf eine fundierte Klassendefinition wird zum Teil sogar programmatisch vertreten, da ihre Ideengeber und Vordenker wie Karl Marx oder Pierre Bourdieu vermeintlich selbst die falsche „Klassenidentität“ hätten.⁴ Das führt nicht zuletzt zu der fast immer anzutreffenden Verwechslung von Symptom und Ursache, bei der die Klassenherrschaft aber „nicht beseitigt, sondern verschleiert“⁵ wird.

Für die Evangelische Kirche in Deutschland heißt das zum Beispiel, die Gründe für die massenhaften Kirchenaustritte im falschen „Stallgeruch“ der Institution zu suchen.⁶ Hier wird sich vor allem mit kulturellen und sprachlichen Stilfragen, wie der Orgelmusik oder einer zu intellektuellen Predigtsprache, als Gründe ihres Reichweitenverlustes zufriedengegeben. Dagegen wird statistisch gesehen die Liste der Austrittsgründe immer noch von einem sozio-ökonomischen Grund angeführt: 71% der Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, benennen die Ersparnis der Kirchensteuer als Beweggrund.⁷ Von kirchlicher Seite meist vorschnell als falscher Geiz abgetan, ist es doch eine ernstzunehmende Abwägung lohnarbeitender Menschen bei der Bewältigung ihres Alltags. Die Kirchengemeinden merken bereits jetzt, wie sich dies mit der gegenwärtigen Inflation zuspitzt.

Die Rede von „Klassismus“ kratzt dabei an der Oberfläche und bietet eher kosmetische Lösungen für tiefergehende Probleme. Schließlich ist die Klassenstruktur die ökonomische und politische Grundstruktur, in der die Organisation von Leben und Arbeit auf dem privaten Eigentum und Nicht-Eigentum an Produktionsmitteln basiert. Soll den Ungerechtigkeiten, die aus dieser Struktur resultieren, auf den Grund gegangen werden, dann muss hier tiefer geschürft werden.

Eine Frage der Klasse!

Bei näherer Betrachtung handelt es sich bei den meisten als „klassistisch“ bezeichneten Phänomenen gar nicht um Diskriminierungen zwischen verschiedenen Klassen – weshalb bereits der Begriff „Klassismus“ selbst irreführend ist. Der Grund dafür ist das allgemeine Vergessen über Klasse als eigener analytischer Kategorie und ihrer inhaltlichen Füllung. Im Alltagsbewusstsein wird Klasse meist verwechselt mit Schicht

⁴ Vgl. Kemper, Andreas/Weinbach, Heike: Klassismus. Eine Einführung. Münster 2009, 14–17.

⁵ Baron, Christian: Klasse und Klassismus. Eine kritische Bestandsaufnahme, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 175, 44/2, 2014, 225–235. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem „Klassismus“-Begriff vgl. auch Hezel, Lisa/Güßmann, Steffen: „Klassismus“ – Diskussion ohne Klassenanalyse?, in: Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung, Nr. 126, 2021, 41–50.

⁶ Vgl. Pausch, Eberhard: Der falsche Stallgeruch. Eine Hinführung zum Thema Klassismus in der Gesellschaft, Zeitzeichen 5/2023, 26–28.

⁷ Vgl. Ahrens, Petra-Angela: Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung, 2021, abrufbar unter: <https://www.ekd.de/studie-zu-den-austrittsgruenden-durch-das-si-ekd-71941.htm>

oder Milieu und deshalb nach Konsummöglichkeiten und -gewohnheiten, Höhe des Einkommens oder Bildungsstand definiert. Daraus resultieren jedoch zwei gängige Missverständnisse, was insbesondere „Arbeiter:innenklasse“ eigentlich meint: Dass zu dieser a) nur in materiellen Produktionsprozessen ausgebeutete Industriebearbeitende oder b) ärmere Teile, der meist prekär Beschäftigten zählen – während andere bspw. zur Mittelschicht gezählt werden.⁸

In klassenanalytischer Tradition ist „Klasse“ weniger eine Identität als ein Strukturmoment der Gesellschaft:

„Als Klassen bezeichnet man große Menschengruppen, die sich voneinander unterscheiden nach ihrem Platz in einem geschichtlich bestimmten System der gesellschaftlichen Produktion, nach ihrem (größtenteils in Gesetzen fixierten und formulierten) Verhältnis zu den Produktionsmitteln, nach ihrer Rolle in der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit und folglich nach der Art der Erlangung und der Größe des Anteils am gesellschaftlichen Reichtum, über den sie verfügen. Klassen sind Gruppen von Menschen, von denen die eine sich die Arbeit einer anderen aneignen kann infolge der Verschiedenheit ihres Platzes in einem bestimmten System der gesellschaftlichen Wirtschaft.“⁹

In diesem Sinne ist Klasse also ein Beziehungsbegriff und meine Klassenlage entscheidet sich entlang von drei Verhältnisbestimmungen: 1. dem Verhältnis zu den Produktionsmitteln (d.h. besitze ich welche und bin damit nicht lohnabhängig?), 2. der Rolle in der Organisation des Produktionsprozesses (d.h. kann ich entscheiden, was von wem, wann, wo und wie hergestellt wird?) und 3. dem Anteil am gesamtgesellschaftlichen Reichtum (d.h. gehöre ich zu den sprichwörtlichen 1% der Besitzenden, die von der Arbeit anderer leben?). Wer diese Fragen verneinen muss, gehört der Klasse an, deren Arbeit sich durch eine andere Klasse privat angeeignet wird: der Arbeiter:innenklasse bzw. dem Proletariat. [Auf der Rückseite des Umschlags dieser Zeitschrift befindet sich ein Selbsttest, der die Frage der eigenen Klassenzugehörigkeit entlang der drei Verhältnisbestimmungen zum eigenen Nachvollzug darstellt.]

Auf klassenanalytischem Boden ergibt sich somit ein Begriff der Arbeiter:innenklasse, der eine diverse Gruppe umfasst, nämlich alle Lohnabhängigen – unabhängig davon, ob sie körperlich oder intellektuell, produktiv oder reproduktiv, ausgebildet oder unausgebildet, bezahlt oder unbezahlt, zukünftig, gegenwärtig oder in der Vergangenheit arbeiten müssen. Aus diesem Grund setzt sich in Bewegungskontexten auch zunehmend die Metapher der 99% durch.¹⁰

Die Diversität des Proletariats: Wer sind die 99%?

Nun könnte man denken, dass der Begriff des Proletariats damit verschwimmt, sich theoretisch aufweicht und praktisch an Biss verliert. Doch gerade die Sichtbarma-

⁸ Vgl. Goes, Thomas E.: Klassen im Kampf. Vorschläge für eine populäre Linke. Köln 2019, 19.

⁹ Lenin, Vladimir I.: Die große Initiative, LW 29. Berlin 1971 [1919], 410.

¹⁰ So prägten beispielsweise die „Occupy“-Proteste Anfang der 2010er Jahre den Slogan „We are the 99%“ und auch in dem Wiederaufleben der feministischen Streik-Bewegung seit 2018 dient er als Motto: vgl. Aruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy: Feminismus für die 99%. Ein Manifest. Berlin 2020.

chung, dass die Arbeiter:innenklasse in sich divers ist und durchaus aus verschiedenen Schichten, Berufsständen, Milieus oder Fraktionen bestehen kann und dennoch ihre Klassenlage als ausgebeutete Klasse teilt, ist seine analytische Stärke. Die Diversität der ausgebeuteten 99% ist allerdings erst richtig zu verstehen, wenn auch die Diversität der Ausbeutung und ihre zahlreichen Spaltungsmechanismen in den Blick genommen werden.¹¹

Im allgemeinen Sprachgebrauch wird Ausbeutung meist als moralische Kategorie missverstanden. Von einem Ausbeutungsverhältnis spricht man dann, wenn ein Arbeitsverhältnis besonders schlecht ist, der Lohn unterdurchschnittlich niedrig oder die Arbeitsbedingungen menschenunwürdig sind. Als klassenanalytischer Begriff ist Ausbeutung allerdings nicht moralisch gemeint, sondern beschreibt den Umstand, dass die Arbeiter:innenklasse ihre Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt verkauft und damit Lohn für ihre Arbeitskraft bekommt – nicht für ihre Arbeit.¹² Er beschreibt somit die strukturelle Grundbedingung kapitalistischer Wirtschaftsweise: Dass die Produzierenden nur einen Teil ihres produzierten Wertes erhalten, während sich der andere von Kapitaleseite zur Profitgewinnung privat angeeignet wird. Insofern resultiert Ausbeutung nicht aus dem Verstoß gegen die Regeln der Marktwirtschaft, sondern ergibt sich aus deren Befolgung. Ausbeutende sind somit auch nicht bösaartig oder haben besonders schlechte Motive, die durch Appelle ans Gewissen oder Antidiskriminierungstraining änderbar seien. Denn sie handeln lediglich – „infolge der Verschiedenheit ihres Platzes in einem bestimmten System der gesellschaftlichen Wirtschaft“¹³ – genauso wie die Ausgebeuteten nach den marktwirtschaftlichen Regeln.

Den unterschiedlichen Klassenlagen entsprechen jedoch – ob bewusst oder unbe-



Slogan „Wir sind die 99 Prozent“ bei „Occupy Frankfurt“ vor einem Gebäude der Commerzbank

¹¹ Vgl. bspw. Roldán Mendivil, Eleonora/Sarbo, Bafta (Hg.): Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus. Berlin 2022.

¹² Vgl. Heinrich, Michael: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, 8. Auflage, Stuttgart 2005, 93f. Die Klasse der Eigentumslosen/Lohnabhängigen erhält nicht den mit ihrer Arbeitskraft produzierten Wert, sondern den Wert ihrer Arbeitskraft. Dieser ist beschränkt auf die Kosten der Reproduktion dieser Arbeitskraft. Diese Beschränkung des Werts der Arbeitskraft ist eine funktionale Notwendigkeit des Kapitalismus und setzt sich im Verlauf des kapitalistischen Akkumulationsprozesses durch. Zu den Mechanismen dahinter: vgl. a.a.O., 122–130.

¹³ Lenin, Vladimir I.: Die große Initiative, LW 29. Berlin 1971 [1919], 410.

wusst – unterschiedliche Interessen. Während Angehörige der Klasse des Bürgertums sich ihres objektiven Interesses an der Aufrechterhaltung des Privateigentums an Produktionsmitteln, also der kapitalistischen Produktionsweise, bewusst sind und somit als „Klasse für sich“ agieren, ist dies in Bezug auf die Arbeiter:innenklasse nicht zu behaupten. Weit entfernt von einem Lohnabhängigkeitsbewusstsein agiert diese derzeit nicht entsprechend ihrem Interesse an einer kollektiven Organisation von Arbeit, die nicht auf der Ausbeutung ihrer Arbeitskraft beruhen würde.

In dem Interessenkonflikt, der dem Grundwiderspruch von Kapital und Arbeit zwangsläufig folgt, ist nichts gefährlicher für den Status quo als die Solidarität der Lohnabhängigen, die sich in Solidarpraktiken wie dem Streik niederschlagen kann.¹⁴ Grundlegende Mittel zur Erhaltung von Machtstrukturen in kapitalistischen Gesellschaften sind folglich solche, die Solidarität der Lohnabhängigen verhindern – entsprechend dem klassischen *divide et impera* („teile und herrsche“).

„Indem es weiße, Schwarze, Indigene, asiatische und lateinamerikanische Arbeiter:innen [...] sowie männliche, weibliche und queere Arbeiter:innen voneinander trennt, stellt das herrschende System sicher, dass es niemals von einer Mehrheit herausgefordert wird.“¹⁵

Was der Theologe Jörg Rieger hier deutlich benennt, zeigt: Auch wenn sie sich nicht gänzlich darin erschöpfen,¹⁶ haben gegenwärtige Unterdrückungs- und Diskriminierungslinien wie Rassismus, Geschlechterunterdrückung, Altersdiskriminierung, Sozialchauvinismus u.v.m. eine wesentliche Funktion als sog. Spaltungsmechanismen der Klasse der Lohnabhängigen. Angesichts der Konkurrenzsituation, in der Lohnabhängige beim Verkauf ihrer Arbeitskraft stehen, ist es wenig verwunderlich, dass diese Mechanismen hier greifen. Anstelle sich der gemeinsamen Klassenlage und dem entsprechenden Interesse als Klasse bewusst zu werden, sind Interessen nur in Konkurrenz zueinander gedacht – als sei der Nutzen der einen



¹⁴ Nicht zufällig entdeckt gerade die feministische Bewegung im Zusammenhang von Reproduktionsarbeit und geschlechterspezifischer Arbeitsteilung dieses Mittel der Arbeiter:innen-Macht wieder: vgl. Arruzza, Cinzia/Bhattacharya, Tithi/Fraser, Nancy (2020). *Feminismus für die 99 %*. Ein Manifest. Berlin: MSB Matthes & Seitz Verlagsgesellschaft mbH. Auch wenn sich hier eine Herausforderung politischen Streiks zeigt, indem die Frage offenbleibt, wer eigentlich bestreikt wird.

¹⁵ Rieger, Jörg: *Theology in the Capitalocene. Ecology, Identity, Class and Solidarity*. Minneapolis 2022, 153 (Übers. der Verf.).

¹⁶ Bspw. führt Bafta Sarbo in ihrem historisch-materialistischen Rassismusbegriff eine wichtige Differenzierung ein, indem sie die genozidalen Elemente als eine irrationale Eigendynamik rassistischer Gewalt identifiziert, die sich nicht allein aus Kapitalinteressen ableiten lassen. Wenngleich sie ihre logische Fortführung sind, haben sie ihre Funktionalität für die kapitalistische Produktionsweise verloren, vgl. Sarbo, Bafta: *Rassismus und gesellschaftliche Produktionsverhältnisse. Ein materialistischer Rassismusbegriff*. In: Dies./Eleonora Roldán Mendivil (Hg.), *Die Diversität der Ausbeutung. Zur Kritik des herrschenden Antirassismus*. Berlin 2022, 37–63, hier 58f.

notwendigerweise die Benachteiligung der anderen.

Wie weit das gehen kann, veranschaulicht eine US-amerikanische Studie mit dem Titel „Dying of Whiteness“: Verschiedene Fallbeispiele zeigen darin, dass viele weiße US-Amerikaner:innen lieber an ihrem Rassismus sterben würden als Politiken zu unterstützen, die auch Verbesserung für die Latinx, Indigene oder Schwarze Bevölkerung bringen würden. So lehnte beispielsweise ein lebensbedrohlich erkrankter Trump-Wähler selbst dann, als er sich in dem Gesundheitssystem notwendige lebensrettende Maßnahmen selbst nicht leisten konnte, weiterhin eine Gesundheitsreform entschieden ab – aus dem einfachen Grund, dass diese nicht ausschließlich der weißen Unterschicht helfen würde.¹⁷

Das Beispiel zeigt außerdem, wie den abgrenzenden Ideologien der Entwertung auf der einen Seite wiederum uniformierende Gemeinschaftskonstruktionen auf der anderen Seite entsprechen – in diesem Fall das Konstrukt des Weiß-Sein. Dem Herrschaftsmechanismus „teile und herrsche“ entspricht somit auch ein „vereine und herrsche“¹⁸: Die homogenisierenden Konstruktionen, die zumeist von der politischen Rechten genutzt werden. In Deutschland trat dies am prominentesten in der „Volksgemeinschaft“-Ideologie des dt. Faschismus auf. Aber auch im Kontext von Migration und der Geschichte der Gastarbeiter:innenschaft zeigt sich dies noch heute in verschiedenen Ausprägungen. Anstelle der Solidarität innerhalb der Arbeiter:innenklasse treten spaltende Ideologien, die eine identitäre Loyalität unter vermeintlich Gleichen und zugleich eine klassenübergreifende Loyalität von Unten zur herrschenden Klasse fordert. Bei „teile/vereine und herrsche“ wird die Diversität der Ausgebeuteten somit genutzt, um sie entlang von Identifikationsmarkern wie Nation, Geschlecht, Sexualität, Schicht, Bildungsstand oder – wie der antimuslimische Rassismus in Deutschland immer wieder zeigt – auch Religion zu trennen und ihre gemeinsamen Interessen als Klasse zu verschleiern.



Auf welche Weise sind Kirche und Theologie also „bürgerlich“?

Wenn Bonhoeffer von der bürgerlichen protestantischen Kirche spricht, dann tut er das Ende der 1920er Jahre zu einer Zeit, wo sie sich in besonderem Maße deutschnational und reaktionär artikulierte. Doch die herrschenden Theologien des Luthertums im Besonderen, aber auch des Christentums im Allgemeinen, waren meist Theologien für

¹⁷ Metz, Jonathan M.: Dying of Whiteness: How the Politics of Racial Resentment Is Killing America's Heartland. Hachette (UK) 2019.

¹⁸ Vgl. Rieger, Jörg: Theology in the Capitalocene. Ecology, Identity, Class and Solidarity. Minneapolis 2022, 153f.

die Herrschenden und traten deswegen fast immer als „Kirche von Oben“ in Erscheinung.¹⁹

Im spezifisch deutschen Kontext resultierte daraus ein Unverhältnis zur Arbeiter:innenbewegung, das noch bis heute spürbar ist. Wer sich gegen die kapitalistischen Verhältnisse organisieren wollte, – so der Anschein – musste sich auch von der Religion emanzipieren. Religiöse Sozialist:innen und marxistische Theolog:innen versuchen bis heute diesen Umstand zu umgehen und aufzuzeigen, dass dies nicht zwangsläufig so sein muss. Doch bleibt es ein spürbarer Spagat, indem man für die Religiösen die Sozialist:in und für die Sozialist:innen die Religiöse bleibt.²⁰

Eine Theologie der 99 %?

Neben dem christlichen Malestream können wir heute auch auf einen reichen Schatz an befreienden und revolutionären Theologien eines subversiven Christentums zurückgreifen und wissen: Theologie kann und muss von Unten kommen.²¹

Dass sich das Christentum in Gestalt einer „Kirche von Oben“ nur selbst verleugnet, zeigt uns ein klassenanalytisch geschulter Blick: In der kapitalistisch strukturierteren Gesellschaft können zur Kleidung der Arbeiter:innenklasse eben nicht nur Blaumänner, sondern auch Talare und Doktorhüte zählen. Sich der Sache des Proletariats anzunehmen, sollte somit keinem paternalistischen Wohlfahrts-Habitus entsprechen, sondern einem gemeinsamen Lohnabhängigkeitsbewusstsein. Was Antonio Gramsci als „organische Intellektuelle“, d.h. als Denker:innen aus und für die eigene Klasse, bezeichnen würde,²² sehen wir bei Befreiungstheolog:innen immer wieder. Sie werden nicht müde uns daran zu erinnern, dass Religion immer dann relevant bleibt, wenn sie kontextuell ist. D.h. wenn sie die Punkte in unserem Leben berührt, die uns bewegen und sie damit notwendigerweise in den sozialen Kämpfen und Alltagsbewältigungen eingebettet ist. Gerade dem Alltäglichen mit all seinen partikularen Besonderheiten kommt dabei eine offenbarende Funktion zu.²³ Schließlich ist es kein Zufall, dass gerade in biblischen Geschichten die Rede von Gott in allzu alltäglicher Metaphorik des Arbeitens geschieht. Gerade in den Gleichnissen vom Reich Gottes begegnen uns mit dem Säen, Ernten, Backen viele Bilder von Feldarbeit und täglicher Reproduktionsarbeit. Die Möglichkeit einer anderen Wirklichkeit wird somit gleichnishaft im Alltäglichen ausgedrückt.

Schauen wir in den Alltag, sehen wir: Als Angehörige der Arbeiter:innenklasse werden wir in der kapitalistischen Produktionsweise in Konkurrenz zueinander gestellt.

¹⁹ Vgl. z.B. Wegner, Gerhard: Die kleinbürgerliche Religion. Ein historischer Blick auf Protestantismus und soziale Ungleichheit, *Zeitzeichen* 5/2023, 35–37.

²⁰ Der Nachruf Fulbert Steffenskys auf seine Frau Dorothee Sölle trägt dieses Gefühl besonders eindrucksvoll: „Sie konnte weder von den Frommen noch von den Politischen, weder von den Konservativen noch von den Aufklärern ganz eingefangen werden. Sie erlaubte sich, die jeweils andere zu sein – den Frommen die Politische, den Politischen die Fromme, den Bischöfen die Kirchenstörerin und den Entkirchlichten die Kirchenliebende.“ (Ders.: Nachwort zu einem Leben, 29.04.2009, abrufbar unter: <https://www.lebenshaus-alb.de/magazin/005716.html>)

²¹ Vgl. Veit, Marie: *Theologie muß von unten kommen*. Ratschlag für Linke. Wuppertal 1991.

²² Vgl. Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, H. 12 §1. Hamburg 1991–2002, 1497–1516.

²³ Vgl. De la Torre, Miguel A.: *Latino/ Social Ethics. Moving Beyond Eurocentric Moral Thinking*. Waco (Texas) 2010, 70–72.

Anstelle von Bedürfnisorientierung und Anerkennung der Diversität der 99% folgen daraus zwangsläufig Entsolidarisierungen. Demgegenüber heißt Klassenkampf nicht nur das System der Ausbeutung, sondern auch die darin enthaltenen Spaltungsmechanismen, mit denen die Diversität fälschlicherweise gegeneinander ausgespielt wird, zu überwinden. Das heißt auch, dass sich politische Partikularinteressen in verallgemeinerbare Interessen der 99% aufheben lassen müssen, ohne dass sie dadurch aufgelöst werden. Denn im Zentrum steht die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit der Befreiungen und in diesem Sinne die Verknüpfung der Kämpfe: So ist etwa die Demokratisierung von Arbeitsverhältnissen, bedürfnisorientiertes und nachhaltiges Wirtschaften, ein Ende von Polizeigewalt, ein inklusives Gesundheitssystem jenseits körperlicher Normen oder auch bezahlbare Lebensgrundlagen – wie Wohnen, Essen und Heizen – im allgemeinen Interesse aller Lohnabhängigen. Das theologische Nach-Denken darf sich diesem Umstand nicht verschließen, indem es religiöse Vereindeutigung der ambivalenten Lebenswirklichkeit sucht und damit ausschließende Grenzen zieht. Schließlich ist der persönliche Glaubensweg in einen gemeinsamen Lernweg eingebettet, auf dem wir unser menschliches Gegenüber nicht als Begrenzung, sondern als Bereicherung unserer selbst erfahren lernen wollen. In einem theologischen Lohnabhängigkeitsbewusstsein der sprichwörtlichen 99% können wir dies nicht nur für, sondern als das Proletariat immer wieder einüben.

Walter Benjamin

„Kapitalismus als Religion“ und die „Anstößigkeit“ für Theologie und Pastoral

Von Herbert Böttcher

1. Vorbemerkung: Zur Lesbarkeit Walter Benjamins

Nach Benjamin entspringt die Lesbarkeit eines Textes nicht einfach aus dem Text selbst, sondern ist gebunden „an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (Benjamin 2015, 578). Vergangenheit und Gegenwart treten in eine Konstellation. Das „Jetzt der Erkennbarkeit trägt in höchstem Grade den Stempel des kritischen gefährlichen Moments, welche allem Lesen zugrunde liegt“ (ebd.). Das gefährliche Moment liegt darin, dass im Jetzt der Erkennbarkeit die „Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen“ (ebd.) ist.

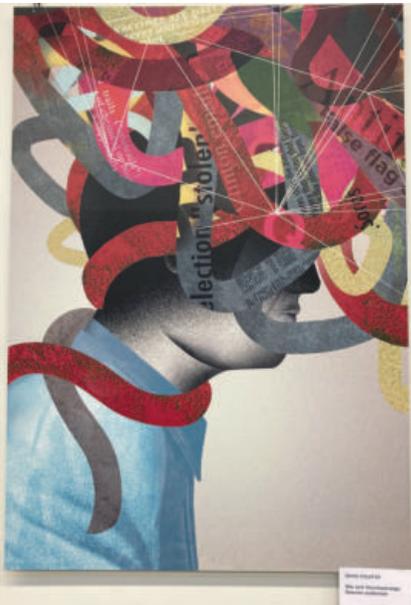
Die gegenwärtige Zeit, in der uns Texte von Walter Benjamin aufblitzen, ist die Konfrontation mit den tödlichen Krisen und Katastrophen der Gegenwart – von zahlreichen (Bürger-)Kriegen, über immense soziale Spaltungsprozesse bis hin zur Zerstörung der Grundlagen des Lebens –, in denen sich die finale Krise der kapitalistischen Gesellschaft ausagiert. In der Zeit Benjamins war es die Katastrophe des Ersten Weltkriegs und die sich abzeichnende Katastrophe des Faschismus, in der sich die Ge-

schichte nicht mehr teleologisch-entwicklungslogisch im Licht des Fortschritts lesen ließ. Der Zeitkern, der die Geschichte lesbar werden lässt, ist der „Augenblick der Gefahr“ (Benjamin 2015, 1243). Der heutige Zeitindex ist dadurch geprägt, dass die Geschichte des Kapitalismus in ihrer finalen Leere, in ihrem finalen Nichts eine Dynamik entwickelt, die auf eine finale Selbstvernichtung als Weltvernichtung hinausläuft.

2. Zu Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion*

In seinem Fragment „Kapitalismus als Religion“ (Benjamin 1991) verfolgt Benjamin die Frage nach Bewusstseinsformen und Denkweisen. Wenn er den Kapitalismus als „Kultus“ (ebd., 100) versteht, bewegt er sich vor allem auf einer kulturellen Ebene, in die er – wie zu kritisieren ist (vgl. Böttcher 2021, 35ff) – die „verborg(e)ne Stätte der Produktion“ (Marx 1984, 189), also die Frage nach der Produktion der Waren nicht einbezieht. Erweitert um diese zentrale Dimension sowie die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion gewinnt sein Versuch, das Ganze der kapitalistischen Verhältnisse in den Blick zu bekommen, vor allem vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krisenkonstellation, eine erschreckende Aktualität.

Nach Benjamin dient der Kapitalismus „essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben“ (Benjamin 1991, 100). In dem frühen Text „Über das Programm der kommenden Philosophie“ (1917) hatte Benjamin – Kants empirisch zu engen Begriff der Erfahrung erweiternd – Religion als „konkrete Totalität der Erfahrung“ (Benjamin 2014, 170) der metaphysischen Ebene zugeordnet. Nun wird Religion auf der Ebene der Geschichte bestimmt und im Gesamtzusammenhang der kapitalistischen Verhältnisse verstanden. Sie wird – im Unterschied zu Max Weber, der von einer religiösen Bedingtheit des Kapitalismus gesprochen hatte (Weber 1988) – zu einer „essentiellen“, d. h. zu einer Formbestimmung des Kapitalismus. „In der Struktur der Religion also findet Benjamin das Paradigma, von dem aus sich ihm das Wesen des Kapitalismus deskriptiv erschließt“ (Steiner 2011, 169). Der Kapitalismus hat die Funktion der nun vollends praktisch gewordenen Religion übernommen. Bereits Kants sog. kopernikanische Wende von der theoretischen zur praktischen Vernunft hatte ja Gott als inhaltsleeres Postulat der praktischen Vernunft zugeordnet und zur Legitimation einer Ethik gemacht, die immer schon die herrschenden Verhältnisse als „Realmetaphysik“ (Robert



Brian Stauffer *„Wie sich Verschwörungstheorien ausbreiten“* (Bild vom Stand Rosa Luxemburg Stiftung)

Kurz) voraussetzt (vgl. Böttcher 2022, 157ff, 177ff).

Die praktische Dimension des zur Religion gewordenen Kapitalismus kommt darin zum Ausdruck, dass er als „reine Kultreligion“ den Alltag prägt – und zwar als eine, die von „permanenter Dauer“ und „verschuldend“ (Benjamin 1991, 100) ist. Ihre „permanente Dauer“ wird in einer Gnadenlosigkeit zelebriert, die kein unterbrechendes Aufatmen kennt. „Es gibt da keinen ‚Wochentag‘, keinen Tag, der nicht Festtag in dem fürchterlichen Sinn der Entfaltung allen sakralen, Pompes der äußersten Anspannung des Verehrenden wäre“ (ebd.). Ohne Unterbrechung durch Festtage muss der Kult zelebriert werden. Als leere und homogene Zeit macht er alles gleich und wird zur

„Wiederkehr des Gleichen“. Der Leere dieses Kultes entspricht es, dass er keinen Inhalt, also „keine spezielle Dogmatik, keine Theologie“ kennt. In ihm hat „alles nur unmittelbar mit Bezug auf den Kultus Bedeutung“ (ebd.).

Die Leere dieses Kultus ist keine Luftnummer, sondern hat zerstörerischen Charakter. Benjamin sieht ihn darin, dass der Kult Ausdruck eines „ungeheuren Schuldbewusstseins ist, das sich nicht zu entsühnen weiß“. Es „greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen“. Damit ist der Kapitalismus „vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus“ (ebd.). Der klassische religiöse Kult dient der Entsühnung von Schuld gegenüber einer Gottheit. Der kapitalistische Kult ist von einem archaisch-paganen Muster von Schuld und Vergeltung geprägt, das einen Schicksalszusammenhang konstituiert, aus dem es kein Entrinnen gibt. Dieses Muster liegt als Zwangsverhältnis über der kapitalistischen Gesellschaft. Es ist „universal“ (ebd.). Alle sind einbezogen. Niemand kann entfliehen.

Der Begriff Schuld verweist zum einen auf den Zusammenhang von Herkunft und Schuld. Nach Anaximander (um 610–547 v.Chr.) ist die Ordnung der Zeit von Schuld geprägt, da alles der Herkunft von Früherem „geschuldet“ und zugleich dem Folgenden etwas vorenthalten, also ebenfalls „geschuldet“ ist. Es gibt „keine Geschichte, die nicht von Schuld handelte, keine, die nicht verschuldet wäre von etwas anderem und nicht ihrerseits schuldig an anderem wäre [...]“ (Hamacher 2003,



Kerstin Griese als Besucherin auf unserem Stand



*Die Helfer*innen feiern den erfolgreichen Stand in Nürnberg*

81). Schuld hat zugleich eine ökonomische Bedeutung wie in der Rede von Schulden deutlich wird. Sie müssen bezahlt oder erlassen werden. Mit seiner Ausrichtung auf die Vermehrung des Geldes ist der Kapitalismus ökonomisch notwendig mit Schulden verbunden, da Investitionen ohne Verschuldung als Vorgriff auf künftige Gewinne kaum möglich sind. Die Problematik der Verschuldung ist seit den 1970er Jahren immer sichtbarer geworden. Sie ist ein wesentlicher Motor der sich verschärfenden Krisendynamik (vgl. insbes. Kurz 2005). Vor dem Hintergrund von Anaximander kann Benjamin den ökonomischen Verschuldungszusammenhang zugleich als Schicksalszusammenhang verstehen. Entsprechend spricht Benjamin in Verbindung mit „Zins- und Zinseszins“ von der „dämonische[n] Zweideutigkeit dieses Begriffs“ (Benjamin 1991, 102).

Auch „Gott selbst“ ist „in diese Schuld einzubegreifen“ (ebd., 100f). Damit ist zwar „Gottes Transzendenz [...] gefallen“, aber Gott nicht tot, „sondern ins Menschenschicksal einbezogen“ (ebd., 101). Dem mythischen Zwang, der den Kapitalismus prägt, unterliegt nicht nur das „Menschenschicksal“, sondern auch Gott, dem der Kult zelebriert wird. Gott muss jedoch „verheimlicht werden“, weil er noch nicht zur Reife gekommen ist. „Erst im Zenith seiner Verschuldung“ darf er „angesprochen“ (ebd.) werden. Der im Kapitalismus verheimlichte Gott hat eine Geschich-

te. Er gewinnt seine Reife „im Zenith seiner Verschuldung“. Bis dahin muss auch die im kapitalistischen Kult verborgene Gottheit noch reifen. Erst dann enthüllt sie sich, aber nicht als „Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung“ (ebd.).

Nicht zufällig klingt in der Bemerkung, Gott sei nicht tot, eine Positionierung gegen Nietzsche an. Der von Nietzsche geschilderte „tolle Mensch“ hatte ja auf die Frage „Wohin ist Gott?“ geantwortet: „wir haben ihn getötet, ihr und ich!“ (Nietzsche o.J., 283). Benjamin hingegen erkennt, wie der getötete Gott in den kapitalistischen Fetischverhältnissen sein zerstörerisches „Unwesen“ treibt. Nietzsches Konsequenz aus dem Tod Gottes ist der Übermensch. Er erweist sich der Größe der Tat, Gott zu töten, als würdig. Daran knüpft Benjamin an, wenn er den „Typus des kapitalistischen Denkens [...] großartig in der Philosophie Nietzsches ausgesprochen“ (Benjamin 1991, 101) findet. Der Übermensch steht nicht für die nötige Umkehr, sondern für „die scheinbar stetige, in der letzten Phase aber sprengende diskontinuierliche Steigerung“ (ebd.). Benjamin hat Nietzsches Rede vom Tod Gottes in seine Beobachtung vom Fallen der Transzendenz, der Verheimlichung Gottes und seiner Einbeziehung ins Menschenschicksal aufgenommen und in den Krisen- und Fetischzusammenhang der kapitalistischen Verhältnisse gestellt, die ihren Ausdruck im „Kapitalismus als Religion“ findet.

3. Pastoral und Theologie im „Kapitalismus als Religion“ – Einige Anmerkungen in Thesenform

3.1 In der gegenwärtigen Theologie scheinen zwei Strömungen dominant zu sein:

3.1.1 Eine konservative Strömung setzt wieder auf eine geschlossene Theologie und Kirche als Bollwerk gegen die Verwirrungen von Moderne und Postmoderne. Sie speist sich aus zwei Quellen: aus vermeintlich sicher geoffenbarten überzeitlichen Wahrheiten und einer ontologisierenden Vernunft, die in der Verbindung von hellenistischem Denken und der Inspiration durch einen Geschichtsidealismus, in dem der Sinn der Geschichte und des menschlichen Lebens in Gott als Ursprung und Ziel der Geschichte verbürgt sind. Hier wird die Geschichte selbst zu einer ontologischen Veranstaltung, deren realer Verlauf akzidentell ist und den metaphysisch garantierten Sinn (als Übereinstimmung von Vernunft, Wahrheit und Wirklichkeit) nicht tangieren kann. Auf diesen Spuren proklamiert Ratzinger, die Synthese von Glaube und Vernunft als Erbe der Begegnung des christlichen Glaubens mit der hellenistischen Vernunft. Eine zweite Quelle ist der Rekurs auf eine überzeitliche Natur. Aus ihr werden überzeitlich geltende moralische Werte und Normen abgeleitet. Sie konzentrieren sich auf Ehe und Familie und die darin im Rahmen einer natürlichen Ordnung gelebte Sexualität. In diesem Zusammenhang ist die Frauen- und Queerfeindlichkeit dieser Theologie zu sehen.

3.1.2 Demgegenüber steht eine „liberale“, an der Aufklärung orientierte, die Moderne (und zum Teil auch die Postmoderne) affirmierende Freiheitstheologie (vgl. dazu Böttcher 2022, 185f). Sie knüpft an Kants praktische Vernunft und den damit

einhergehenden Freiheitsbegriff an, wonach Freiheit im aufgeklärten Bewusstsein des Subjekts und seiner Autonomie verwurzelt ist. Der metaphysisch nicht mehr zu begründende Gott kommt zur Geltung als Postulat der praktischen Vernunft, letztlich als deren Überhöhung und einer Belohnung für gutes Handeln (vgl. Striet 1998, dazu kritisch Böttcher 2022). Das christliche Erbe artikuliert sich im Insistieren auf der Verbindung von Freiheit und Liebe sowie der Ausrichtung auf Gemeinschaft (vgl. Langenfeld, von Stosch 2022, 53ff). Obwohl Freiheit und Liebe in der Realität des Lebens auch immer mit dem Scheitern verbunden sind, kommen sie eschatologisch trotz aller Irrwege zum Ziel. Dieses Ziel ist die eschatologische Versöhnung mit dem Scheitern von Freiheit und Liebe in der Vergebung von Schuld trotz aller Irrwege im Vollzug der Freiheit.

3.1.3 Eher marginal bleiben Versuche, die politische Theologie postmodern weiterzuentwickeln (vgl. Engel 2016). Deren Charakteristikum ist ja ihr Bezug auf Geschichte und Gesellschaft, die durch das, was Menschen vor allem in ihren Katastrophen zu erleiden haben, gekennzeichnet sind. Im Zentrum der Weiterentwicklung politischer Theologie steht aber nicht mehr die Erfahrung von Leid, das gesellschaftskritisch „zu denken“ gibt, sondern das Ende der „Großen Erzählungen“ und das Scheitern universaler Vernunft. Die Antwort soll die Bescheidenheit einer „schwachen Vernunft“ sein, die sich nicht mehr anmaßt, auf das Ganze von Geschichte und Gesellschaft auszugreifen, sondern auf Pluralität setzt und sich mit Partikularem und Fragmentarischem zufrieden gibt. Sie knüpft an die Leere an, die der Verzicht eines Ausgreifens auf das Ganze hinterlässt. Aus dieser Leerstelle ergeben sich Anknüpfungspunkte für messianische Hoffnungen, die sich nicht in Größe und Macht, sondern „schwach“ zur Geltung bringen. Ein gern genommenes Bild dafür: Ein Platz muss für den Messias leer bleiben. Verwirklicht werde dies am besten in der Demokratie, die keinen und endgültigen Träger von Macht kennt. In der Nähe solchen Denkens bewegen sich auch theologische und pastorale Versuche, die auf ein „Christentum im Kapitalismus“ (Bucher 2019, vgl. kritisch dazu Böttcher 2022, 171ff) zielen, das im Rahmen des Kapitalismus seine kritischen Inspirationen einbringen kann.

3.2 Walter Benjamin als Unterbrechung theologischer Diskurse?

3.2.1 Walter Benjamin könnte theologische Diskurse unterbrechen, die sich des Heils und des Sinns der Geschichte ontologisch gewiss sind, ebenso wie Diskurse, die unirritiert von der Dialektik der Aufklärung und noch weniger irritiert von den sich zuspitzenden Krisen des Kapitalismus aufklärungsgewiss Freiheit und Autonomie des Subjekts ins Zentrum ihrer theologischen Reflexion stellen. Demgegenüber verweist Benjamin auf den zerstörerischen Charakter des zur Religion gewordenen Kapitalismus. In seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ (Benjamin 2015, 691ff) hat Benjamin den katastrophischen Gang der Geschichte herausgearbeitet. Er steht in Gegensatz zu Hegels Vorstellung der Geschichte als auf einen Endzweck ausgerichtete Selbstentäußerung des Geistes. Darin gründet die Vorstellung des Fortschritts – eines Fortschritts, der über Leichen geht wie Hegel weiß, wenn er die Ge-

schichte als „Schlachtfeld“ (Hegel 1971, 46) sieht. Das kann aber den Fortgang der Geschichte auf einen Endzweck weder verhindern noch irritieren. Die teleologische Ausrichtung der Geschichte unterscheidet sich strikt von der Natur, die keinen Fortschritt, sondern nur Kreisläufe des Immer-Gleichen kennt.

Der „Augenblick der Gefahr“ (Benjamin 2015, 1243) als Zeitkern eröffnet einen anderen Blick auf die Geschichte, nämlich den auf ihre Katastrophen und Opfer. Die Geschichte als Geschichte der Sieger wird unterbrochen, gesprengt. Für Benjamins Blick auf die Geschichte werden zwei Aspekte wesentlich: Mit der Konkurrenz wird die naturwüchsige Selektion der Starken von den Schwachen und die Anpassung als „Strategie“ des Überlebens auf die Geschichte übertragen. Damit aber wird die Geschichte zur Natur. Im Blick auf die Geschichte geschieht das, was Marx als Fetischcharakter der Ware und ihres Geheimnisses (Marx 1984, 85ff) beschrieben hatte. In der Warenform spiegelt sich der gesellschaftliche Charakter der Arbeit und die Gegenständlichkeit ihrer Produkte „als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge“ (ebd., 86) zurück. Als Analogie aus „der Nebelwelt der religiösen Welt“ erwähnt Marx in diesem Zusammenhang „die Produkte des menschlichen Kopfes“, die als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten“ (ebd.) erscheinen. Der Fetischcharakter der Ware bestimmt wesentlich die Bewusstseinsformen und Denkweisen, denen Benjamin auf der Spur ist. Entsprechend der Bindung der Geschichte an die Natur ist die Geschichte nicht teleologisch durch einen Endzweck bestimmt, sondern wird zum Ort der „Wiederkehr des Gleichen“. Das Immer-Gleiche findet einen Ausdruck im Mythos. Er bietet Halt in einem gleichbleibenden Ursprung und verzaubert die Welt die Magie. Die Moderne ist weder – wie Weber meinte – als Rationalisierung noch als Entzauberung zu beschreiben, sondern gekennzeichnet durch (Re-)Mythisierung und magische Verzauberung. Sie finden ihren Ausdruck im Kult der Waren, der im zur Religion gewordenen Kapitalismus zelebriert wird. Die „Wiederkehr des Gleichen“ spiegelt sich zudem in der Schuld, die immer wiederkehrt und aus dessen Kreisläufen es keine Erlösung gibt. Mythos und Verschuldung sind Ausdruck dafür, dass Geschichte zur Natur wird und eingebettet ist in einen zerstörerischen Schicksalszusammenhangs, in den auch Gott einbezogen ist.

Auch Adorno betont: „Mythisch ist das Immergleiche ...“. Dem setzt er entgegen: „Erkenntnis, die den Inhalt will, will Utopie.“ Die Utopie wiederum ist negativ, also keine positiv ausgepinselte Vision. Ihre „unauslöschliche Farbe bekommt sie aus dem Nichtseienden. Ihm dient Denken, ein Stück Dasein, das wie immer negativ ans Nichtseiende heranreicht. Allein erst äußerste Ferne wäre die Nähe“ (Adorno 2003, 66). In der Orientierung an den Opfern, am Leid, das zu denken gibt, weil es „als Objektivität auf dem Subjekt lastet“ und es als „sein Subjektivstes erfährt“ (ebd., 29) konvergieren Benjamins und Adornos Denken. Auch für Benjamins Frage nach der Geschichte gilt: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit“ (ebd.).

Wenn Benjamins Nachdenken als unterbrechende Irritation der theologischen Reflexionen aufgegriffen würde, könnten sich andere theologische Konturen entwick-

keln. In den Blick käme wieder das, was bereits die Metz'sche politische Theologie gekennzeichnet hat: die Orientierung an der Leidens- und Katastrophengeschichte, für die der Begriff einer „Theologie nach Auschwitz“ steht. Empfindsamkeit für das Leiden von Menschen könnte zu einer Irritation werden, die „zu denken“ und zu handeln gibt. Diese Irritation lässt die Moderne und Postmoderne nicht im „Licht der Aufklärung“, sondern im Licht ihrer Kehrseite als Geschichte der im Gang des Fortschritts Besiegten erkennen, nicht in ihrer Rationalität, sondern in ihrer Irrationalität, in der sie sich der Vermehrung des Kapitals als irrationalem Selbstzweck und der Abspaltung der minderbewerteten weiblich konnotierten Reproduktion unterwirft. In diesem Fetischzusammenhang wird der Kultus des Kapitalismus zelebriert, der sich – mit voranschreitenden Krisen – umso mehr in postmoderner Mythen- und Polytheismusfreudigkeit Ausdruck verschafft.

3.2.2 Wenn Theologie und Pastoral nicht nur abstrakt ihre Nähe zu „den“ Menschen und zu „der“ Welt proklamieren wollen, müssen sie verstehen lernen, was mit Menschen und der Welt gegenwärtig geschieht, vor allem worunter Menschen und die Schöpfung zu leiden haben. D.h. sie müssen sich mit der gegenwärtigen geschichtlichen Krisensituation, die eine Krise des Kapitalismus ist, auseinandersetzen. Von ihr sind Fühlen, Wahrnehmung und Denken geprägt. Nicht eine der metaphysischen Ebene zugeordnete Religion ist Ausdruck einer „konkreten Totalität der Erfahrung“, sondern der reale Kapitalismus als realmetaphysische Religion (vgl. Böttcher/Kloos 2022). Insofern Benjamin die Frage nach der „konkreten Totalität der Erfahrung“ mit dem „Kapitalismus als Religion“ verbindet, greifen seine Überlegungen – wenn auch kulturell verengt – auf das Ganze der kapitalistischen Konstitution aus, die in ihrer sich zuspitzenden Krise auf Vernichtung zutreibt. Die „Betrachtung des Ganzen“ – das erkennt Benjamin – ist unverzichtbar, wenn eine Kritik der Lebensäußerungen und Bewusstseinsformen greifen soll. Unverzichtbar ist sie vor allem, wenn es eine Möglichkeit geben soll, von den „Trugbildern und Luftspiegelungen“ weg und hin zu kritischer Erkenntnis der Gesellschaft zu kommen, die ihrerseits wieder Voraussetzung dafür ist, den Gang in die Katastrophe zu unterbrechen. Entmythologisierung und Religionskritik wird zu einer Aufgabe, die sich gegenüber dem Kapitalismus als Religion, als Fetischzusammenhang und im Blick auf seine Mythen stellt, die sich in postmoderner Vielfalt auch mit polytheistischen Vorlieben darstellen.

Im Blick auf einen vor allem in der Pastoral immer wieder gesuchten unmittelbaren Rückgriff auf Erfahrung, die oft auch noch als letzte Instanz für die Frage nach Wahrheit angesehen wird, wäre an Benjamins kurzen Text „Erfahrung und Armut“ von 1933 und den „Zeitvermerk“ zu erinnern, der auch mit Erfahrung verbunden ist. In besagtem Text reflektiert Benjamin darauf, dass in einer Generation, „die 1914–1918 eine der ungeheuerlichsten Erfahrungen gemacht hat“, die Leute „verstummt aus dem Felde“ kamen (Benjamin 2014, 214). Erfahrungen sind ja nie „gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber“. Und dann ist „eine ganz neue Armseligkeit mit dieser neuen Erfah-

rung der Technik über die Menschen gekommen“. Davon ist „die Wiederbelebung von Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus ... die Kehrseite“ (ebd., 214f). Gegenüber solcher „Erfahrungsarmut“ kommt es auf Unterbrechung und Bruch an, darauf, „von Neuem anzufangen“, „erst einmal reinen Tisch“ zu machen (ebd., 215f).

3.2.3 Die theologische Zuordnung der Gottesfrage zur „praktischen Vernunft“ (Gott als Postulat der praktischen Vernunft, Kant) übersieht, dass der aus der Metaphysik verbannte Gott nicht einfach verschwunden, sondern in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingewandert ist und sie als „Realmetaphysik“ (Robert Kurz, vgl. u.a. Kurz 2021) bestimmt. Auch die dominante (meint an



Der BRSD im Landtag von BW (SPD Fraktionssaal)

Kant orientierte) Ethik setzt die (realmetaphysischen) Verhältnisse voraus, die Gegenstand der Kritik sein müssten. Von Marx her wären sie als Fetischverhältnisse zu verstehen, die unter dem abstrakten Selbstzweck stehen, Kapital um seiner selbst willen zu vermehren, und die – ergänzt um die feministische Kritik von Roswitha Scholz – die Bereiche der Reproduktion abspalten und inferiorisieren (vgl. u.a. Scholz 2011). Diese Verhältnisse stoßen auf Schranken, die immanent nicht mehr zu überwinden sind. Einen Ausweg kann es nur geben, wenn es gelingt das Ganze, also die fetischistische Konstitution dieser Verhältnisse zum Gegenstand der Kritik zu machen. Theologisch wäre anzuknüpfen an die biblische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen (vgl. u.a. Ökumenisches Netz 2020b). Dabei reicht es nicht, einzelne Götter (Besitz, Konsum, Arbeit, Markt ...) zu benennen und aneinander zu reihen (vgl. Böttcher 2013, 126ff). Zu analysieren wäre ihr Zusammenspiel in dem „einen“ Gott, der als Kapital- und Abspaltungsfetisch die Verhältnisse „im Innersten zusammenhält“, aber immer weniger dazu in der Lage ist und in eine immanent ausweglose Krise treibt, in der die Grundlagen des Lebens vernichtet werden. In diesem Zeitkern lässt sich Benjamins Bemerkung lesen, die im kapitalistischen Kult verborgene Gottheit enthülle sich „im Zenith der Verschuldung“ nicht als „Reform des Seins sondern dessen Zertrümmerung“ (Benjamin 1991, 101).

3.2.4 Die auf die Zertrümmerung des Seins hin treibenden Fetischverhältnisse stehen nicht abstrakt den Menschen gegenüber, sondern reproduzieren sich in ihnen,

bzw. Menschen reproduzieren diese Verhältnisse in dem im Alltag gelebten Kultus „von permanenter Dauer“ (ebd., 100). Die Ausweglosigkeit dieses Kultus kommt in seiner Dynamik der ökonomischen wie moralischen Verschuldung zum Ausdruck. Theologisch ist damit die Frage nach Schuld alles andere als obsolet. Sie wäre zu buchstabieren als (die Fetischverhältnisse reproduzierende) Unterwerfung der Individuen unter den strukturellen



Der BRSD im Plenarsaal (Landtag BW)

Schuldzusammenhang, der den kapitalistischen Verhältnissen inhärent ist.

Verkündigung und pastorale Begleitung von Menschen ist es verwehrt, unmittelbar an den „Alltag der Menschen“ anzuknüpfen, um ihn theologisch zu deuten. Entsprechend zu korrigieren wären die pastoralen Strategien einer „unternehmerischen Kirche“, die Kunden*innen gewinnen will durch Esoterisierung der Verkündigung, durch Event-, Erlebnis-, Ratgeber- und Selbsterfahrungsangebote etc. Sie sollen von Abstiegsängsten befeuerten Leistungs-, Orientierungs- und Selbstbehauptungsstress entlasten. Dabei ignorieren sie zum einen, dass diese Angebote im Rahmen eines sozialdarwinistisch ausgefochtenen Konkurrenzkampfes stehen, der unter dem Label von „Eigenverantwortung“ und Selbstwerdung immer neue Anpassungen an die Verhältnisse erzwingt, bei dem Gewinner*innen und Verlierer*innen selektiert werden (vgl. Böttcher 2022, 73ff). Zum anderen bleibt die Perspektivlosigkeit des Unterfangens außerhalb der Reflexion – mit Benjamin gesprochen: die Ausweglosigkeit des kapitalistischen Verschuldungszusammenhangs ohne Erlösung.

3.2.5 Im zur Religion gewordenen Kapitalismus darf die Kirche nicht den ihr systemtheoretisch zugewiesenen Platz für Religion annehmen. Als System der Unterscheidung von transzendent und immanent bzw. als Technologie zur Kontingenzbewältigung bleibt eine solche Religion eingebunden in den immer schon vorausgesetzten Fetischzusammenhang. Genau genommen ist der Kapitalismus nicht Religion, sondern das Ende von Religion – zumindest von Religionen, deren Transzendenzbezug nicht in der geschlossenen Immanenz kapitalistischer Verhältnisse aufgeht. Wenn die Kirchen in Erinnerung ihrer biblischen Traditionen von einem Gott reden wollen, der geschlossene Immanenz – die geschichtlicher Fetischverhältnisse wie der Geschichte als ganzer – transzendiert, können sie nicht einfach „Religion“ bzw. Religiöses zur Stabilisierung zur Verfügung zu stellen. Damit ist nicht gesagt, dass es nicht wesentliche Aufgabe der Kirche sei, Menschen in ihren

verschiedenen Leidenssituationen diakonisch zur Seite zu stehen – im Gegenteil. Das aber muss einhergehen mit einer kritischen Reflexion über die Grenzen dieses Tuns wie auch mit der Kritik der Verhältnisse, die Menschen leiden lassen und in die Verzweiflung treiben. Zu brechen wäre mit der Rolle, die das Christentum als Reichsreligion des römischen Imperiums angenommen hat – sei es die zur Legitimation von Herrschaft oder sei es im Kapitalismus die einer „unternehmerischen Kirche“, die ihren Kund*innen „Religion“ anbietet und sich damit als Institution zu behaupten sucht. Ziel der Kirchen kann es nicht sein, einfach marktkonforme Kontingenz beschwichtigende und von Anpassungsdruck entlastende Angebote zur Verfügung zu stellen oder Religion als Ressource anzubieten, aus denen die Demokratie leben muss, ohne sie selbst erschaffen zu können (vgl. Rosa 2022).

Der Bruch bzw. die „Entflechtung von Religion und Christentum“ (Ruster 2000) läge in der Spur von Bonhoeffers Rede von einem „religionslosen“, aber nicht weltlosen Christentum. Angesicht der erkennbaren fetischistischen „Realmetaphysik“ der kapitalistischen Verhältnisse darf die jüdisch-christliche Tradition nicht einfach einem formalen, gesellschaftlich affirmativem Begriff von Religion subsumiert werden bzw. daran anschließen, sondern muss an die Inhaltlichkeit dieser Tradition anknüpfen. In deren Zentrum steht ein Glaube, der als „subversive Erinnerung“ zu verstehen ist, weil er von den Schreien aus dem Leid und damit von der Kritik von Herrschaft bzw. herrschender Verhältnisse, in deren Zusammenhang Menschen zu leiden haben, nicht zu trennen ist. Seine Erzählung stiftet nicht Identität, sondern entsichert identitäre Gewissheiten wie sie sich in geschlossenen theologischen Denksystemen, in der Affirmation einer formalen, weil von Geschichte und Gesellschaft und ihren Leidens- und Katastrophenzusammenhängen abstrahierenden Freiheit sowie in gesellschaftlich affirmativen Narrativen zum Ausdruck bringen.

Die Entflechtung von Religion und Christentum beinhaltet keinen Rückzug aus „der“ Welt, sondern ist auf einen anderen, d.h. auf einen kritischen statt einen affirmativen Bezug auf die kapitalistisch Krisen- und Katastrophenwelt aus. Sie beinhaltet damit auch nicht Rückzug in eine kirchliche Sonderwelt, sondern einen Wechsel theologischer Gesprächspartner. Zu überwinden wäre die theologische Ignoranz gegenüber kritischer Gesellschaftstheorie. Statt Anschluss an gesellschaftlich affirmative Theorie zu suchen, käme es angesichts der sich zuspitzenden Krisen- und damit auch Leidenszusammenhängen darauf an, an Stränge einer kritischen Theorie anzuknüpfen, in der nicht identitär, sondern negativ-kritisch versucht wird, zu begreifen, was in den Krisen seinen gefährlichen und zerstörerischen „Gang geht“.

3.2.6. Die als Fetischismuskritik zu formulierende Unterscheidung von Gott und Götzen wäre als Einspruch gegenüber der geschlossenen Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse wie der Immanenz der Geschichte als ganzer zur Geltung zu bringen. Dieser Einspruch speist sich aus Leidens- und Katastrophenerfahrungen, die „zu denken“ geben. Ein solches Denken zielt auf Unterbrechung („Dialektik im Stillstand“, Benjamin) und Bruch mit der Fetischkonstitution der Leidens- und Katastrophenverhältnisse (vgl. Ökumenisches Netz 2020a). Angesichts von auf Vernichtung hin treibenden Katastrophen lassen sich die Traditionen vom Reich Gottes nicht als

kontinuierliche Schritte hin auf seine Verheißungen oder als asymptotische Annäherung an ein Ideal lesen. Sie müssten gelesen werden in ihrer Nähe zur Apokalyptik und deren Insistieren auf einem Bruch mit Herrschaftsverhältnissen, der Horizonte für einen neuen Himmel und eine neue Erde eröffnet. Mit Benjamin konvergiert sie darin, dass sie darauf aus ist, „das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen“ (Benjamin 2015, 702), um dem Messias bzw. dem Messianischen eine Chance zu geben.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt am Main 2003.
- Benjamin, Walter: Kapitalismus als Religion, in: Fragmente. Autobiographische Texte. Gesammelte Schriften, Band VI, Frankfurt am Main 1991, 100–103.
- Benjamin, Walter: Über das Programm der kommenden Philosophie, in: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften II 1, Frankfurt am Main, ⁵2014, 157–171.
- Benjamin, Walter: Erfahrung und Armut, in: Aufsätze, Essays, Vorträge. Gesammelte Schriften II 1, Frankfurt am Main, ⁵2014, 213–219.
- Benjamin, Walter: Erkenntnistheoretisches. Theorie des Fortschritts, in: Das Passagen-Werk, Gesammelte Schriften Band V 1, Frankfurt am Main ⁷2015, 570–611.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 2, Frankfurt am Main ⁷2015, 69–704.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Abhandlungen. Gesammelte Schriften Band I 3, Frankfurt am Main ⁷2015, 1223–1266.
- Böttcher, Herbert: Auf dem Weg zur unternehmerischen Kirche, Würzburg 2022.
- Böttcher, Herbert: Der Krisenkapitalismus und seine Katastrophen. Herausforderung für theologische Reflexion, in: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Das „Ganze“ – ganz aus der Zeit gefallen? Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten. Zum 30. des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Bielefeld 2022, 178–198.
- Böttcher, Herbert: Herr Kant, seien Sie mir gnädig! Gott vor Gericht in der Corona-Krise, in: exit! Krise und Kritik der Warenproduktion, Heft 19, 2022, 152–200.
- Böttcher, Herbert: Kapitalismus – Religion – Kirche – Theologie, in: Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.), Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins Erbe, Münster 2021, 31–48.
- Böttcher, Herbert: Kapitalismuskritik und Theologie. Versuch eines Gesprächs zwischen wert-absaltungskritischem und theologischem Denken, in: Ökumenischen Netz Rhein-Mosel-Saar (Hrsg.), Nein zum Kapitalismus – aber wie? Unterschiedliche Ansätze von Kapitalismuskritik. Eine Festschrift für drei langjährige Mitglieder des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Koblenz 2013, 117–163.
- Böttcher, Herbert; Kloos Dominic: Eine neue Blüte der Metaphysik? In: Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.): Das „Ganze“ – ganz aus der Zeit gefallen? Kapitalismuskritik und theologische Reflexion in Krisenzeiten, Bielefeld 2022, 199–205.

- Bucher, Rainer: Christentum im Kapitalismus. Wider die gewinnbringende Verwaltung der Welt, Würzburg 2019.
- Engel, Ulrich: Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co, Ostfildern 2016.
- Langenfeld, Aaron; von Stosch, Klaus: Allumfassend. Vielfalt der Grammatik des Katholischen, Freiburg 2022.
- Hamacher, Werner: Schuldgeschichte. Benjamins Skizze „Kapitalismus als Religion“, in: Baecker, Dirk (Hg.): Kapitalismus als Religion, Berlin 2003, 77–119.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Cannstatt ⁵1971.
- Kurz, Robert: Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems, Berlin 2005.
- Kurz, Robert: Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Springe ²2021.
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Berlin 1984.
- Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, in: Werke in zwei Bänden, Band II, Essen o.J., 283–326.
- Ökumenisches Netz Rhein-Mosel-Saar (Hg.), Bruch mit der Form: Die Überwindung des Kapitalismus in Theorie und Praxis. Ein Dank an langjährige Vorstandsmitglieder und die Weiterführung des „Gesprächs“ von Gesellschaftskritik und Theologie, Koblenz 2020a.
- Ökumenisches Netz Rhein Mosel Saar, Den Kapitalismus als Ganzes überwinden! Da es im Kapitalismus keine Alternativen gibt, braucht es Alternativen zum Kapitalismus, Koblenz 2020b.
- Rosa, Hartmut: Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München 2022.
- Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000.
- Scholz, Roswitha: Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Kapitals, Bad Honnef ²2011.
- Steiner, Uwe: „Kapitalismus als Religion“, in: Lindner, Burkhardt (Hrsg.), Benjamin Handbuch Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2011, 167–174.
- Striet, Magnus: Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizee, in: Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg 1998, 48–89.



Die letzte Generation – Das sind wir alle

Von Gabriel Herr

„Wir schätzen das Leben und wollen nicht sterben. Aber unser Planet befindet sich in einer kritischen Lage. Unser Klima erhitzt sich und unsere Ökosysteme zerbrechen. Korruption und Machtkonzentration rauben uns die Hoffnung für jeden Wandel. Mit dem Ausverkauf unserer Zukunft wird jede Minute Profit gemacht“ (Aus der Erklärung zum Hungerstreik der letzten Generation, S.66f.)

Die letzte Generation – Das sind wir alle, von Lina Eichler, Jörg Alt und Henning Jeschke

Das Buch „Die letzte Generation – Das sind wir alle“ ist am 31.03.2023 im Verlag „bene“ erschienen und kann für 18 € (E-Book 15,99 €) erworben werden. Der Titel des Buchs ist mit einer Unterüberschrift versehen: „Wenn die Welt in Flammen steht, hilft es nicht den Feueralarm auszuschalten.“ Ein Bild, dass wie auch die Letzte Generation an sich oder ihre Aktionen zu alarmistisch, zu populistisch, zu radikal erscheinen kann. Ob dies auf diesen Titel und Die Letzte Generation als klimaaktivistische Organisation zutrifft, bedarf einer intensiveren Auseinandersetzung mit dem Thema der Klimakrise und dem Klima-Aktivismus der letzten Generation. Eine intensivere Auseinandersetzung als sie



von auffallend vielen, wenn nicht den meisten Kritiker*innen, nicht vorgenommen wurde. Genau diese kann durch das Buch allerdings gut gelingen, dass sich nicht wirklich in eine Genre-Schublade stecken lässt. Ein Mix aus Biographie(n), Reportage, Interview-Bericht und einer Art von Aktionsaufruf finden zusammen, um darzustellen, woher die Autor*innen Lina Eichler, Jörg Alt und Henning Jeschke kommen, was sie geprägt hat und sie letztlich in die Letzte Generation zusammengeführt hat.

„Bis Mitternacht hört das doch wohl hoffentlich auf, dann ist der Wahlkampf doch vorbei.“

Das Buch beginnt damit zunächst in ein später wiederkehrendes Kapitel einzusteigen und gibt in Form von Tagebucheinträgen und der Erinnerung an den Wahltag wichtige Punkte aus der Gründungsaktion der Letzten Generation wieder. Bevor sich das Buch dem Hungerstreik anlässlich der Bundestagswahl widmet, zeigt es auf, wie die Autor*innen an diesen Punkt gelangt sind.

„Kampagnen und Politiker*innen nerven, weil die offizielle politische Einflussnahme der Kirche zu kurz greift.“

Zuerst wird so der (aktivistische) Werdegang von Jörg Alt präsentiert. Schon seit den 1980er Jahren ist er – hauptberuflich Priester im Jesuitenorden – schon in verschiedenen Bewegungen aktiv. Er engagiert sich in der Geflüchtetenpolitik und als Friedensaktivist. Erholung von erfolgreicher, aber auch kräftezehrender Migrationsarbeit sucht Jörg Alt in der Missionsarbeit in Belize und landet dort „Am anderen Ende der Migrationskette“. Die Arbeit im globalen Süden bringt ihn auch in Kontakt mit dem hohen ökologischen Bewusstsein indigener Menschen. 2019 ist es dann – auf ihrem bisherigen Höhepunkt – die Fridays for Future Bewegung, die ihm diese Erlebnisse wieder in Erinnerung führt und ihm auch den Weg in sein künftiges Engagement weist.

„Irgendwo auf einem für eine Demo angemeldeten Platz stehen, das kann man leicht ignorieren. [...]. Aber eine Straßenblockade – die bekommt richtig Aufmerksamkeit.“

So bewegt liest sich die Biografie von Lina Eichler noch nicht, was aber eher am Alter als am Engagement liegt. Erste Prägungen erfuhr sie in der Schule und wurde durch verschiedene Schul-AGs anpolitisiert. Eine gewisse Tier- und Naturverbundenheit führten letztlich zu ersten aktivistischen Erfahrungen innerhalb der Tierrechtebewegung. Über die Tierrechte kommt Nina Eichler schließlich in die Klimabewegung, auch zu Fridays for Future, insbesondere aber auch zu Extinction Rebellion (XR). Dadurch besetzt sie im Herbst 2020 den Dannenröder Wald und kommt im Sommer 2021

auf die große XR-Aktionswoche „RiseUp“ nach Berlin, für welche sie auch aktiv mitmobilisiert.

Henning Jeschkes Politisierung begann noch etwas früher. Er wuchs in eher alternativeren Kreisen auf und wurde hierdurch sozialisiert und politisiert. Als Fridays for Future 2018/2019 in Deutschland und auf der Welt schnell groß wurde, weilte Henning Jeschke im Auslandsjahr in Spanien, ließ sich danach aber nicht von einem schnellen Bewegungseinstieg abhalten. Er gründete seine eigene XR-Ortsgruppe und organisierte einige Aktionen in Lüneburg. Doch so schnell, wie er in der Bewegung ankommt, beginnt er auch am Erfolg von Aktionen zu zweifeln. Ihm fehlt es zu oft am nachhaltigen Nutzen, weswegen es aus der Bewegungsforschung und Vernetzung verschiedener anderer Menschen zur Gründung der Letzten Generation kommt, die, um eine Massenbewegung zu werden, auf große, sehr öffentlichkeitswirksame Aktionen setzt. Zum Startschuss wird der Hungerstreik nach dem RiseUp 2021 in Berlin.

„Aufmerksamkeit, die einzige Rechnung, die zählt.“

Das Ziel der Aktion ist ein Gespräch mit den aussichtsreichsten Spitzenkandidat*innen der Bundestagswahl, Baerbock, Scholz und Laschet. Das zweite Ziel ist der Aufschlag für eine neue große Organisation in der Klimabewegung, nachdem Fridays for Future nach dem Höhepunkt 2019 auch noch keinen durchschlagenden Erfolg bewirken konnte. Nina Eichler und Henning Jeschke starten am 30. August in den Hungerstreik. Jörg Alt wird schnell aufmerksam und zu einem der vielen Unterstützer*innen von außen. Nachdem Eichler ihren Streik am 19. September aus gesundheitlichen Gründen aufgeben muss, wird Jeschke zusammen mit einer zwischenzeitlich anderen Einsteigerin noch bis zum 25. September, dem Vorabend der Bundestagswahl, den Hungerstreik fortführen. Nachdem die letzten verbliebenen Hungerstreikenden am Ende auch noch in den Durststreik treten, ist es die Zusicherung eines Gesprächs durch Olaf Scholz, welche dem Streik ein Ende setzt.

Das Buch setzt sich danach mit drei Dingen auseinander: Der weiteren Entwicklung der Letzten Generation, relativ zuletzt noch mit einer Auseinandersetzung mit dem Klimawandel an sich und der Gesellschaft und einem ausführlichen Schlusswort.

„Das Anliegen der Hungerstreikenden wird geteilt, das Mittel nicht.“

Zwischenzeitlich ist die Letzte Generation nach dem Hungerstreik im Modus des Dauerprotests angekommen. Es vergeht kaum eine Woche, in der sie seitdem nicht in den Medien stattfindet und das in einer medial sehr schnelllebigen Zeit. Selbsterklärtes Ziel der Aktionen ist einerseits eine Unterbrechung des Alltags,

um eine Wende der Klimapolitik durch dauerhafte Aufmerksamkeit herbeizuführen.

Begonnen wurde unter anderem mit Aktionen im Zusammenhang mit Lebensmittelrettung. Containerete Lebensmittel wurden öffentlichkeitswirksam verteilt, bis die Polizei dies meist eher früher als später unterband. Ziel war das Unterstreichen einer Forderung nach einem Essen-Retten-Gesetz, wie es in Frankreich beispielsweise existiert. Sowohl Aktionsform als auch Aktionsziel waren alles andere als wahnsinnig radikal, was sehr exemplarisch für die Letzte Generation ist. Die Straßenblockaden, die aktuell das meistgewählte Mittel sind, könnten vielleicht als radikale Aktionsform erscheinen, das sind sie neutral betrachtet letztlich allerdings wohl kaum und es sind nicht einmal die radikalsten Aktionen der LG¹, wenn man sie mit Hungerstreiks oder mit dem Abdrehen von Pipelines vergleicht.

„Ich habe immer so viel Angst und es macht mir keinen Spaß zu stören, Menschen auf dem Weg zur Arbeit aufzuhalten. Aber es ist meine Pflicht, das zu tun.“

Denn auch wenn die LG wahnsinnig scharf kritisiert wird, dass sie Arbeiter*innen den Weg versperren und keine fossilen Konzerne angehen, kann man nur entgegenhalten, dass dies bereits passiert ist. Über 30-mal hat sich die LG schon an Öl- und Gaspipelines zu schaffen gemacht, was aber eben so wenig Aufmerksamkeit erregt hat, dass sich die Aktionsform, insbesondere wegen des hohen Aktionslevels, einfach nicht auf Dauer gelohnt hat. Auch an den Blockaden um Lützerath im Januar hat sich die Letzte Generation beteiligt.

Bleibt noch die Frage nach der Radikalität, mit der sich in Folge kürzlicher Ermittlungen und Hausdurchsuchungen in Zukunft auch Polizei und Staatsanwaltschaft auseinandersetzen werden. Kann man bei einer Organisation aber von Radikalität sprechen, die fordert, dass Gesetze geändert werden, dass beschlossene Gesetze eingehalten werden und dem Klimabeschluss des Bundesverfassungsgerichts im politischen Handeln gefolgt wird? Deren außergewöhnlichste Forderung die Bildung eines Bürgerrates war, der 2019 zur Verabschiedung des Klimaschutzgesetzes schon in der Diskussion war? Dies darf doch angezweifelt werden.

Letztlich kann aus einer halbwegs progressiven Sicht wohl nur stichhaltig kritisiert werden, dass die letzte Generation keine radikaleren Forderungen stellt, dass sie die Systemfrage nur zwischen den Zeilen in Aufrufen und anderen Veröffentlichungen stellt und

¹ Letzte Generation

dass in allen Forderungen eine gewisse Staatsaffirmativität mitschwingt.

Wie radikal Protest und Protestziel sein müssen oder sollen, sollte schlichtweg jede*r aber immer noch für sich entscheiden dürfen. Insbesondere auch, wenn der „zu gemäßigte, zu bürgerliche Protest“ letztlich auch zu massiver Kriminalisierung führt. Aktivismus für Klimaschutz und Klimagerechtigkeit darf und sollte so vielfältig sein wie möglich.

Wie Protest aussehen kann und soll und was er darf und was nicht, sollte einer progressiven Bewegung weder von einem SPD-Kanzler noch von der Springer-Presse vorgegeben werden.

Zu eigenen Gedanken und Überlegungen zu diesem Thema und generell zur Letzten Generation ist das Buch optimal geeignet. Es kann unterstützen, eine neue Perspektive auf Protest, nicht nur auf den der Letzten Generation, zu erlangen. Denn eins ist sicher und das stellt dieses Buch auch als zentrale Lektion heraus: „Wir brauchen soziale Proteste. Diese können (und sollen) so vielfältig sein, wie Menschen eben sind.“

Und können Menschen dabei auch alarmistisch, populistisch und radikal sein? Unbedingt! Und angesichts der Klimakrise sollten Menschen das auch sein.

„Jeder der glaubt exponentielles Wachstum kann in einer endlichen Welt andauernd weitergehen, ist entweder ein Verrückter oder ein Ökonom.“

Die „Himmelfahrt des Geldes“ in den Prinzipienhimmel

Von Johannes Michael Helsper

Kloos, Dominic: Die „Himmelfahrt des Geldes“ in den Prinzipienhimmel. Zur Finanzialisierung des Kapitalismus und den Grenzen christlicher Sozialethik, Bielefeld 2022 (AJZ-Verlag), 98 S., ISBN 978-3-86039-057-3, 9,80 €.

Dominic Kloos, Geschäftsführer des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, behandelt in seinem Büchlein „Die ‚Himmelfahrt des Geldes‘ in den Prinzipienhimmel“ auf 82 Seiten Grundaspekte der Finanzialisierung der Wirtschaft („Kasinokapitalismus“) und ihre Bearbeitung/Beurteilung durch die „klassischen“ Argumentationsmuster kirchlicher Soziallehre. Überdeutlich werden dabei die „Grenzen christlicher Sozialethik“, die Kloos nur durch die konsequente Einbeziehung kritischer Gesellschaftstheorie als

„Fremdprophetie“ (E. Schillebeeckx) zu einer gesellschaftskritischen Soziallehre im Kontext einer politischen Befreiungstheologie für überwindbar hält.

Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel: Nach den einleitenden Informationen (6–10) zu den Problemzusammenhängen des Finanzkapitalismus (Stichworte: shareholder-value, Kasinokapitalismus) und den zunehmenden Rufen nach staatlicher Regulierung zur Eindämmung der negativen Folgen dieser Entwicklung widmet sich das 2. Kapitel (11–25) speziell dem Text „Oeconomicae et pecuniariae quästiones“ (OepQ) der Kongregation der Glaubenslehre sowie in aller Kürze weiterer Erklärungsversuche der Finanzmarktentwicklung. Die Analyse des kirchlichen Textes und verschiedener Positionen der Wissenschaft bzw. sozialer Bewegungen zeigen als wesentliche Gemeinsamkeit die Forderung nach Regulierung der Finanzmärkte: Geld soll nicht mehr regieren, sondern (dem Gemeinwohl) dienen! Und dieses „Dienen“ mündet dann in moralische Forderungen an das Handeln der Akteure im Wirtschaftsprozess, dabei bleibt die Vermittlung dieser Ethik mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, den kapitalistischen Systemzusammenhängen, – gerade auch der Finanzmärkte – ausgeblendet! Zur „Behebung dieses Mankos“ führt das 3. Kapitel (26–41) in die „Wert-Abspaltungskritik als Reflexion gesellschaftlicher Totalität“ ein. Mit dem Fazit: Der Kapitalismus ist „als Ganzes zu bewerten. Das impliziert, das sich die Kritik nicht einfach auf die Finanzmärkte reduzieren darf, sondern auf die Einheit von Produktion und Zirkulation (sowie Re-Produktion), was wiederum auf eine Fetischismuskritik als Kritik der fetischisierten konkreten Totalität und damit theologisch auf die Unterscheidung von Gott und Götzen hinausläuft.“ (41) Gerade die innere Schranke des Kapitalismus gilt es im Kontext der vielfach von ihm erzeugten Krisen zu reflektieren. „Ungetrückt von (...) ethischen Appellen schreiten die Krisenprozesse zu immer neuen Katastrophen voran. Wenn Ethik einen Sinn haben soll, dann nur, wenn sie diesen Zusammenhang reflektiert und aus der Erkenntnis von dessen Aporien darauf besteht, dass die gesamte kapitalistische Gesellschaftsform kategorial kritisiert und zur Disposition gestellt



werden muss, wenn das Leben von Menschen auf diesem Planeten eine Chance haben soll.“ (56) Auf diesem Hintergrund konkretisiert sozialetisch/theologisch Kap. 4 die bisherigen Überlegungen des Autors durch „Kritik des Kapitalismus als fetischisierte ‚konkrete Totalität‘, oder: Die Unterscheidung von Gott und Götzen und ihrer Vermittlung mit der Welt, wie sie ist, statt Ableitungen aus Prinzipien“ (42–72). Anstatt vom Himmel fallender Prinzipien und ahistorischem Denken ist ein historisch-dialektisches Denken gefragt, um den engen Rahmen der Spielräume, die die Automatismen des kapitalistischen Systems festlegen, aufzubrechen: Denn abstrakte Sozialprinzipien und universale Menschenrechte werden schnell den Personen vorenthalten, die für das System „überflüssig“ (geworden) sind! Idealistische ethische Forderung werden so illusionär. Dagegen setzt Kloos theologisch eine biblisch orientierte Fetischismuskritik in Anknüpfung an das „Ethos der Compassion“ (J.B. Metz) und E. Dussels Befreiungsethik. Allerdings radikal geschärft durch die biblische Unterscheidung von Gott und Götzen! Diese Unterscheidung „weist den Weg zu einer an die Wurzeln gehenden Herrschafts- und Gesellschaftskritik, deren Kern die Kritik der Götzen – säkular gesprochen: Fetischkritik – ist“. (70) Die „Schlussbemerkungen“ (73–82) benennen u.a. dann noch zentral die Basis der angezielten fetischismuskritischen Wende der Sozialetik/Theologie – den aus Unrecht befreienden biblischen Gottesnamen als grundsätzliche Verneinung von Götzen und damit von Fetischverhältnissen generell. Von diesem „Grund“ aus ist das subversive Gedächtnis der biblischen Befreiungsbotschaft gegen die geschlossene Immanenz gesellschaftlicher Verhältnisse wie der Geschichte als ganzer als doppelter Ein-/Widerspruch geltend zu machen!

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (83–98) beschließt dann diese vielfach anregende, kleine „sozialetische“ Studie. Sie zeigt im Dialog mit kategorialer Kapitalismuskritik eindrücklich auf, dass in der jüdisch-christlichen Tradition „die Verneinung dessen, was ist, und damit die Überwindung von Herrschaftsverhältnissen und praktische Versuche – wie fragmentarisch auch immer –, die auf andere Verhältnisse zielen“ (70) ein wesentliches Moment der Umkehr zum (Über-)Leben ist.

Aber wer es glaubt

Von Johannes Michael Helsper

Dick Boer: Aber wer es glaubt. Befreiungstheologische Überlegungen zum Glaubensbekenntnis, Münster 2023 (Edition ITP-Kompas Bd.38), 112 S., ISBN 978-3-9822052-9-8, 18,80 €.

In der Reihe „Edition ITP-Kompass“ des Instituts für Theologie und Politik sind aktuell Dick Boers „Befreiungstheologische Überlegungen zum Glaubensbekenntnis“ (Untertitel) unter dem Titel „Aber wer es glaubt“ erschienen – liebevoll ausgestaltet mit Illustrationen des niederländischen Theologen Harm Dane. Grundlage für das Credo-Buch des christlichen Sozialisten und Marxisten Dick Boer sind frühere Arbeiten für eine Reihe der links-christlichen „Neue Wege“, die um 3 Teile zu den Schlussartikeln des Glaubensbekenntnis ergänzt wurden. Die „Einführung (11–16), das „Nachwort“ (107f.) sowie das „Bibelstellenverzeichnis“ unterstützen die Lektüre und das Textverständnis vorbildlich!



Für Boer ist das Credo als Gebet – heute fremdartig klingend und kaum inspirierend – ursprünglich „ein durch und durch polemischer Text, womit die Kirche sich von der herrschenden Ordnung unterschied und sich zu ihrer „Fremdheit“ bekannte. Wenn das Credo von der Allmacht Gottes (des biblischen Gottes!) spricht, ist das gegen die angebliche Allmacht der Götter gesagt. Und, dass ein Gekreuzigter (ein Erhängter) im Zentrum des Credos steht, ist wohl die radikalst denkbare Absage an alles, was in der Welt an einem Menschen verehrungswürdig ist. Der heilige Geist schließlich ist das Gegenteil dessen, was man im Allgemeinen unter Geist versteht: er schwebt nicht in den Höhen des abstrakten Denkens, sondern bewegt sich tief unten, unter den Verdammten dieser Erde. Deshalb können die befreiungstheologischen Überlegungen nicht am Credo vorbei gelesen werden. Sie sind in seinem Geiste gedacht.“ (16)

Der Terminus „befreiungstheologisch“ ist für Boer polemisch gerichtet gegen die unendliche Pluriformität der Theologien: Er basiert auf dem biblischen Gott-der-befreit, dessen Projekt mit den Menschen ausgerichtet ist auf die Befreiung der Armen. Diesem Befreier-Gott und seiner biblischen Intervention zur Erlösung aus der Sklaverei als radikal diesseitigem Geschehen spürt Boer unter acht Stichworten entlang des Credos nach:

Gott ist kein Eigename, sondern Gattungsbegriff: Der Gott der Bibel, der NAME, sprengt den Rahmen der „Götter“, er ist kein höchstes Wesen und kein universaler Allgemeingott! „In der

Welt der Götter tritt er als militanter Atheist auf: Ist er ‚Gott‘, dann ist alles, was sich für Gott ausgibt, Nicht-Gott“ (35). Diesem ganz anderen Gott „geht es nicht um sich selbst, sondern nur darum, dass es seinem Volk gutgeht. Im Haus des NAMENS findet sich nur die Tora, das Grundgesetz einer Gesellschaft ohne Herrschaft.“ (40) Sie ist die Weisung zur Verwirklichung dieser Utopie.

Jesus ist wie jeder Israelit ein Sohn Gottes. Sohn dessen, „der sein Volk ermutigte gegen eine versklavende Gesellschaftsordnung aufzustehen“ (46). Revolutionär und anstößig ist seine Verkündigung einer neuen, für die Herrschenden gefährlichen Lebensweise. Er demonstriert die beharrliche Treue des Vaters, die „grenzenlose Solidarität“ (50, Anm.22) des Befreier-Gottes, damit die Welt „weiß, eine solche grenzenlose Solidarität ist keine Utopie, die in unserer irdischen Wirklichkeit ‚keinen Ort‘ hat.“ (50) Jesu Leben und Sterben demonstrieren so, „eine solidarische Menschengemeinschaft ist möglich“ (51)!

Der Heilige Geist „ist der Creator Spiritus, der große Revolutionär“ (Ragaz), er stärkt mit seiner Kraft die seufzende Kreatur, die in ihrem Leiden verzweifelt auf die Erlösung aus der Sklaverei hofft: „Von ihm inspiriert, kann die bedrängte Kreatur sich mit ihrem Schicksal nicht abfinden, bleibt dabei, auf ihre Befreiung zu hoffen, auf die Revolution, die sie endlich aufatmen lässt: free at last!“ (58)

Die Gemeinde nimmt teil an dem Projekt des NAMENS mit seinem Volk Israel, einem Projekt, das von Anfang bis Ende politisch ist! Menschen, die daran glauben, „dass eine andere Welt als die momentan real existierende tatsächlich möglich ist“ (61) und die der Lebensweise Jesu nachfolgen, arbeiten in der messianischen Gemeinde mit am Befreiungsobjekt des NAMENS, das in Schöpfung und Exodus mit Israel und der Menschheit begonnen hat. Konkret: Christus als Gemeinde existierend (Bonhoeffer) soll der Ort der Gemeinschaft neuen Lebens sein, in ihr soll die Erfüllung der Utopie einer Gesellschaft ohne Herrschaft (vor-)gelebt werden.

Maria, diese „militante, aufständische“ (78), jüdische Frau demontiert die Vorstellung der Befreiungsbewegung, von der die Bibel erzählt, als reiner Männergeschichte: Denn das Leben des Messias Jesu beginnt „mit der Geschichte dieser Frau und ihrem Kampflied“ (77).

Sünde ist für Boer „politischer Art“ (84), unauflöslich ist in ihr die Verbindung von Vergebung, Neuanfang und Politik, sie hat auch explizit eine ökonomische Dimension! Vergebung lässt Menschen Befreiung widerfahren, sie ist allerdings „kein Ruhekitzen,

sondern eine Chance“, (..) „umzukehren und es besser auszufechten“ (85).

Auferstanden von den Toten lautet das „Rettungsbekenntnis“ der messianischen Gemeinden, sie selbst sind „sozusagen der Beweis: er ist nicht tot! Er lebt: mit Leib und Seele – Auferstehung des Fleisches. Christus als Gemeinde existierend“ (94f.) Bewusst die unaufgebbare Verknüpfung der Geschichte Jesu mit der Geschichte Israels betonend, verweist Dick Boer hier auf die Vision in Ezechiel 37: „In Jesus konzentriert sich das Projekt Israel, er verkörpert in seiner Person das politische Programm einer Gesellschaft ohne Herrschaft, aus ihm spricht der Geist des Protests gegen die verkehrte Welt, er ist mit Leib und Seele mit diesem Projekt verbunden.“ (96)

Leben für immer und ewig, d.h. es wird von Dauer sein, als gutes Leben, „das gut zu leben ist (buen vivir)“, aber nicht als jenseitige Projektion! „Auf Erden unten ist es noch nicht. Es wird aber auf Erden unten und nirgendwo anders sein!“ (102) Leben in einer Gesellschaft, wo gnadenloses Konkurrenz- und Ausbeutensein nicht mehr existiert, sondern „der Mensch seinem Mitmenschen ein Genosse/eine Genossin ist“ (104).

Grund des Glauben-Könnens ist für Boer der Gott-der-befreit, der NAME, der ICH-BIN. Das Bekenntnis zu ihm artikuliert sich gerade nicht in einer triumphierenden Gewissheit, viel mehr als Bekennen unseres Unglaubens, d.h. der Verweigerung weltliche Größen zu vergöttlichen, im Widerstehen und Widersagen! Von daher beschließt Dick Boer seine befreiungstheologische Reflexion zum Credo in der aktuellen Krisenzeit der „noch (!) nicht erlösten Welt“ (107) mit der Aufforderung: „Lasst uns also tun, was uns auch in unserer Zeit geboten bleibt: unseren Unglauben zu bekennen und so dem Gott der Befreiung die Treue zu halten!“ (108)

Zeiten(w)ende – Das Ende des Kapitalismus denken!

Von Johannes Michael Helsper

Maja Göpel/Eva von Redecker: Schöpfen und Erschöpfen. Hrsg. Von Maximilian Haas und Margarita Tsomou, Matthes & Seitz Berlin 2022 (Fröhliche Wissenschaft 198), ISBN 978-3-7518-0546-9, 12 €.

Bruno Latour/Nikola Schultz: Zur Entstehung einer ökologischen Klasse. Ein Memorandum. Aus dem Französischen von B. Schwibs, Suhrkamp Berlin 2022, ISBN 978-3-518-02979-4, 14 €.

Zwei wichtige „Büchlein“ von unter 100 Seiten zur Klimakatastrophe bzw. zur notwendigen „sozialökologischen Transformation“ – fast ohne erschreckende Daten und Fakten, dafür „handlich“ und gut lesbar – und das in Zeiten, in denen trotz Umfragemehrheiten für Klimaschutz Veränderungs- und Verzichtsängste zunehmend politische Prozesse lähmen, Protestformen kriminalisiert werden und eine Mehrheit ein beruhigendes „Weiter so“ wünscht: Doch der Kampf für eine bewohnbare, lebendige und biodiverse Welt angesichts der Gefahr eines irreversiblen planetarischen Kollapses durch den fossilen Kapitalismus verlangt gerade tiefe, an die Wurzel gehende Analysen, Überlegungen



und Zuspitzungen, die die herrschende Art des Wirtschaftens und Lebens radikal hinterfragen und der gesellschaftspolitischen Machtfrage sowie der Frage nach dem „politischen Subjekt“ des notwendigen ökologischen, dezidiert antikapitalistischen Umschwungs in Denken und Handeln nicht ausweichen.

Im Dialog zwischen der Transformationsforscherin Maja Göpel (Unserer Welt neu denken, 2020; Wir können auch anders, 2022) und der Philosophin Eva von Redecker, Vertreterin der Kritischen Theorie, (Revolution für das Leben, 2020), aufbauend auf einer Veranstaltung moderiert von den Herausgebern im Rahmen der Reihe „Burning Futures: On Ecologies of Existence“ am HAU-Theater Berlin, ist die Ökonomiekritik – vor allem die Kritik am kapitalistischen Narrativ vom immerwährenden Wachstum – zentral. Diese machtvollste Erzählung der letzten 250 Jahre, erzeugt – hegemonial geworden – den fast unerschütterlichen Glauben an einen linearen, stetigen Fortschritt, aber auch durch stetige Überausbeutung die fortschreitende Erschöpfung von Mensch und Natur. Aufgrund des Primats der Verwertungsstruktur gilt dabei immer „Die ökonomische Entwicklung ist positiv, solange der Tacho immer mehr Geld anzeigt.“ (MG 18)

Ausgehend vom einseitigen, rein quantitativen Wachstumsbe-

griff gegenwärtiger „Standardökonomie“ plädieren MG und EvR für eine Orientierung an den zyklischen Kreisläufen der Natur, die die „Ökosystem- dienstleistungen“ der Natur als Geschenk wertschätzt, pflegt und für die Zukunft erhält: Ein solches regeneratives Wirtschaften (vgl. MG 46) erfordert aber einen umfassenden Paradigmenwechsel von der herrschenden Konkurrenz-, Besitz- und Akkumulationslogik hin zu einem „Besitzen, ohne zu beherrschen, schöpfen, ohne zu Erschöpfen.“ (EvR 73)

Im Rahmen der Analyse der kapitalistischen Inwertsetzung, ausgehend von der Arbeitskraft als „magic thing“ und dem oft vergessenen Anteil der abgewerteten, umsonst geleisteten weiblichen Sorgearbeit, zeigt sich für EvR noch ein weiteres Konstitutum beim Erzeugen des Warenwertes: die Abspaltung von Abfall und Müll als wertlosem Auswurf! „Etwas muss wertlos gemacht werden, damit etwas anderes an Wert gewinnt.“ (EvR 21) Und dieses im kapitalistischen Wirtschaften unvermeidbare Abspaltungsprodukt (Abfall/Emissionen/Treibhausgase) bedroht inzwischen das natürliche Leben generell! Die Folgerung daraus, „Wenn man wirklich keinen Auswurf mehr produzieren darf, dann bricht gewissermaßen das ganze System zusammen“ (EvR 23), ist ein Menetekel für den aktuell weit verbreiteten Glauben an ein grünes Wachstum und an die Lösung der Klimakrise durch grünen Kapitalismus!

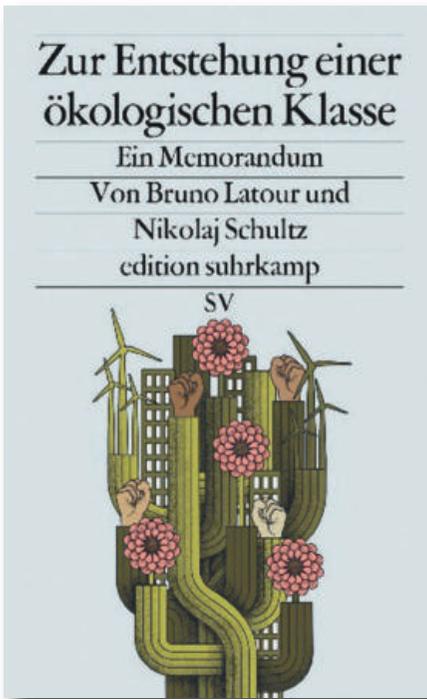
Auch Eigentums- und Gerechtigkeitsbegriff bedürfen in der ökologischen Überlebenskrise der kritischen Revision: So setzt das moderne Verständnis von Eigentum ein neues Objektverhältnis in die Welt, von EvR als „Phantombesitz“ bezeichnet, das vermeintliche Recht der totalen Verfügung über eine Sache, einschließlich des Rechts auf Missbrauch und Zerstörung – mit katastrophalen Folgen für die Natur. MG plädiert deshalb entgegen den vorherrschenden Ansprüchen auf Sachherrschaft, Konsum und Wegwerfen für „Ressourcengerechtigkeit“, „ein Ausbalancieren, ein besseres Verteilen“ (MG 43), d.h. eine Abkehr von der derzeitigen Logik der (Über-)Versorgung auf Kosten anderen Lebens und der planetarischen Zukunft.

Postwachstumsgesellschaft, die Debatte über Entkopplung von Naturverbrauch und Wachstum, Bilanzierung/Budgetierung von Naturleistungen, Alternativen für die Koordinations-/Informationsfunktion des Geldes, demokratisierte Internetplattformen als Umsetzungshilfen ökologischer Transformation sind nur einige weitere Aspekte des Gespräches, das immer wieder durch Hinweise auf persönliche Erfahrungen und Arbeitskontexte von MG und EvR geerdet wird.

Im aktuellen „Interregnum“ (A. Gramsci), in der das Alte stirbt und das Neue erst entsteht, plädieren beide Denkerinnen für den Aufbau einer neuen Welt: Ausgerichtet am Modell der regenerativen Wertschöpfung der Natur gilt es eine andere Art im Austausch mit der Natur einzuüben, durch aktives Tun bestimmte Regenerationsprozesse zu steuern, d.h. zu gestalten, ohne zu zerstören! So werden „Ökonomien der Fülle und des Überflusses an Zeit und Sorge und Nahrung und Schutz“ (EvR 49) als Zugesinn erfahrbar statt als Verzicht! Diese Arbeit am Erhalt der Lebensgrundlagen, gekennzeichnet als „Pflegschaft“ (EvR 65), d.h. Wertschöpfung statt Wertabschöpfung, besteht als revolutionärer Prozess gegenwärtig vor allem in der „Einübung eines anderen Lebens in den Zwischenräumen des Bestehenden“ (EvR 72). Transformation als radikaler „Inkrementalismus“ bedarf dazu einer radikal anderen „Idee oder Vision davon, wohin wir wollen, und dann ganz viele Schritte auf dem Weg dahin“ (MG 74). Exodus, Aufbruch und Auszug, um der Apokalypse entgegenzuarbeiten, ist deshalb die zentrale Forderung der beiden Gesprächspartnerinnen für die Zwischenzeit!

Während MG und EvR Macht- und Umsetzungsfragen in ihren Verweisen auf anfanghaft existierende Alternativen eher „streifen“, wenden sich der französische Soziologe und Philosoph Bruno Latour und sein Co-Autor Nikolaj Schultz explizit in ihrem „Memorandum“ diesem Problembereich in 76 Kurz-Texten, eingeteilt in 10 Kapitel, und einem aktualisierten Nachwort zu.

Auch ihr Ausgangspunkt ist eine „neue Kosmologie“, in der die „Natur kein Opfer mehr“ ist, „das es zu schützen gilt;“ denn „sie besitzt uns,“ (42) wir sind „Lebewesen inmitten anderer Lebewesen in offener Entwicklung mit und gegen uns, die alle an demselben Terraforming teilnehmen.“ (49) Diese neue Sicht, in der Menschen, Natur und Dinge eng miteinander verwoben und klare Grenzziehungen kaum mehr möglich sind, erzwingt angesichts des destabilisierten Erd- und Klimasystems die Suche nach den Bewohnbarkeitsbedingungen für alles Leben! „Heute Materialist zu sein heißt, zusätzlich zur Reproduktion der für die Menschen günstigen materiellen Bedingungen auch die Voraussetzungen zur Bewohnbarkeit der Erde zu berücksichtigen.“ (21) Konkret bedeutet dies aber die Suche nach einer anderen Ökonomie, da das bisherige Wirtschaftssystem durch sein obsessives Beharren auf der Produktion „zu einem Synonym für ‚Zerstörungssystem‘ geworden“ (21) ist. Einer „Ökonomie, die in der Lage ist, sich zurückzuwenden in Richtung des Erhalts der Bewohnbarkeitsbedingungen der terristischen Welt“. (21) Auch hier also Ab-



kehr vom zerstörerischen Wachstumsparadigma des Kapitalismus, stattdessen Ausrichtung an dem Vorbild der Natur und ihren Erzeugungspraktiken, die die für die Wahrung der Lebensbedingungen notwendige Prosperität ermöglichen.

Vorrangige Aufgaben der ökologischen Klasse sind z.B. deshalb nach Latour/Schultz, sich der Frage der Bewohnbarkeit anzunehmen, die Sensibilität für die lebensnotwendigen Bedingungen zu erweitern und für die notwendige gesellschaftliche Transformation zu kämpfen. Dazu gehört u.a. die Herausbildung eines neu-

en „Klassenbewusstseins“, das Schmieden von Allianzen, den Widerstand der Gesellschaft gegen die zunehmende Ökonomisierung auszuweiten, die Quellen der aktuellen Widerstände und Lähmungen zu analysieren „und die Ängste, das kollektive Handeln, die Ideale und den Sinn der Geschichte neu miteinander in Einklang zu bringen“ (24f.) Zentral dabei: Die Welt, in und von der wir leben, ist der Rahmen, in dem zukünftig die von Grund auf neu gestalteten (!) Werte Wohlstand, Emanzipation, Freiheit, ihre mobilisierende Kraft entfalten müssen. Von ihnen erzeugte, kultivierte und popularisierte Leidenschaften sind die Basis, um „das allgemeine Publikum affektiv auf das einzustellen, was nötig ist, um vom obsessiven Festhalten an der Produktion wegzukommen“ (90) und für den Kampf der ökologischen „Krieger“. (91)

Die vorsichtige Suche der beiden Autoren nach einer „ökologischen Klasse“ (vgl. Nachwort 88) umreißt also ein äußerst anspruchsvolles Programm für den Kampf der Ideen um Hegemonie mit dem Ziel eines breiten, mehrheitlichen Engagements für eine solch positiv konnotierte Ökologie, ein ökologisches Denken und Handeln, das die Menschen in ihrem Einsatz (be-)stärkt, ihnen

Werte für ein sinnvolles Engagement und einen Sinn der Geschichte anbietet. Durch die Ausrichtung ihres politischen Projektes an den lebensnotwendigen Bedingungen blicke die ökologische Wahrheit der neuen Klasse weiter, berücksichtige mehr Werte, sei rationaler als die bisherigen „Welt-Anschauungen“ und setze so aktiv den „Prozess der Zivilisation“ (N. Elias) fort. (vgl. 31)

In ihrem Nachwort „Wird Ökologie je gängige Politik?“ reflektieren Latour und Schultz noch einmal ihre Gedanken im Kontext des Ukrainekrieges, durch den der Krieg „um das Klima und der um eine freie europäische Nation“ (89) teilweise verschmelzen mussten, denn: „Ökologische Herausforderungen vertiefen, komplizieren, erweitern und intensivieren eindeutig die klassischen geopolitischen Fragen.“ (91) Ihr abschließender Ausblick bemüht den „uralten Begriff eines guten Gemeinwesens“, gespiegelt in einem Hoffnungsaspekt: „Es wäre so tröstlich, wenn wir nicht mehr zwischen Wirtschaft, sozialer Gerechtigkeit, Verteidigung und Krieg und Sorge um die Natur unterscheiden müssten, da Ökologie und Zivilisation gleichbedeutend sind.“ (92) Aber bis dahin „bleibt die ‚politische Ökologie‘ weiterhin (...) der Name einer Kriegszone“. (93)

Auch wenn das „Klassenkonzept“ durchaus Fragen offen lässt, enthält die „Kampfschrift“ von Latour/Schultz ebenso wie das Interviewbändchen mit M. Göpel und E. von Redecker viele anregende, wegweisende, praktische – an die kapitalistische Wurzel der Krise gehende – Denk- und Handlungsimpulse für alle, die trotz weit verbreiteter politisch-gesellschaftlicher Untätigkeit und Handlungs lähmung noch an eine Zukunft der Menschheit auf diesem Planeten glauben und sich für einen globalökonomischen Wechsel radikal engagieren wollen!

„Warum die Theologie nicht klein und hässlich sein muss“

Politisch-theologische Anfragen an die Zeitenwende und Rückfragen aus unserem messianischen Erbe

Tagung am Freitag, 17. bis Sonntag, 19. November 2023 aus Anlass des 30. Jubiläums des Instituts für Theologie und Politik (ITP) in Frankfurt am Main



Um uns herum macht sich Katastrophen- und Endzeitstimmung breit. Wir erleben Krieg und Klimakrise auf der einen Seite und die Verheißung der Heilung aller Wunden im „Weiter so“ von Aufrüstung, Modernisierung und Effizienzsteigerung auf der anderen Seite. Nachdem über Jahrzehnte das Ende der Geschichte ausgerufen war, sollen wir uns jetzt einer Zeitenwende unterwerfen. Soviel Theologie war lang schon nicht mehr in der Welt.

Gegen solche Verschleierung der Verhältnisse wollen wir unseren Einspruch aus der Perspektive einer politischen Theologie, also einer Befreiungstheologie, auf dieser Tagung setzen. Unseren Einwand gegen diese Verhältnisse verstehen wir als kritischen Einspruch eines Christentums, einer Theologie auf der Höhe der Zeit. Es ist ein Einwand gegen den Zustand der Welt und ihren Nihilismus.

Daher wollen wir anlässlich des 30-jährigen Bestehens des ITP unsere Theologie vorstellen, um uns anfragen zu lassen und unsere Positionen weiterzuentwickeln:

Wir möchten mit euch darüber diskutieren, wie wir heute über Geschichte und messianische Zeitenwende, über Transzendenz und Politik, über die Aporien einer instrumentellen Vernunft, über Feminismus und universale Solidarität aus einer theologischen Perspektive so nachdenken können, dass es uns gelingt, angesichts der Katastrophe an der Sehnsucht nach Befreiung und Erlösung festzuhalten.

Institut für Theologie und Politik
Friedrich-Ebert-Str. 7 | 48153 Münster
Tel.: +49 (0)2 51/52 47 38
Mail: kontakt@itpol.de
Internet: www.itpol.de

Es gibt nur eine Zeitenwende

Neuerscheinung: Broschüre „Es gibt nur eine Zeitenwende. Kleine theologische Anstöße“

Es gibt nur eine Zeitenwende und das ist die Geburt des Messias. Wer das nicht begriffen hat, hat von der Weltgeschichte gar nichts begriffen!“ Dieser Satz von Renate Wind, wenige Wochen vor ihrem Tod am 9. Januar 2023, hat uns inspiriert, dem gegenwärtigen Diskurs zur Zeitenwende eine theologische Kritik entgegenzustellen. In der kleinen Broschüre im DIN-A6-Format

kontrastieren wir die von den Regierenden vertretene Vorstellung von Zeitenwende mit Zitate, die eine emanzipatorische und politisch-theologische Perspektive eröffnen. So wollen wir eine Selbstvergewisserung und eine klarere Sicht schaffen auf die herrschenden Verhältnisse und ihre vermeintlichen Sachzwänge und imperialen Logiken.

Die Broschüre kann bei uns gerne unter kontakt@itpol.de bestellt werden: 1 Ex. = 0,50 €, 25 Ex. = 10,00 €, 50 Ex. = 15,00 €, zuzüglich Versandkosten.



Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt

Von Tobias Foß

Manfred Böhm/Ottmar Fuchs: *Würde statt Verwertung in der Arbeitswelt*, Würzburg 2022, 200 S.

Die Verfasser Manfred Böhm und Ottmar Fuchs gehen mit diesem Buch auf eine Suchbewegung nach Erfahrungen, „die als Gabe erlebt werden“ (10) inmitten einer neoliberal-eskalierenden Arbeitswelt. Es handelt sich um positive Gegenerfahrungen, die zeigen, „dass die oft einseitig wahrgenommene Realität der Arbeitswelt nicht uniform schwarz ist, sondern fragmentarisch und subversiv durchsetzt von Erfahrungen der Menschlichkeit.“ (11) Eine bessere Welt kommt zum Vorschein, die Impulse setzt, den gegenwärtigen Rahmen zu überwinden.

Zunächst beschreiben die Verf. die



Kategorie der Gabe näher (Kap. 1). Sie umfasst Räume (Heterotopien), die sich totalitären Regimen (etwa dem Neoliberalismus) widersetzen, Zusammenhalt antizipieren, das Gegebene transformieren und Solidaritätserfahrungen mit Ritualen kombinieren („konvivale Räume“, 30). Die Verf. sprechen verstärkt von „Kleinutopien“ (38) und fragilen Fortschritten (38–43).

Daran anschließend formulieren die Verf. Hoffnungsversuche (Kap. 2), d. h. beispielhafte Transformationsansätze, die insbesondere die vorherrschende Eigentumslogik überwinden (Thomas Piketty) und für ein Arbeitsverständnis, das befreiend ist, plädieren (Dorothee Sölle). Hierbei gilt die theologische Grundannahme, dass der biblische Gott, dem Land und Eigentum gehören (Lev 25,23) einseitige Machtanhäufungen und Ausbeutungsprozesse verbietet.

Die Verf. vertiefen ihre theopolitischen Überlegungen (Kap. 3) dahingehend, dass innerhalb der Bibel eine gerechte Wirtschaftsordnung beschrieben werde, die mit dem Wesen Gottes unmittelbar zusammenhängt. Sie kommen zum Ergebnis: „Gottesfurcht und Sklavenfreilassung bedingen und erschließen sich gegenseitig.“ (82f.) Gott entsprechend heilig zu handeln, bedeute seine Liebe und Gabe allen Menschen weiterfließen zu lassen. Darin werde gewährleistet, dass die Menschenwürde unantastbar ist (87). Im Gegensatz dazu stehe die Arbeitswelt gegenwärtig „unter Druck, und zwar in vierfacher Hinsicht: beim Thema der Sicherheit des Arbeitsverhältnisses, der Entlohnung, der Arbeitsbedingungen und der gesellschaftlichen Wertschätzung“ (112; Kap. 4). Der Druck führe in Überbeanspruchung. Es brauche gerade hier einen Einsatz für das Reich Gottes („praktische Solidarität, Einsatz für Gerechtigkeit, kämpferische Furchtlosigkeit vor der Obrigkeit“ (131)). Die beschriebene Last in der Arbeitswelt sei Ausdruck neoliberaler Eskalationen (Kap. 5), die sich als alternativlos präsentieren („TINA-Prinzip = There is no alternative! 134) und sich als „neue Heilslehre“ (138–142) tief in die Vorstellungen der Menschen manifestieren wollen. Gegengesänge sind laut Verf. wichtig, die konkret erläutert werden (Kap. 5 u 6): Sabbat als Erinnerung einer anderen Welt, Gewerkschaften, Betriebsräte, Wachhalten der Sehnsucht nach der Utopie, klare Positionierungen, Eingeständnis von Fehlern, Vertrauen, Zusammenhalt, Furchtlosigkeit, Umgang mit drohender Kündigung usw. – die Verfasser machen ihre positiven Gnaden-Erfahrungen in der Arbeitswelt transparent. Sie fungieren als exemplarische Orientierungen für den Einsatz eines gerechten Zusammenlebens in einer neoliberal beherrschten Arbeitswelt.

Abgeschlossen wird das Buch mit ironisch-humorvollen Gedichten, die laut Verf. eine Möglichkeit sind, gegenwärtige Herausfor-

derungen zu verarbeiten und Erlebtes besser zu begreifen (Kap. 7). Insgesamt bleibt festzuhalten, dass die Verf. ein gelungenes Buch geschrieben haben, das klar den Zusammenhang von christlicher Nachfolge, Neoliberalismuskritik und Gnadenerfahrungen darstellt. Gerade in Anbetracht der gegenwärtigen Krisen, darf sich Hoffnung nicht in Resignation verlieren, sondern mit den Worten von Marie Veit: „Es muss auch vor allem weitererzählt werden, was gelungen ist, eine Erzählkultur ‚von unten‘, von denen, die an der Zukunft arbeiten, muss entstehen“¹. Das Buch von Manfred Böhm und Ottmar Fuchs leistet hierfür einen wichtigen Beitrag.

Diese Rezension ist bereits in *micha.links* (1/2023) erschienen.

¹ Gottfried Orth: Gottes und der Menschen Genossin. Marie Veit: Texte 1972–2000, Münster 2021, 443.

„Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“

Von Tobias Foß

Urs Eigenmann. „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde“. *Die andere Vision vom Leben*, Luzern ²2022, 324 S.

Der katholische Theologe Urs Eigenmann stellt in seinem Buch dar, woran sich christliches Handeln im gegenwärtigen Zeitalter der Krisen orientieren sollte – anders ausgedrückt: Er be gibt sich auf die Suche nach „Schlüsselbegriffen, die es erlauben, das Ganze des Glaubens wie in einem Brennpunkt zu verdichten. Für den christlichen Glauben, der sich konsequent an Jesus von Nazareth und dessen Botschaft und Praxis orientiert, ist Reich Gottes ohne Zweifel der fundamentale Schlüsselbegriff.“ (25) Dem Reich Gottes gehe es um „eine transformierende Reproduktion der Verhältnisse“ (12) – im Gegensatz dazu stehen götzenähnliche Slogans wie „suchet zuerst das Kapital und seine Vermehrung“ oder „suchet zuerst die Kirche und ihre hierarchisch-klerikale Ordnung und deren Weiterbestand“. (30) Eigenmann erläutert zunächst die zentrale Stellung des Reich-Gottes-Gedankens und dessen Verdrängung in Kirche und Theologie (Kap I). Die einseitige Ausrichtung der



Rechtfertigungsbegrifflichkeit im lutherischen Protestantismus wird etwa negativ bewertet (43). Mit der Rechtfertigungszentrierung gehe eine Individualisierung und Vergeistigung der zentralen Botschaft Jesu einher. Eigenmann plädiert hingegen die Texte der Bibel immer auch in ihrer gesellschaftlichen Kontextualität ernst zu nehmen (Kap II). Jesu Tischgesellschaft stelle „in allen Gesellschaften einen sozialen Alptraum dar“ (88) – die Armen, Ausgestoßenen und Verachteten kommen in die Mitte des Reiches Gottes. Es gehe „um eine solidarische Lebensweise, die nicht Selbstzweck ist, sondern im Dienst des Aufbaus einer miteinander teilenden und einander heilenden Gemeinschaft steht“ (95). Dies wird anhand verschiedener Praktiken und Reden des Leben Jesu untermauert (z. B. egalitäre Tischgemeinschaft, gleichberechtigter Umgang mit Frauen, Heilungen, Überwindung familiärer patriarchaler Zwänge, Gleichnisse Jesu als symbolische Keimzellen des neuen Reiches, Dämonenaustreibungen, die auch die politisch-strukturelle Dimension auf den Kopf stellen usw.). „Von daher ist das Reich Gottes keine individualistische, sondern eine gemeinschaftliche Angelegenheit“ (121), was mit Um- und Abkehr der herrschenden Verhältnisse einhergehe und dem „eine Ökonomie der Gerechtigkeit im Dienst des Lebens“ (150) entspreche.

Eigenmann zeigt die komplexe Struktur des Reiches Gottes auf (Kap III). Es gehe um eine Gabe Gottes als verpflichtende Aufgabe, die in Jesus gegenwärtig, aber noch nicht vollendet und in der Welt sowie parteilich für die Welt, aber nicht von ihr ist. Alle Bereiche – sowohl der persönlich-existentielle als auch der politisch-strukturelle Zusammenhang – sei davon betroffen. Jesus selbst stelle das Reich Gottes symbolisch dar und bezeuge es in seiner Praxis. Summa summarum sei dieses Reich der „himmlische Kern des Irdischen“ (178): „Dieser himmlische Kern ist dasjenige, das uns dazu bringt, die irdischen Verhältnisse im Sinne der Gerechtigkeit des Reiches Gottes zu gestalten.“ (181) Es gehe um Gott als ein inneres Woher und die Welt als ein äußeres Wohin. Gottes Transzendenz beziehe sich demnach auf seine „geschichtlich wirksame Gegenwart in einem Reich der Gerechtigkeit, das ein Reich des Lebens und der Gnade jenseits der Leben beschädigenden und Tod bringenden Totalität sündiger Strukturen ist.“ (206, Kap IV).

Gottes Reich wirke sich auf Gesellschaftsformationen aus (Kap V), indem von Christ*innen das gegenwärtige Zusammenleben einer Verträglichkeitsprüfung unterzogen werde und so positive Tendenzen, aber auch Antireiche (wie der Neoliberalismus) in Erscheinung treten können. Jesu proklamiere „ein solidarisch-egalitär-offenes Zusammenleben“ (237), was alle Gesellschaftsprinzipien in ihrer totali-

tären Geltung relativiere (eschatologischer Vorbehalt) und gleichzeitig als permanenter Antreiber für den Einsatz gerechtere Gesellschaftsstrukturen fungiere. Für die Kirche stellt der Verf. fest: „Das Reich Gottes müsste verbindlicher Maßstab für die Praxis der Kirche sein; denn die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, und das Ziel der Kirche ist nicht wieder die Kirche selbst.“ (243, Kap VI) Eine solche Ausrichtung umfasse eine Götzenkritik an den gegenwärtigen neoliberalen Eskalationsspiralen und eine mystische Spiritualität, die sich am Reich Gottes orientiert (Kap VII).

Insgesamt hat Urs Eigenmann ein hoch fundiertes Buch verfasst, das kirchliches Handeln in der gegenwärtigen Zeit der gesellschaftlichen Kipp-Punkte und des Relevanzverlustes von Kirche eine theologisch-fundierte Orientierung zu geben vermag.

Diese Rezension erscheint ebenso im Deutschen Pfarrerinnen- und Pfarrerblatt (09/2023).

Soziale Kippunkte, bedrohte Existenzen, wachsende Armut

Von Tobias Foß

Axel Troost; Rudolf Hickel; Norbert Reuter (Hrsg.): *Soziale Kippunkte, bedrohte Existenzen, wachsende Armut. Alternativen zu Geldentwertung und Kaufkraftverlusten Hamburg 2023* (160 S., br., 14,80 €)

Der vorliegende Sammelband zeigt, wie dramatisch sich Ungleichheit und Armut in Deutschland aufgrund der Inflation entwickeln und dass folgerichtig multiple staatsregulierende Maßnahmen nötig sind. Hierbei wollen die Herausgeber „die Ursachen und die Herausforderungen durch die ‚sozialen Kippunkte‘ aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten und vielfältige politische Maßnahmen einfordern“ (9).

Axel Troost (im Januar verstorben) betont im Eröffnungsaufsatz, dass das beste „Anti-Inflationsprogramm das Ende des Krieges“ sei (16). Globale Handelsketten seien gestört und zentrale Rohstoffe



haben sich aufgrund des Krieges massiv verteuert. Troost votiert für Maßnahmen, die sozial gerecht seien, wie etwa Grundkontingente für Strom und Gas (abhängig von Personenzahl und Wohnungsgröße), die Übergewinnsteuer oder die Aussetzung der Schuldenbremse.

Rudolf Hickel bespricht in seinem Beitrag kritisch die aktuelle Finanzpolitik der Europäischen Zentralbank. Diese erhoffe durch Zinserhöhung eine Verknappung der binnenwirtschaftlichen Nachfrage, sodass die Inflation sinke. Das gehe aber bisher nicht auf. Auch bleibe es völlig unklar, „[w]ie durch die fortgesetzte Zinswende die Kaufverluste gestoppt werden können“. Eine Wende in der Geldpolitik sei nötig (34f), die auf den sozialen Ausgleich setze.

Mechthild Schrooten lenkt den Blick stärker auf das Thema Armut. Sie stellt in ihrem Aufsatz fest: „Das aktuelle Krisengefüge hat das Potenzial, Armut in Deutschland, aber auch international weiter zu verschärfen.“ (39) Anders ausgedrückt: „In der aktuellen Debatte um die sozial-ökologische Zukunftsgestaltung drohen die Armen dieser Welt einen weiteren Verteilungskampf zu verlieren.“ (44). Daher müsse die soziale Dimension der im Begriff stehenden gesellschaftlichen Transformation viel stärker in den Mittelpunkt rücken und Beachtung finden.

Dieser Eindruck bestätigt sich auch im Aufsatz von Joachim Bischoff und Bernhard Müller. Sowohl weltweit als auch in Deutschland sei die Ungleichheit explodiert (53–57), was mit statistischen Zahlen vielfach untermauert wird. „Die bundesdeutsche Gesellschaft ist durch eine massive Ungleichheit geprägt. [...] Die Einkommen sind heute ungleicher verteilt als vor zwei bis drei Jahrzehnten, die Vermögen stärker konzentriert als in fast allen anderen Euro-Ländern.“ (62) Die Verf. votieren für Maßnahmen im nationalstaatlichen Rahmen: „eine stärkere und effektivere Besteuerung von Großunternehmen und Vermögenden, eine deutliche Erhöhung des Mindestlohns sowie die Stärkung von Tarifsystemen und höhere Investitionen in allen Segmenten der öffentlichen Infrastruktur.“ (56)

Eva Völpel hat in ihrem Aufsatz solche Maßnahmen im Blick. Sie analysiert einseitige Verluste und Gewinne in der Gesellschaft und macht deutlich, „dass die 95 weltweit größten Lebensmittel- und Energieunternehmen ihre Gewinne im Jahr 2022 um das Zweieinhalbfache im Vergleich im Durchschnitt der Jahre 2018–2021 gesteigert haben.“ (68) Die Spaltung in Deutschland wachse, die Entlastungspakete der Bundesregierung gehen auf diese Tendenzen aber nicht ein – im Gegenteil: „Durch die Verschiebungen im Einkommensteuertarif durch das ‚Inflationsausgleichsgesetz‘ erhält ei-

ne Familie mit geringem Verdienst (rund 46.000 Euro brutto/Jahr) und zwei Kindern eine Steuerersparnis von 340 Euro, Hoch- und Spitzenverdiener (mit rund 158.000 Euro bzw. 405.000 Euro brutto) mit zwei Kindern aber eine Ersparnis von 1.206 bzw. 1.540 Euro.“ Dies mache deutlich: Eine neue Austeritätspolitik – gezielte Maßnahmen von Besteuerungen – seien nötig.

Die Tarifpolitik der Gewerkschaften in Anbetracht der Inflation beleuchtet Norbert Reuter. Die Inflation sei in den letzten beiden Jahren viel höher als die Tarifierhöhung ausgefallen. „Damit trägt die ‚Lohnlücke‘ aus den beiden Jahren 2021 und 2022 zusammen 6,9%, was bereits einen hohen verteilungspolitischen Nachholbedarf für die folgenden Jahre bedeutet.“ (82) Mit Blick auf die Jahre 2023/2024 gehe es letztendlich um eine Lohnerhöhung von 17%! Umso schlimmer sei es, „dass nur für rund die Hälfte der Beschäftigten noch ein Tarifvertrag gilt.“ (90) Es bleibe viel zu tun für die Gewerkschaften, gute Tarifabschlüsse zu erkämpfen.

Joachim Rock betrachtet in seinem Beitrag die Gefahr, dass „die Inflation zu einem Treiber der weiteren Ökonomisierung und Kommerzialisierung von öffentlichen und privat-gemeinnützigen Einrichtungen“ werde (93). Etwa die Tafel stehe aufgrund der hohen Energiekosten vor der Pleite. Im Pflegebereich verdrängen profitorientierte Anbieter gemeinwohlnützige Einrichtungen. Im ersten Quartal 2023 sei daher bereits von 200 Insolvenzen die Rede. Zum Beispiel die Diakonie Deutschland könne ihre Leistungen nicht mehr aufrechterhalten. Joachim Rock plädiert daher für eine Verpflichtung der Gemeinnützigkeit im Pflegebereich sowie die „Etablierung eines Vorrangs für gemeinnützige Anbieter“ in der gesamten Wohlfahrtspflege (99).

In Hinblick auf das Existenzminimum (Bürgergeld) stellt Andreas Aust eine massive Schieflage fest. „Die Grundsicherung überwindet mit dem aktuellen Leistungsniveau keine Armut, sondern manifestiert sie. [...] Der Großteil der Grundsicherungsbeziehenden – diejenigen ohne Erwerbseinkommen oder Renten – musste allein im Jahr 2022 [...] ein Nettodefizit in Höhe von 475 Euro verkraften.“ (115) Angesichts der Inflation müsse eine Änderung der Regelbedarfsermittlung erfolgen. Es müsse neu berechnet werden, was ein Mensch zum Leben braucht. Dementsprechend komme der Paritätische Wohlfahrtverband auf 725 Euro (plus Strom und Wärme). In der jetzigen Form kann laut Aust eine existenzielle Grundsicherung nicht gewährleistet werden.

Christoph Butterwegge – der in der CuS schon öfters publiziert hat – untersucht in seinem Beitrag, ob das Bürgergeld Hartz IV tatsächlich abgeschafft bzw. zumindest abgemildert hat. Die Verbesse-

rungen seien überschaubar. Kritisch stellt er fest: „Die sozialpolitische Paradoxie der Bürgergeld-Reform besteht darin, dass jene Menschen, denen es im Langzeit- oder Dauerbezug materiell, gesundheitlich und psychisch am schlechtesten geht, am wenigsten Hilfe erhalten, während Menschen, die nur kurz im Leistungsbezug bleiben, weil sie gut qualifiziert sind oder Maßnahmen der beruflichen Weiterbildung mit Erfolg absolvieren, durch die Neuregelungen noch stärker privilegiert werden.“ (124) Auch in Hinblick auf die geplante Kindergrundsicherung könne von einer Vereinfachung und tatsächlichen materiellen Hilfestellung nicht die Rede sein. „Nötig ist eine gezielte Bekämpfung der (Kinder-)Armut, d.h. eine bedarfsgerechte Konzentration staatlicher Ressourcen auf (junge) Menschen, die Unterstützung benötigen, um in Würde leben zu können.“ (137)

Marius Brey arbeitet in seinem Artikel den Zusammenhang zwischen Inflation, Armut und Rechtsradikalisierung heraus. „Seit vielen Jahren wissen wir, dass Arme seltener wählen gehen und sich seltener politisch engagieren. [...] Die Unzufriedenheit mit der eigenen Situation begünstigt dabei die Unzufriedenheit mit dem politischen System.“ (144) Das alles spiele der AFD in die Hände – im Osten im besonderen Maße. Daher komme es auf eine Gleichzeitigkeit an „von einerseits konkreten Maßnahmen zur Unterstützung derjenigen, die besonders von den Preissteigerungen betroffen sind, und andererseits strukturellen Maßnahmen, welche die Ursachen der Entwicklung in Angriff nehmen.“ (153)

Als Resümee ist festzuhalten, dass der Sammelband absolut lesenswert ist und einen multiperspektivischen Blick auf die Thematik der sozialen Kippunkte in unserer Gesellschaft bietet. Er beinhaltet einen umfassenden Überblick an wichtigen politischen Impulsen in Anbetracht der sozialen Schieflagen in Deutschland. Für diese konstruktiven transformierenden Anstöße gilt es sich – gerade als Christ*innen – solidarisch einzusetzen.

Dorothy Day (1897–1980)

Von Tobias Foß

Monika Bauer, Dorothy Day (1897–1980). Journalistin – Sozialaktivistin – Mystikerin, Zürich 2022 (177 S., br, 26,90 €)

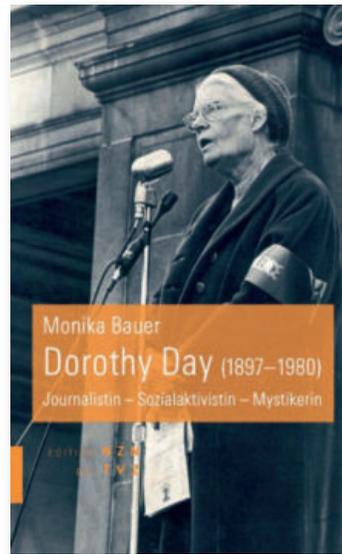
Monika Bauer möchte mit dieser Biografie „den Eckdaten im Leben von Dorothy Day nachgehen.“ (8) Sie geht chronologisch vor. Es handelt sich um eine biografisch-orientierte

tierte kursorische Zusammenstellung, die – anders als die Dissertation der Verf. – einen erzählenden Stil mit anekdotenartigen Stellen innehat. Insbesondere werden hierbei drei verflochtene Aspekte dargestellt: Days linkspolitische Ausrichtung, ihr bewegtes Leben (beruflich, sozial, ökonomisch) und ihre tiefe Verbindung mit dem katholisch geprägten christlichen Glauben.

Laut Verf. habe sich Day mit sozialkritischer Literatur bereits in der Highschool-Zeit auseinandergesetzt (etwa Pjotr Kropotkin). Hier habe sie auch die Armenviertel in Chicago kennengelernt. Beide Aspekte seien wichtige Impulse für ihr späteres Engagement gewesen. Als sie in New York bei der sozialistischen Tageszeitung *The Call* anfang zu arbeiten, musste sie das Haus ihres Vaters verlassen und in armen Verhältnissen leben.

Die Verf. betont die nun beginnende hohe Dynamik in Days Leben: Day arbeitete bei unterschiedlichen linken Zeitschriften, wurde von Polizisten zusammengeschlagen, war wegen einer Demonstration für Frauenwahlrecht im Gefängnis und hatte verschiedene Liebesbeziehungen, die jedoch immer wieder zerbrachen. Sie trieb aus Beziehungsdruck ein Kind ab, hatte zwei Selbstmordversuche, lebte in Frauengemeinschaften, brach eine Ausbildung zur Pflegerin ab und arbeitete als Verkäuferin.

Die Verf. macht neben diesen dynamischen Lebensphasen an vielen Stellen deutlich, dass der katholische Glaube für Day eine zentrale Rolle gespielt hat. Mit der Geburt der Tochter (Tamar) werde die Wichtigkeit der katholischen Tradition für Day ganz offensichtlich. Trotz Widerstandes ihres Partners bestand sie auf Taufe und katholische Erziehung ihrer Tochter. Letztlich wurde Day aufgrund dieses Disputes alleinerziehend. Was in dieser Phase der katholische Bezugspunkt für Day ausgemacht hat, bleibt allerdings von der Verf. nur angedeutet. Es lässt sich festhalten, dass für Day Gottesverbundenheit und Einsatz für eine bessere Welt zusammengehören müssen, sie allerdings oft daran verzweifle, wie eine solche Konstellation aussehen kann. Mit ihrer Tätigkeit bei der katholischen Zeitschrift *Commonweal* traf Day auf Peter Maurin. Die Verf.



beschreibt diese Begegnung als Zäsur: „Sein Programm ermöglicht Dorothy ihre kommunistische Vergangenheit mit einem radikal geliebten Christentum zu versöhnen.“ (37) Maurin votiere für eine Lebensform, die in kleinräumigen Kommunitäten von Landwirtschaft und Handwerk geprägt sind und in denen intellektueller Austausch stattfand. Diese Ideen wollte er publizieren. Sie waren für Days weitere Arbeit maßgebend. Sie gründete mit Maurin eine auf spendenbasierte Zeitschrift: *Catholic Worker*. Als Gründerin spielte für Day auch hier der Zusammenhang eines linken Engagements für Gerechtigkeit mit religiöser Verwurzelung eine zentrale Rolle. Die Verf. zeigt deutlich, wie diese Verflechtung ebenso bei dem von ihr gegründeten Haus der Gastfreundschaft eine Rolle gespielt hat. In diesem Haus hatte die Zeitschrift ihren Redaktionssitz, Obdachlose wurden aufgenommen und religiöse Abendgebete sowie politische Veranstaltungen fanden statt. Die Verf. stellt dar, dass Day bzgl. Ritualen und katholischen Hierarchien konservativ eingestellt war und etwa den Papst als spirituellen Führer akzeptierte. Gleichzeitig war sie Mystikerin, verstand Kirche als Heilsgemeinschaft aller Menschen, die ein Recht auf ein gerechtes Leben haben. Eine Entgrenzung von Kirche und Nächstenliebe lässt sich in den Beschreibungen der Verf. über Day feststellen (Kap 11). Mit der Zeitschrift *Catholic Worker* ereignet sich eine Laienbewegung, neue Häuser der Gastfreundschaft, Farmen („landwirtschaftliche Universitäten“) und ein Weiterbildungszentrum wurden gegründet. Die Verf. zeigt mit diesen Entwicklungen die basale Vorstellung von Day auf, dass der einzelne Mensch in einer heilsamen Gemeinschaft die Welt von innen verändern sollte.

Die vorliegende Biografie arbeitet deutlich heraus, dass mit einer solchen Perspektive Day viele gesellschaftliche Normen durchbrochen hat. Sie und die Laienbewegung erfuhren von Kirche und Staat Kritik, besonders als sie streikende Seeleute mit Essen unterstützten oder Day den Kriegseintritt der USA kritisierte. Die Verf. markiert Days radikale Haltung, den Kriegsdienst zu verweigern und Gefängnisstrafen auf sich zunehmen, was eine Spaltung der Bewegung mit sich brachte. Die verkauften Exemplare der *Catholic Worker* brachen daraufhin ein. Die Bewegung rund um Day wuchs laut Verf. nach dem Zweiten Weltkrieg wieder an. Wichtige Aspekte dafür seien: Anhaltender Einsatz gegen Armut in der Zeitschrift und in den Häusern der Gastfreundschaft (einhergehend mit Kritik an massiver ökonomischer Ungleichheit), Widerstand gegen atomare Aufrüstung, Boykott gegen angeordnete Zivilschutzübungen, Aufruf zu Steuerverweigerungen wegen der Militärausgaben, Solidarisierung mit „people of color“, Organisation von Sitzstreiks,

Kriegsdienstverweigerung und Vernichten der Einzugsbefehle in Hinblick auf den Vietnamkrieg (vgl. Kap 15 und 16). Die Verf. macht gleichzeitig deutlich, dass Days Reputation innerhalb der katholischen Kirche wuchs. Sie reiste weltweit, wurde zu Vorträgen eingeladen, traf Mutter Theresa in Indien und wurde etwa von amerikanischen Bischöfen zu einer Stellungnahme bzgl. der Revision des Kirchenrechts angefragt. Die Verf. resümiert, dass Day für viele katholische AmerikanerInnen die erste Person war, „die die politische und mystische Dimension der Kirche vereinte.“ (165) Das Buch endet in einem würdigenden bis hagiografischen Ausblick der Person Dorothy Days.

Aufgrund der Kürze bleiben viele Zusammenhänge in der hier vorliegenden Darstellung nur angedeutet. Das Buch beinhaltet keine tiefgreifende Systematisierung von Days Weltanschauung. Vielmehr handelt es sich um eine Biografie, die für Lesende eine gelungene Erstbegegnung mit Dorothy Day schafft und in ihr tief bewegtes Leben hineinführt – eine bleibende Inspiration für radikale christliche Nachfolge.

Evangelische Gefängnisseelsorge in der SBZ und in den frühen Jahren der DDR (1945 bis 1959)

Von Christian Buchholz

Stefanie Siedek-Strunk, Evangelische Gefängnisseelsorge in der SBZ und in den frühen Jahren der DDR (1945 bis 1959), Göttingen 2022, ISBN 978-3-525-56052-5, 95 €.

In der Reihe „Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte“ (hrsg. von der Ev. Arbeitsgemeinschaft für Kirchl. Zeitgeschichte von Siegfried Hermle u. Harry Oelke) legt Stefanie Siedek-Strunk ihre 2018/2019 an der Philosophischen (!) Fakultät in Siegen abgeschlossene Dissertation zur Geschichte der Gefängnisseelsorge in der beginnenden DDR vor. Die umfangreiche Arbeit ist nicht nur kirchen- und gesellschaftspolitisch interessant, weil sie



oberflächliche und vorschnelle Beurteilungen der DDR-Realität korrigiert, sondern weil sie ausführlich und kenntnisreich darstellt, wie die Gefängnisseelsorge in der jeweiligen Praxis nuancenreich und manchmal auch sehr individuell (pragmatisch?) gehandhabt und vor allem auch bürokratisch geregelt wurde.

Im ausführlichen Personenregister, das die fundierte Arbeit ergänzt, findet sich das kirchliche Netzwerk in der frühen DDR (Max Fechner, Otto Dibelius, Heinrich Grüber, Willi Barth, Johannes Bolte, Kurt Scharf, Friedrich-Wilhelm Krummacher, Magdalena Kupfer, Hans-Joachim Mund, Hugo Hahn (falsch: in der Schlußphase der NS-Zeit „Asyl“ vor Stuttgart-Zuffenhausen in Stuttgart-Hedelfingen, S.386) u.v.m. sowie knappe Biografien einiger prominenter Häftlinge jener Zeit (z.B. Walter Kempowski).

Der besondere gesellschaftsdiakonische bzw. seelsorgerliche kirchliche Anspruch wird von Siedek-Strunk als Brennglas der sich wandelnden Beziehungen zwischen politischen Organen und der evangelischen Kirche interpretiert. So schildert sie den relativen Spielraum zu Beginn der SBZ, den die sowjetischen Besatzungsbehörden gewähren – etwa auch die versuchte Einbindung der immer noch aktiven Religiösen Sozialisten in die Gestaltwerdung von Kirche und Staat! Die Lebens- und Berufsgeschichten von Karl Kleinschmidt (1921–1978) und Erich Kürschner (1889–1966) sind ein Beispiel dafür.

Erstaunliches und bislang unbekanntes Material bringt Siedek-Strunk zutage – so die bereits 1946 erlassene „Dienstanweisung für die evangelischen Geistlichen ... in der Sowjetischen Besatzungszone“, in der unter dem bedeutsamen Stichwort „Die Notwendigkeit des Geistlichen“ ausgeführt wird, dass „die Mitwirkung des Geistlichen (bei der Erziehung des Gefangenen) ... neben der des Lehrers und des Fürsorgers von entscheidender Bedeutung“ ist und die „Freiheit seiner Stellung im Rahmen der Anstalt“ (durch den Staat!) beschrieben wird (421) – und die bislang unbeachtete Tatsache, dass es zeitweise hauptamtliche von den staatlichen Behörden angestellte Seelsorgerinnen gab!

Mit Akribie schildert Siedek-Strunk dann die allmählich beginnende restriktive und meist aggressive Kirchenpolitik der frühen DDR, deren Klärung erschwert wird durch die komplizierten Beziehungen zwischen den Landeskirchen und der überregionalen Berliner Kirchenkanzlei, die dem Staat gegenüber wohlwollender war. Nun wurde zunehmend die konfessionelle Seelsorge abgewertet – wenn nicht sogar unmöglich gemacht.

Die Arbeit ist ein großer, unerwarteter Gewinn für die neuere Kirchengeschichte.

AUTOR*INNEN-NACHWEIS

Herbert Böttcher

Theologe, ehemaliger Pastoralreferent, engagiert im Ökumenischen Netz Rhein Mosel Saar und bei exit! Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften
herbert-boettcher@gmx.de

Christian Buchholz

Schuldekan i.R., Vorsitzender der Blumhardt Sozietät
chribuchholz@web.de

Dr. Tobias Foß

Schulseelsorger, Redakteur bei micha.links und Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin, Kolumnist bei „Die Eule“
tobias.foss@posteo.de

Gerhard Emil Fuchs-Kittowski

Vorstandsmitglied ILRS und BRSD; Vorsitzender des Deutschen Friedensrat e.V.
fuchski@hotmail.com

Prof. Dr. Hans-Martin Gutmann

Pastor, emeritierter Theologieprofessor, Schriftsteller, Jazzmusiker
hans-martin.gutmann@uni-hamburg.de

Johannes Michael Helsper

Theologe, ehemaliger Lehrer (BBS), Redaktionsmitglied CuS
jm.helsper@online

Gabriel Herr

Wirtschaftsjurist, Aktivist bei Students for Future Kassel
gabriel.herr@gmx.net

Dr. Julia Lis und Benedikt Kern

Theolog*innen, Mitarbeiter*innen am Institut für Theologie und Politik (Münster); aktiv bei „Die Kirche(n) im Dorf lassen“ im Rheinischen Braunkohlerevier
kern@itpol.de; lis@itpol.de

Charlotte Jacobs

Evangelische Theologin, Doktorandin der Systematischen Theologie und Ethik, Jena
charlottejacobs@outlook.de

Cornelia Kenke

Pfarrerin i.R., Düren
Klaus Kenke
Pfarrer i.R., Düren
kla.cor@t-online.de

Hinrich Kley-Olsen

Referent für Erwachsenenbildung, Leiter einer Begegnungsstätte, Betreiber der Internetseite www.dorothee-soelle.de
mail@dorothee-soelle.de

Friedrich Kramer

Landesbischof der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland und Friedensbeauftragter der EKD
landesbischof@ekmd.de

Johann Rießner

Jurist, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
johann.riessner@posteo.de

Prof. Dr. Franz Segbers

em. Professor für Sozialethik, 1. Vorsitzender des ökumen. Netzwerks Kairos Europa, Redakteur bei micha.links
mail@franz-segbers.de

Christiana Steiner

Doktorandin der Kirchlichen Zeitgeschichte an der MLU Halle-Wittenberg, ab September Vikarin der EKM
christiana.steiner@posteo.de

Bernhard Trautvetter

Friedensaktivist, Sprecher des Essener Friedensforums, Mitglied im Bundesausschuss Friedensratschlag, Publizist für die Nachdenkseiten, Telepolis, Ossietzky und andere alternative Medien, kreative Webseite: <https://essenart.de>
btrau@t-online.de

BILDER- UND FOTOS-NACHWEIS

S. 3, 40, 45, 60, 96, 100, 112 © Jürgen Gorenflo
S. 6 © Benedikt Kern
S. 10, 12, 89, 92, 93 (Bearbeitung Andreas Herr)
© Tobias Foß
S. 19 © Alexander Tiedemann
S. 28 © Gert Gampe
S. 31, 34, 37, 48, 64, 77, 91, 98, 113, 116, 119, 120
© Andreas Herr
S. 53, 55 © Gerhard Fuchs-Kittowski
S. 79 © Almut Ilsen, Ruth Leiserowitz
S. 108, 109, 154 © Charlotte Jacobs
S. 107 © https://commons.wikimedia.org/wiki/user:Stefan_Bellini

ABONNEMENTS:

BRSD e.V.
Effnerstraße 26
85049 Ingolstadt
Tel.: 08 41/9 00 42 65
E-Mail: info@brsd.de

BEZUGSPREIS (INKL. VERSAND):

Inland 10,- €/Jahr
Ausland 15,- €/Jahr
Bankverbindung:
BRSD e.V. · KD-Bank
IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10
BIC GENODED1DKD
Kündigungen werden ausschließlich zum Jahresende
wirksam

Mitarbeit: CuS versucht eine Mischung aus aktuellen politischen Ereignissen, theologischer und politischer Diskussion, Aktualisierung religiös-sozialistischer Theologie und Politik, Aufarbeitung religiös-sozialistischer Geschichte und von Beiträgen, die sich um die Entwicklung einer Befreiungstheologie und einer entsprechenden Praxis in und für Europa bemühen. Wir freuen uns über unverlangt eingesandte Manuskripte, auch mit Bildern. (Allerdings können wir dafür nicht haften.) Texte entsprechen nicht immer der Meinung der Redaktion oder des Vorstands des BRSD. Gleiches gilt für Leser:innenbriefe.

Wir bitten, uns Texte folgendermaßen zuzusenden:

- Texte in einem der PC-/Mac-üblichen Formate (RTF, TXT oder DOC), per E-Mail.
- Bilder bitte digital als JPG-, TIFF-, EPS- oder PDF-Format mit mindestens 300 dpi Auflösung

Adresse: redaktion@brsd.de oder BRSD, Effnerstr. 26, 85049 Ingolstadt.

Sprache: Wir wünschen uns eine gendergerechte Sprache.

Endredaktion: Über einen Abdruck entscheiden die Mitarbeiter:Innen der Redaktion. Ein Anspruch auf Veröffentlichung besteht nicht.

