Jahresausgabe 2024
77. Jahrgang
Einzelverkauf 15,– €

CuS

Christ und Sozialist | Christin und Sozialistin

Demokratie in Gefahr

Klimakatastrophe

Clara Ragaz

Helmut Gollwitzer

Basistexte zum Religiösen Sozialismus

www.brsd.de

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. habil. Wilhelm Schwendemann
Gerhard Emil Fuchs-Kittowski
Jürgen Gorenflo
Johannes Michael Helsper
Charlotte Jacobs
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 Ingolstadt, info@brsd.de, Preis Einzelheft: € 15,– + Versandkosten
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

Druck:
Druckerei Hermann, Ingolstadt, druckerei-ingolstadt.com

ISSN 0945-828-X

CuS CHRIST UND SOZIALIST CHRISTIN UND SOZIALISTIN

INHALTSVERZEICHNIS

DEMOKRATIE IN GEFAHR

Benedikt Kern und Julia Lis (ITP)
Anmerkungen zum Aufstieg der Rechten 4

Wilhelm Schwendemann
Auf dem rechten Auge blind 10

Herbert Böttcher
Antisemitismus und gesellschaftlicher Wahn 16

Martin Krauß
Der Anti-AfD-Song 26

Christiana Steiner
Biblisch-theologische Gedanken zur Seenotrettung .. 33

Jürgen Schübelin
Lateinamerika – Kinder auf der Flucht 40

Eberhard Löschcke
Vorüberlegungen zu einer Weißseinsforschung 45

KLIMAKATASTROPHE

Bruno Kern
Die jüdisch-christliche Tradition als kritisches Ferment .. 51

Hans Christoph Stoodt
Genug geopfert! Jeremia 19 und wir 57

Franz Segbers
Die Klimakrise als Klassenfrage 68

CLARA RAGATZ

Charlotte Jacobs
150 Jahre Clara Ragaz 82

Clara Ragaz – Ist die Frau Pazifistin? 84

Clara Ragaz – Wo fängt der „fremde Fötzel“ an? 87

Geneva Moser
Eine Frau der Tat 88

HELMUT GOLLWITZER

Tobias Foß
Die bleibende Relevanz in der Polykrise 91

Michael Weinrich
„Die kapitalistische Revolution“ 96

Teckin Jung
Demokratisierung als Abbau der Privilegienherrschaft .. 103

Traugott Jähnichen
Gott will eine solidarische Gesellschaft 110

BASISTEXTE DES RELIGIÖSEN SOZIALISMUS

Wilhelm Schwendemann
Martin Bubers Pfade in Utopia 119

Wilhelm Schwendemann
„Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ 126

Herbert Böttcher/Dominic Kloos
Ohne Kapitalismuskritik kein Heil? 131

Michael Holzmann
Christ und Marxist 149

REZENSIONEN 158

Editorial

Die Vielfachkrisen greifen um sich, sie werden stärker und mehr und mehr Menschen fallen auf die Scheinheiligkeit rechtsextremistischer Parteien rein oder wählen deren aggressive Politik bewusst. Diese gesellschaftlichen Tendenzen will die vorliegende Ausgabe der CuS in den Blick nehmen.

Sie wird mit dem Thema „Demokratie in Gefahr" eröffnet. Julia Lis und Benedikt Kern bedenken in ihrem Beitrag den Rechtsruck in Deutschland sowie eine umgreifende Resignation angesichts der gesellschaftlichen Krisen. Die Frage stellt sich: Was kann die Kirche tun? Wie gravierend der Rechtsruck in Deutschland vonstatten geht, beschreibt Wilhelm Schwendemann in seiner Analyse der „Mitte-Studie". Ein solcher Rechtsruck hängt auch mit einer Zunahme von Antisemitismus zusammen. Letzteres wird von Herbert Böttcher in seinem Artikel bedacht. Doch auch andere Zugänge zum Problem des Rechtsextremismus ermöglichen wir in unserer Jahresausgabe: Martin Krauss präsentiert einen selbst-verfassten Anti-AfD-Song, und Paul Petzel bereichert unsere Ausgabe mit einer kleinen „Mini-Ausstellung" von Grafiken plus Kurzinterpretationen. Mit Christiana Steiner wird der Fokus auf die Katastrophe des europäischen Umgangs mit Migration gelenkt sowie das Engagement der Seebrücke zur Sprache gebracht. Jürgen Schübelin nimmt diese Ausrichtung auf und bedenkt massive Fluchtbewegungen in Lateinamerika und damit einhergehende Kinderrechtsverletzungen – globale Katastrophen, die bei uns viel zu wenig Beachtung finden. Der Artikel von Eberhard Löschcke beinhaltet eine heilsame Selbstkritik von Theologie und ihren stillschweigenden Formen von Rassismus. Dabei lässt er uns gewinnbringend an seinen Vorüberlegungen für eine kritische theologische Weißseinsforschung, die in deutscher Theologie dringend nötig ist, Anteil haben.

Der nächste Themenschwerpunkt dreht sich um die bleibende Herausforderung der Klimakataststrophe. Bruno Kern plädiert für einen radikalen Systemwechsel, der eine industrielle Abrüstung und einen grundlegenden Pazifismus umfasst – wir müssen jenseits unserer bisherigen Wirtschaftsweise denken und handeln. Dieser Richtung entsprechend sieht Hans Christoph Stoodt die Klimakatastrophe als Ausdruck sowie Folge des Kapitalismus an und setzt eine intensive biblische Auseinandersetzung mit dem Propheten Jeremia um, der die Klassenkonflikte und die Aufrechterhaltung des Status Quo der Ungerechtigkeit anprangert. Jeremia will das gesellschaftliche Unrechtssystem überwinden – ein Vorbild für unsere heutige Zeit. Franz Segbers geht in seinem Artikel verstärkt auf das Problem der Klimagerechtigkeit ein (Klima- und Klassenfrage) und der Frage nach einem guten Leben für alle Menschen innerhalb der planetaren Grenzen – hierfür sei etwa ein gerechtes globales Steuersystem unersetzlich.

Im Folgenden wird der Blick von den aktuellen Schieflagen abgehoben und auf zwei exemplarische Menschen gerichtet, die sich in der Vergangenheit für eine gerechtere Welt eingesetzt und die uns heute in unseren Kontexten viel zu sagen haben. Die erste Person ist Clara Ragaz. Sie ist vor 150 Jahren geboren. Charlotte Jacobs führt die Leser:innen in einen Text und ein Gedicht von Ragaz ein („Ist die Frau Pazifistin"? und „Wo fängt der fremde ‚Fötzel' an?"), die an ihrer Aktualität nichts eingebüßt ha-

ben und in dieser Ausgabe abgedruckt sind. Geneva Moser würdigt Clara Ragaz in ihrer unermüdlichen Art, sich für eine bessere und gerechtere Welt einzusetzen.

Die zweite Person, an die in dieser Ausgabe stärker erinnert werden soll, ist Helmut Gollwitzer. 2023 war sein 30jähriger Todestag. Tobias Foß stellt Gollwitzers bleibende Bedeutung als Sozialist dar. In dieser Richtung entsprechend geht Michael Weinrich auf das zentrale Buch Gollwitzers „Die kapitalistische Revolution" ein. Tecking Jung beschreibt Gollwitzers Grundausrichtung der Demokratisierung aller unserer Lebensbereiche, der Kirche und Christenmenschen „nachzujagen" haben. Der Themenschwerpunkt „Gollwitzer" wird mit Traugott Jähnichen abgeschlossen, der „Solidarität" als zentrales Wort in Gollwitzers Texten entdeckt – ein Wort, das gegen Antisemitismus und Antirassismus ausgerichtet ist.

Den letzten Themenschwerpunkt bilden „Basistexte zum religiösen Sozialismus": Es geht um grundsätzliche Überlegungen, die unserer Bewegung Orientierung und Ausrichtung geben können. Wilhelm Schwendemann eröffnet diesen Kernpunkt mit zwei Texten über Martin Buber (Bubers Denken über die gesellschaftliche Utopie einerseits und seine Überlegungen zu „Ich und Du" andererseits). Herbert Böttcher und Dominic Kloos markieren in ihrem Beitrag die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Gott und Götze. Ein grundlegender Zusammenhang zwischen „Christ und Marxist" wird von Michael Holzmann beleuchtet.

Abgeschlossen wird die Ausgabe wie immer mit interessanten Rezensionen.

Wir hoffen allen Leser:innen mit unserem Jahresheft viele interessante Impulse geben zu können, auf dass vielleicht auch damit eine emanzipatorische Praxis unterstützt und die Gefahr der Resignation im Zeitalter der Polykrise für jeden Einzelnen ein Stückchen weit vermindert wird. Viel Freude beim Lesen!

Dr. Tobias Foß

Nachrichten vom Bund 2024

Nachdem sich im November die Regionalgruppe Nürnberg getroffen hatte, konnten wir im jahr 2024 mit einigen Höhepunkten starten. Nach einer Mitgliederversammlung mit verhaltener Beteiligung hatte ich ein spontanes BRSD-Treffen auf dem Ostermarsch in München, schon beim Gottesdienst vor dem eigentlichem Marsch habe ich Helmut getroffen, ihr könnt ihn in dieser Ausgabe mehrfach sehen, denn ich bin froh, dass er mich, neben Michael auf den Bayerischen Kirchentag auf dem Hesselberg begleitet hat.

Wir waren vom Organisationsteam eingeladen worden, dort einen Stand zu betreiben. Allerdings waren die Besucher nicht an uns interessiert, der Aufwand hat sich leider kaum gelohnt.

Der Katholikentag in Erfurt war mit Sicherheit der Höhepunkt des Jahres. Sowohl der Stand als auch das politische Friedens-Nachtgebet mit Landesbischof Friedrich Kramer und Franz Segbers in einer gut gefüllten St. Wigbert Kirche waren für uns ein be-

sonderes Erlebnis. Unser Bemühen sollte an den nächsten Kirchen- und Katholikentagen sein, die Aktivitäten am Stand auszubauen.

2025 steht der nächste Kirchentag in Hannover an. Trotz mäßiger Zusagen, am Stand mitarbeiten zu wollen, hat sich der Vorstand dazu entschlossen, diesen anzumelden, was ich diese Tage erledigt habe. Allerdings können wir uns nur mit einer Personaldecke von acht Mitarbeitern diese Aktivität vorstellen, wovon wir noch entfernt sind. Es wäre seit Langem (70er Jahre) der erste Kirchentag ohne einen Stand des BRSD.

Zum Jubiläum „100 Jahre BRSD – 100 Jahre Widerstand" 2026 haben wir eine Kurskorrektur vorgenommen: Eine eigene Großveranstaltung in Nürnberg können wir personell nicht stemmen und bekommen auch von prominenter Seite keine Zusagen. Andererseits wurden wir von der SPD Meersburg angefragt, daher streben wir nun dort doch ein Fest unter der Einbeziehung der örtlichen Kirchen an. Näheres ist gerade in Klärung.

2026 steht auch wieder ein Katholikentag in Würzburg an. So haben wir uns vom Vorstand entschlossen, sozusagen die Infrastruktur dieses Ereignisses zu nutzen und dort unsere Aktivitäten auszubauen. Hier sind im Moment klärende Gespräche mit dem Zentralrat der deutschen Katholiken als Veranstalter angedacht. Der Katholikentag ist auch immer mehr ein ökumenisches Ereignis, sodass die kirchliche Prominenz beider großen Kirchen schon dort sind. Wir versuchen euch über die Website und Info-Mails auf dem Laufenden zu halten.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf den Spendenaufruf auf der Rückseite des Heftes hinweisen. Ohne zusätzliche Spenden von euch wird es nicht funktionieren.

Im Herbst wird es wieder in Nürnberg das Regionaltreffen geben, auch in Stuttgart ist wieder eines angedacht, die Mitglieder werden regional angeschrieben.

Vom 7.–9. März des Jahres 2025 ist in Zusammenarbeit mit der frisch fusionierten Dietrich Bonhoeffer-Gesellschaft und der Martin Niemöller-Stiftung im Augustinerkloster Erfurt eine Friedenstagung geplant. Wir allein können keine Tagungen mehr stemmen und sind daher über diese Zusammenarbeit froh. Nähere Informationen folgen.

Es grüßt euch ganz herzlich Euer Bundessekretär

Andreas Herr

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

Rand oder Mitte?

Politisch-theologische Anmerkungen zum Aufstieg der Rechten

Von Benedikt Kern und Julia Lis (ITP)

Seit im Januar 2024 die Ergebnisse der Correctiv-Recherche öffentlich wurden, dass sich AfD-Mitglieder und andere rechte Akteur:innen bei einem Geheimtreffen Gedanken über die „Remigration", also Deportation, von Migrant:innen und Menschen mit deutscher Staatsbürgerschaft, die vermeintlich die falsche Herkunft haben, machten, scheint der Antifaschismus salonfähig geworden zu sein. Die Demonstrationen gegen rechts, die in den Wochen danach in der ganzen Bundesrepublik aufflammten, richteten sich eindeutig gegen diese Pläne, thematisierten aber auch die Gegnerschaft zu rechten Gruppierungen und insbesondere zur AfD. Viele seit Jahren in der antirassistischen und antifaschistischen Arbeit engagierte Menschen zeigten sich begeistert von der Breite der Mobilisierungen, wie sie zuvor selten erreicht wurde. Auch in der politischen Öffentlichkeit ernteten die Demonstrationen breite Zustimmung, bis hin zu CDU-Politiker:innen und dem Chef des Verfassungsschutzes wurden sie einhellig begrüßt und als starkes Zeichen für „unsere Demokratie" gewertet.

Aber spricht diese breite Zustimmung für den Protest gegen rechts wirklich dafür, dass es um die Demokratie in der Bundesrepublik im Großen und Ganzen doch besser bestellt ist als von vielen besorgten Linken gedacht? Oder übersehen wir, wenn wir uns vor allem auf das Erstarken der extremen Rechte konzentrieren, nicht besorgniserregende Entwicklungen, die von ganz anderen politischen Kräften ausgehen? Gilt es jetzt die Reihen zu schließen, Kompromisse einzugehen und gemeinsam vor allem gegen die extreme Rechte zu wirken? Oder brauchen wir nicht doch eine differenzierte Analyse unserer gegenwärtigen Situation, um Ansatzpunkte für politische Interventionen zu finden, auch wenn es schwer fällt, nicht in Aktionismus zu verfallen, während sich die politische Gesamtsituation global gesehen immer weiter zuspitzt?

Wir wollen versuchen, den Aufstieg der Rechten und den Protest dagegen in die ge-

genwärtigen europäischen und globalen Entwicklungen und die gesellschaftliche Debatte einzuordnen. Außerdem wollen wir nach dem Beitrag der Kirchen fragen, die sich nun ebenfalls mit selten dagewesener Klarheit gegen die AfD und rechte Akteur:innen positionieren – eine Klarheit wie man sie vor wenigen Jahren etwa angesichts der Einladungen von AfD-Politiker:innen als Parteivertreter:innen zu Katholiken- und Kirchentagen noch vermissen konnte.[1] Aber auch hier wollen wir kritisch hinterfragen, ob das wirklich bedeutet, dass die Kirchen den Ernst der Situation, in der wir uns gerade befinden besser verstanden haben oder aber lediglich eine gesellschaftliche Entwicklung nachvollziehen, aber einmal mehr versäumen hier politisch-theologisch in einem Sinne in Erscheinung zu treten, der mehr wäre als die Verdoppelung jener Hoffnungslosigkeit[2], die uns überall entgegenschlägt.

Apocalypse now?

Dieser Hoffnungslosigkeit, die sich überall in unserer Welt breit zu machen scheint, zu widerstehen, könnte eine zentrale politische wie theologische Aufgabe von Christ:innen und Sozialist:innen heute sein. Das klingt vielleicht manchem zunächst zu wenig politisch, so als sollten wir Christ:innen die Hände in den Schoß legen und einfach hoffend abwarten. So aber ist christliche Hoffnung gerade nicht gemeint. Vielmehr geht es hier um eine Hoffnung, die wir vielleicht von der biblischen Apokalyptik lernen können, anders nämlich als von vielen gedacht, ist diese eben keine Katastrophenliteratur, die uns Bilder des Untergangs bedrohlich vor Augen führt und uns am Ende diese Untergangsphantasien gar noch genießen lässt. Vielmehr ist ihr Ziel, in der Sprache der Bilder die herrschenden Verhältnisse als Katastrophe offenzulegen und deren notwendige, aber auch mögliche Unterbrechung einzufordern, die uns erst einen Neubeginn möglich machen könnte.

Auch unsere Gegenwart ist von solchen katastrophalen Normalverhältnissen geprägt. Wenn wir die Katastrophe, ob im Bereich des Klimas, des Krieges oder der sozialen Verhältnisse, immer nur als etwas erwarten, was aus der Zukunft kommt, so droht dies den Blick zu verstellen: Denn wir erleben doch schon jetzt längst die Klimakatastrophe, die Verarmung und soziale Verelendung, die nicht nur fern im globalen Süden stattfindet, und mit den Konflikten in der Ukraine und in Gaza vielleicht sogar mit neuem Bewusstsein auch kriegerische Gewalt und Militarisierung im Namen der Sicherheit.

Die beiden letztgenannten Konflikte sind beispielhaft für jene Neuordnungskriege, die die postkoloniale Weltordnung unter der Führung des Westens bzw. in besonderer Weise der USA infrage stellen. Diese Infragestellung findet nicht im Zeichen einer alternativen Idee statt, die die kapitalistische Wirtschafts- und Weltordnung herausfordern würde. Wohl aber entlarvt sie den westlichen Liberalismus, der als ideologische Begründung für die Vormachtstellung des Westens wie für den Kapitalismus herhalten musste, durch seine Heuchelei. Denn eine Vormachtstellung kann immer weniger glaubwürdig unter Verweis auf die Menschenrechte begründet werden, da dieser Konnex durch Auseinandersetzung um ökonomische und politische Einflussnahme zunehmend desavouiert ist. Um es deutlich zu sagen: So sehr die Unterstützung der Ukraine

oder die Israels nach wie vor hierzulande menschenrechtlich und mit dem Verweis darauf, hier gelte es liberale Demokratien zu schützen, begründet werden, so wenig verfängt diese Argumentation heute noch in weiten Teilen des globalen Südens. Dies lässt sich etwa an der mangelnden Unterstützung für die westliche Position im Ukrainekrieg erkennen. Für viele Akteur:innen im globalen Süden gewinnt die Perspektive einer zunehmend multipolaren Weltordnung an Attraktivität. Dies bedeutet jedoch nicht automatisch, dass anti-westliche Tendenzen eine befreiende oder emanzipatorische Basis schaffen würden. Die neue globale Weltordnung bringt bislang nämlich keine wirklichen alternativen politischen oder ökonomischen Ideen hervor, sondern lediglich verschiedene Varianten einer kapitalistischen Modernisierung, in der Regierung immer mehr mit Verwaltung im Namen der ohnehin durch die Situation vorgegebenen Sachzwänge verschmilzt, wie wir das während der Corona-Pandemie besonders deutlich beobachten konnten. Nicht darin, wie uns politisch manchmal suggeriert wird, ist also die Katastrophe darin zu erblicken, dass der Westen seine Vormachtstellung die die Neuzeit geprägt hatte, nun langsam verlieren könnte. Die Katastrophe besteht vielmehr darin, dass ein politischer Ausweg aus dem gegenwärtigen Katastrophenzustand der Welt im Moment nicht als reale (Gegen-) Machtoption aufscheint.

Ist die AfD das Hauptproblem?

Die liberale westliche Demokratie scheint aber nicht nur von ihren Rändern, sondern auch aus ihrer Mitte heraus infrage gestellt zu werden. In den USA hat mit Donald Trump nun ein Politiker die nicht wenig aussichtsreiche Chance zum zweiten Mal zum Präsidenten der Vereinigten Staaten zu werden, der offen mit den Standards einer liberalen öffentlichen Diskussionskultur bricht und sich auch aus Rechtsstaatlichkeit wenig zu machen scheint. Auch in vielen Ländern Europas ist eine Rechte im Vormarsch, die ihre Popularität aus ihrer Kritik an den „liberalen Eliten“ und deren Bezug auf Menschenrechte, Antidiskriminierung und Multikulturalität speist. Als ein Symptom der Verschärfung der Demokratiekrise wird auch hierzulande der sogenannte Rechtsruck viel diskutiert. Dabei ist auffällig, dass dieses Erstarken in der BRD vor allem als eine noch zu erwartende zukünftige Gefahr wahrgenommen wird, in dem Sinne, dass es wirkmächtig würde, wenn die AfD an die Macht käme, bei einer nächsten Wahl. Meist ignoriert wird hingegen, dass viele Forderungen, die die AfD stellt, jetzt schon alltägliches Regierungshandeln sind. Bundeskanzler Scholz hat in *Der Spiegel* im Oktober 2023 deutlich unterstrichen: „Wir müssen endlich im großen Stil abschieben.“[3] Man kann sich fragen, worin der wesentliche Unterschied zur von der AfD propagierten Deportation und Remigration hier eigentlich liegt. Sollte nun jemand antworten, dass es doch nun einmal ein Unterschied sei, ob in dem einen Falle abgelehnte Asylbewerber:innen abgeschoben werden und in dem anderen deutsche Staatsbürger:innen, deren Eltern oder Großeltern vielleicht keinen deutschen Pass seit der Geburt hatten, so wäre zu bedenken zu geben, dass die Bindung der Menschenrechte an die Staatsbürgerschaft ein Konzept ist, das deren postulierte Universalität einschränkt und letztlich negiert. Von Menschenrechten ist sinnvoll nur dann zu sprechen, wenn sie allen Menschen gelten – und ihnen nicht nur das nackte Überleben ermöglichen,

sondern auch eine politische Existenz. Von dieser Einsicht, dass ein Recht auf Rechte für alle, auch für Geflüchtete und Migrant:innen gelten muss, ist die Politik aller Regierungsparteien meilenweit entfernt, auch schon heute, ganz ohne Zutun der AfD. Die gegenwärtige Entrechtungspolitik wird bereits jetzt in Gesetze gegossen durch die Ampel-Regierung. So wurde Anfang 2024 das Rückführungsverbesserungsgesetz mit einer massiven Aushebelung von Grundrechten für Geflüchtete eingeführt – und das ohne eine AfD-Regierungsbeteiligung. Die CDU will laut ihrem Grundsatzprogramm massive Grundrechtseinschränkungen für Geflüchtete durchsetzen, wie beispielsweise Asylverfahren in Drittstaaten, was eine weitere Entrechtung zur Folge hätte. Zunehmend gerät derzeit das Kirchenasyl unter Druck, weil es von Ausländerbehörden gebrochen wird – auch dies ist die Folge dieses Paradigmenwechsels.

Auch die durch die sogenannte Zeitenwende mit Ausbruch des Ukraine-Krieges und schließlich des Krieges in Gaza eingeläutete ideologische Mobilisierung der Gesellschaft für den Kriegsfall sowie die vorangetriebene Aufrüstung und der durch die Digitalisierung ermöglichte technologische Innovationsschub sind autoritäre Entwicklungen, die ohne ein Zutun der AfD vonstattengehen.

Diese Normalisierung rechter und menschenverachtender Positionen in der Mitte der Gesellschaft kommt auf den Demonstrationen gegen Rechts zu wenig zur Sprache, nicht weil es dort niemanden gibt, der oder die sie vertreten würde, sondern weil die meisten sich aus strategischen Gründen, um die anderen Demonstrierenden nicht zu verärgern, um keine Spaltung und keinen Konflikt zu produzieren, Zurückhaltung in diesen Fragen auferlegen. So aber droht, dass hier letztlich, trotz allen guten Willens vieler Beteiligter, für den Erhalt des Regierungskurses demonstriert wird – nicht gegen die herrschende Politik, sondern mit ihr. Dies vollzieht sich nicht, weil es der Absicht aller Teilnehmer:innen entspräche, unkritisch die Regierungsposition zu übernehmen, aber weil de facto die Regierenden von dieser Protestform profitieren können, indem sie sich dabei als moralisch überlegene Alternative zur AfD inszenieren können. Die Regierenden müssen sich dadurch nicht rechtfertigen als diejenigen, die bereits das politisch umsetzen, was die AfD durch reißerische Tabubrüche überhaupt erst öffentlich diskussionswürdig macht.

Diejenigen, die jetzt den Schulterschluss gegen die Politik der AfD eingehen und eine „offene Gesellschaft“ verteidigen, sind zugleich vielfach auch jene, die für einen modernisierten grünen Kapitalismus einstehen, als ein liberales Gesellschaftsmodell, das einen gegen die Krisen resilient machenden Fortschritt bejaht, ohne zu erkennen, dass dieser nur mit einem neuen Imperialismus einhergehen kann und die andauernde Zerstörung externalisiert weiter fortsetzt.[4] Wer für eine ökologische Modernisierung des Kapitalismus zum Schutz des Klimas einsteht, jedoch die Konsequenzen eines auf Wachstum basierenden Wirtschaftssystems und den damit verbundenen enthemmten Extraktivismus (vor allem im globalen Süden) billigend in Kauf nimmt um die Grenzen des sich modernisierenden Kapitalismus auszuweiten, richtet den Maßstab eben nicht an der universalistischen Perspektive von Autonomie und Egalität für alle aus.

Und die Kirchen?

Im Großen und Ganzen lässt sich sagen, dass die großen bundesdeutschen Kirchen die gesellschaftliche Entwicklung, wie sie von der Regierungskoalition vorgegeben wird, zu großen Teilen bejahen und aktiv mittragen – und damit einmal mehr beweisen, dass sie sich immer noch fest in der Mitte der Gesellschaft verankert fühlen, obwohl sie ihren Status als Volkskirchen längst eingebüßt haben, in eben jener Mitte, in der allerdings auch jede unheilvolle politische Entwicklung, den Faschismus eingeschlossen, ihren Ausgang nimmt. Statt aber zu versuchen, eine prophetische und gesellschaftskritische Funktion hier auszufüllen oder zumindest eine internationale, im besten Sinne ökumenische Perspektive in die Diskussion einzubringen, wie dies Papst Franziskus immer wieder tut, hat man den Eindruck, dass die Kirchen auf ihre zunehmende Bedeutungslosigkeit damit reagieren, ihre gesellschaftliche Relevanz nachweisen zu wollen, indem sie jene Positionen übernehmen, die gerade politisch, gesellschaftlich und medial sowieso obenauf sind. So könnte man auch ihre nun sehr entschiedenen Aussagen gegen die AfD verstehen, während sie noch vor wenigen Jahren nicht bereit waren, der Normalisierung der Rechten, auch der AfD, in politischen und gesellschaftlichen Räumen etwas entgegenzusetzen, auch wenn deren Positionen auch damals schon menschenverachtend und offen rassistisch waren.[5]

Bei ihrer Frühjahrsvollversammlung im Februar 2024 in Augsburg haben die deutschen katholischen Bischöfe Stellung bezogen mit der Erklärung „Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar“[6]. Sie haben in der Erklärung völkischen Nationalismus klar und deutlich verurteilt, die Notwendigkeit einer Gemeinwohlorientierung unterstrichen und die Vielzahl der gesellschaftlichen Krisen benannt. Zugleich bleibt die Erklärung auf regierungsnaher Linie: Sie identifiziert vor allem die AfD als gesellschaftliches Hauptproblem, es gibt jedoch keinerlei Kritik an den sogenannten etablierten Parteien, in denen sich ja ebenso problematische rechte Positionen stark gemacht haben.

Zwar gibt es einen positiven Bezug auf die Demonstrationen für Demokratie und gegen Rechtsextremismus, was insofern überraschend ist, da Bewegungen auf der Straße sonst nie Bezugspunkte der Bischöfe sind, gleichzeitig wird jedoch auch hier nicht thematisiert, dass der vermeintliche Rechtsruck schon längst stattfindet in der Regierungspolitik. Insofern lehnen sich die katholischen Bischöfe, wie nicht anders zu erwarten, nicht zu weit aus dem Fenster, sondern sie bestätigen einmal mehr den Status quo, ohne ein Risiko des Konfliktes mit dem Staat einzugehen.

Messianische Existenz in apokalyptischen Zeiten

Eine eigenständige politisch-theologische Positionierung wäre in der gegenwärtigen beunruhigenden Situation von neuen Zuspitzungen geopolitischer Konflikte und einer autoritären Formierung, die zunehmende Fragmentierung der Wirklichkeit mit ihrer Vielfachkrise, in der Freiheit und Gleichheit unterdrückt werden, zu erfassen, zu kritisieren und das mögliche Andere zum Bestehenden aufzuzeigen.

Eine solche Positionierung müsste an erster Stelle eine Möglichkeit finden, dem gegenwärtigen Katastrophismus etwas entgegenzuhalten, jener weit verbreiteten gesell-

schaftlichen Haltung, dass wir nun unweigerlich ins Zeitalter der Katastrophen eintreten. Die Konsequenzen einer solchen Position sind nämlich auf der einen Seite meist lähmend, weil sie Resignation nahelegt: Angesichts der Überwältigung durch die katastrophalen Zustände könnte man nun nichts machen, sondern müsse sich darin einrichten, sich daran zu erfreuen, was das Leben bis dahin zu bieten hat und maximal noch persönliche Vorbereitungsmaßnahmen für sich und sein nächstes Umfeld im Sinne der Prävention treffen. Die andere Möglichkeit ist zu sagen, man wolle trotzdem etwas tun, an Protesten teilnehmen, um den Aufstieg der AfD zu verhindern, nachhaltiger konsumieren wegen der Klimakatastrophe etc., gebe sich aber nicht mehr der Illusion hin, dass dieses Handeln irgendwelche großen Effekte zeigen würde. Was man tut, tut man letztlich für sich, um Haltung und Moral zu beweisen, nicht weil man glaubt, damit zum Subjekt einer gesellschaftlichen und politischen Veränderung zu werden.

Subjektwerdung aber ist eine der entscheidenden Kategorien in der Politischen Theologie nach Johann Baptist Metz. Dass Menschen vor und durch den befreienden Gott zu Subjekten einer universalen Solidarität werden können, ist die zentrale Überzeugung von Metz. Dieses Subjektsein aber ist immer und zu allen Zeiten umkämpft.[7] Die aktuellen globalen Entwicklungen und die Krise der liberalen Demokratie machen auch die Krise der Subjekte deutlich: Das bürgerliche Subjekt der Moderne mit seiner nationalstaatlichen Orientierung, seinem Fortschrittsoptimismus, Eurozentrismus und seiner Überzeugung, es sei dazu bestimmt, eine rationale Weltordnung nach dem Prinzip eines allgemeinen Guten einzurichten, scheint langsam abzudanken. Diese Einsicht mag uns beunruhigen, sollte uns aber nicht in Untergangsvisionen, Depression oder Resignation treiben. Vielmehr sollte sie uns dazu bewegen und motivieren, die Zeichen der Zeit besser zu verstehen, tiefgründiger zu analysieren, was heute als katastrophal zu kritisieren und abzulehnen wäre und wo inmitten von chaotischen Zustände, Orte entstehen, die uns ermöglichen, uns gemeinsam zu orientieren und an Räumen und Möglichkeiten solidarischer Subjektwerdung zu arbeiten. Walter Benjamin schrieb in seinen geschichtsphilosophischen Thesen, die in dunklen Zeiten verfasst wurden, als der Faschismus über Europa hereinbrach, dass jedem Augenblick eine schwache messianische Kraft innewohnt[8]. Nach dieser Ausschau zu halten und daran festzuhalten, dass wir einen Beitrag leisten können, ihren Einbruch in diese katastrophische Welt zu ermöglichen, könnte eine Aufgabe von Christ:innen heute sein. Es würde bedeuten, sich und sein Denken nicht in der Mitte der Gesellschaft zu verorten, die den gegenwärtigen Normalzustand zu erhalten sucht, sondern nach Menschen und Orten zu fragen, von denen dieser infrage gestellt werden kann.

Mit dem *Unsichtbaren Komitee* gesprochen ließe sich sagen: „So geht es nicht darum, zu WÄHLEN: Hoffnungslos jetzt handeln ODER hoffnungslos auf später warten.“[9]

Es geht jetzt also darum, nach denen zu suchen, die die Logik des Ausnahmezustands, in dem alles möglich ist und jederzeit neues Unheil über uns hereinbrechen kann, so ablehnen, dass sie nicht die Rückkehr zur Normalität einfordern, sondern die Ausnahme von der Ausnahme, jenen Moment also, in dem das Messianische neuer solidarischer Beziehungen von Subjekten untereinander aufscheinen kann. Im Hinblick

darauf, diesem Zustand ein wenig näher zu kommen, haben wir jedoch von der herrschenden Politik wie von den meisten VerteidigerInnen des Normalzustandes der westlichen liberalen Demokratien wenig zu erwarten. Wir müssen uns vielmehr selber auf den Weg machen, gemeinsam mit denen, die diese Vision teilen, ohne dabei auf die Massen zu setzen.

1 Zur damaligen Debatte vgl. unsere Erklärung für die Ausladung der AfD vom Katholikentag in Münster 2018: https://www.feinschwarz.net/afd-ausladen-muensteraner-erklaerung-fuer-eine-mutige-kirche/ sowie Lis, Julia/ Collet, Jan Niklas/Taxacher, Gregor (Hg.): Rechte Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung, Regensburg 2021.
2 Bereits im federführend von Johann Baptist Metz verfassten Abschlussdokument der Würzburger Synode hieß es: „‚Die Welt' braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion" https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/synode.pdf.
3 Der Spiegel, 20.10.2023: https://www.spiegel.de/politik/deutschland/olaf-scholz-ueber-migration-es-kommen-zu-viele-a-2d86d2ac-e55a-4b8f-9766-c7060c2dc38a
4 Zeit der Ökologie, 2024: https://inferno.noblogs.org/files/2024/01/Zeit_der_Oekologie-ADBH.pdf
5 Die Teilnahme der AfD an Kirchen- und Katholikentagen war einige Jahre kirchlicher Konsens.
6 Erklärung der deutschen Bischöfe: Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar, 22.02.2024: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2024/2024-023a-Anlage1-Pressebericht-Erklaerung-der-deutschen-Bischoefe.pdf
7 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Gesammelte Schriften 3.1), Freiburg 2016, S. 83f.
8 Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Konersmann, Ralf (Hg.): Walter Benjamin. Kairos. Schriften zur Philosophie, S. 313–324. Frankfurt am Main 2007.
9 Unsichtbares Komitee: Der kommende Aufstand, Hamburg 2010, S. 119.

Auf dem rechten Auge blind – von der besorgniserregenden Zunahme rechter Gewalt

Von Wilhelm Schwendemann

Der Verband der Beratungsstellen für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt hat am 21.5. 2024 seine Jahresbilanz vorgestellt[1] und stellt in seiner Pressemitteilung lapidar fest: „In elf von 16 Bundesländern wurden insgesamt 2.589 rechte, rassistisch und antisemitisch motivierte Angriffe registriert. Mehr als die Hälfte aller Angriffe ist rassistisch motiviert. Der Anstieg bei antisemitisch motivierten Angriffen um 1/3 (Vgl. 2022) ist alarmierend. Täglich werden mindestens neun Menschen Opfer rechts, rassistisch oder antisemitisch motivierter Gewalt. Die Beratungsstellen stellen außerdem erneut eine gravierende Untererfassung rechter Gewalt durch Strafverfolgungsbehörden fest – auch bei schweren Gewalttaten."[2] Die Bilanz des Verbandes ernüchtert und erschreckt zugleich – rechtsextreme, rassistische und antisemitische Gewalttaten sind gesellschaftlich weit verbreitet und die einstigen Tabus sind über Bord geworfen. Im Rechenschaftsbericht der baden-württembergischen Beratungsstelle „Leuchtlinie"[3] wird von 702 Gewalttaten rechter,

rassistischer und antisemitischer Herkunft berichtet, das sind zwei am Tag![4] Viele Täter:innen bekennen sich offen zu ihren rassistischen und antisemitischen Motiven; oft ist die Motivlage intersektional angelegt, das bedeutet, dass rassistische, antisemitische Motive verbunden sind mit Hautfarbe, Herkunft, sexueller Orientierung usw. Im Bericht von Leuchtlinie heißt es: „Rassismus ist bei ca. zwei Drittel (60) der von LEUCHTLINIE erfassten Fälle das Haupttatmotiv. Neben rassistischen Angriffen, die sich nicht weiter spezifizieren ließen, erfasste die Fach- und Beratungsstelle im letzten Jahr auch explizit anti-Schwarzen, antimuslimischen und anti-asiatischen Rassismus sowie Fälle von Antiziganismus.“[5] Politische Verantwortungsträger:innen in den Kommunen oder auch Journalisten sind oft bevorzugtes Ziel von Angriffen, aber eben auch Menschen mit Migrationsgeschichte, anderer Hautfarbe oder Angehörigen der Queer-Communities.[6]

Bischof Kramer beim pol. Nachtgebet in Erfurt

Ein Viertel der Straftaten, die von der Beratungsstelle erfasst wurden, waren antisemitische Straftaten, wobei diese meistens im Wohnumfeld der Betroffenen verübt wurden. Trocken heißt es im Bericht: „Die im Jahr 2023 von LEUCHTLINIE erfassten Vorfälle rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt fanden überwiegend im öffentlichen Raum oder im Wohnumfeld der Betroffenen statt. Die Orte unterscheiden sich stark mit Blick auf die Art der Angriffe: Im öffentlichen Raum kam es vorwiegend zu körperlichen Angriffen, im Wohnumfeld vor allem zu Bedrohungen. Eines haben die Tatorte aber gemeinsam: Der öffentliche Raum und das eigene Wohnumfeld sind Orte des Alltags. Dies erschwert Betroffenen die Verarbeitung der Tatfolgen, da die Angst vor erneuten Angriffen oft sehr präsent ist.“[7] Hintergründe der Täter:innen sind das Reichsbürgermilieu, Verschwörungstheorien, organisierte rechte bzw. faschistische Verbände. Im Vergleich zu Baden-Württemberg ergibt sich für Thüringen ein vergleichbares Bild, so die Beratungsstelle Ezra.[8] In der Pressemitteilung macht Ezra auf einen neuen Hotspot rechter Gewalt in Thüringen aufmerksam: „Erstmals ist neben den Städten Erfurt und Weimar der Landkreis Sonneberg ein Hotspot rechtsmotivierter Angriffe in Thüringen.“[9] Die Begründung für Anschläge z.B. auf Geflüchtetenwohnheime liefere die AfD.[10] Die Wechselwirkungen zwischen rechts motivierten Gewalttaten und Hassbotschaften vielfältiger Art liegen offen vor Augen, so EZRA. Fast die Hälfte der thüringischen AfD Wähler:innenschaft unterstütze Aussagen wie: „Fremdenfeindlichkeit gegen Flüchtlinge ist manchmal gerechtfertigt, auch wenn sie in Gewalt umschlägt.“[11]

Die neue Mitte-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung 2023

Die erschreckenden Bilanzen der Beratungsstellen gegen rechte Gewalt decken sich mit den Erkenntnissen der im September 2023 veröffentlichten MITTE-Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung, die vor allem rechtsextreme Einstellungen in der deutschen Gesellschaft untersucht.[12] Die Grundthese der neuen Mitte-Studie lautet: Die Mitte bzw. ein Teil der gesellschaftlichen und ökonomischen Mitte der demokratischen Zivilgesellschaft in Deutschland distanziert sich von der Demokratie und damit vom Modell der offenen und liberalen Gesellschaft.[13] Gleichzeitig, so die Studie, nehme die Bereitschaft zu, sich rechtsextremen, demokratiefeindlichen, antisemitischen und chauvinistischen Ideologien zu öffnen.[14] Die rechtsextremen Einstellungen haben sich lt. Schaubild 3.2 seit 2021 nahezu verdreifacht („Befürwortung einer Diktatur"), die Bejahung von Nationalchauvinismus hat sich seit 2021 verdoppelt, ebenso die Verharmlosung des Nationalsozialismus.[15]

Die demokratischen Kräfte in Deutschland zu stärken, ist Aufgabe und Ziel der Studie, wie auch der Friedrich Ebert Stiftung.[16] Die sich distanzierende Mitte stellt demokratische Normen wie zum Beispiel Achtung der Würde des Menschen, Verfassungstreue, Toleranz in Frage.[17] Die Krise der demokratischen deutschen Zivilgesellschaft hat viele Ursachen, wie z.B. die Corona-Epidemie mit ihren Folgen für das Gesundheits- und Bildungssystem, die sozialen Belastungen durch Inflation, Klimawandel, rechtsextremen Terror, Hasstaten, menschenverachtenden Rechtspopulismus[18] oder auch die Folgen des Ukraine Krieges und neuerdings die Terrortaten der Hamas gegen Israel und seine Bürger und Bürgerinnen.[19] In solchen Krisen scheint die gesellschaftliche Stabilität verloren zu gehen, was aktuell in der deutschen Bevölkerung gegeben ist.[20] In der letzten Mitte-Studie 2021 sind bereits Tendenzen wahrnehmbar gewesen, die sich jetzt deutlich zeigen. Die Mitte ist gefordert, sich zu positionieren.[21] Die Studie zeigt deutlich, dass sich die Anfälligkeit für rechtsextreme Einstellungen von der Mitte her ergeben und nicht an den Rändern der Gesellschaft zu verorten sind.[22] Populistische und rechtsextreme Ideologien „setzen auf Gefühle der Ohnmacht, der Bedrohung, schüren Ängste und behaupten Unsicherheit und Kontrollverlust."[23] Die Studie wurde zwischen dem 2.1.2023 und dem 28.2.2023 durchgeführt und ist als Fortführung bisheriger Mitte-Studien zu sehen, die sich wiederum an Studien zur gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit anschließen.[24] Der Begriff „Rechtsextremismus" umfasst ein vielschichtiges Phänomenfeld, „welches neben Parteien und mehr oder minder organisierten Gruppierungen auch Einstellungen, Überzeugungen und Ideologien und Politikvorstellungen umfasst, die sich in der analogen und digitalen Welt auf vielfältige Weise ausdrükken."[25] Nach Angaben des Bundesamtes für Verfassungsschutz umfasste 2022 das rechtsextreme Spektrum ca. 38.000 Personen.[26] Der Verfassungsschutz hält diesen Personenkreis für demokratiegefährdend.[27] Rechtsextreme Positionen sind inzwischen in allen gesellschaftlichen Gruppen vertreten und es besteht die Befürchtung, dass sich weitere Bevölkerungsteile radikalisieren.[28] Einher geht dieser Prozess mit einer schleichenden Aushöhlung demokratischer Institutionen, Prozesse und Werte: „Als Teil einer langen deutschen Geschichte, die den Nationalsozialismus überdau-

ert hat, tendiert die Mitte dazu, sich selbst aus der Verantwortung zu nehmen und von den Entwicklungen des Rechtsextremismus zu entlasten."[29] Ein zentrales Merkmal dieser Ideologie ist die Annahme der Ungleichwertigkeit von Menschen und die Billigung von Gewalt zur Durchsetzung der Ideologie.[30] Zudem wird eine rechtsgerichtete Diktatur befürwortet, der Nationalsozialismus verharmlost und Fremdenfeindlichkeit, Islamophobie, Homophobie, Antisemitismus nehmen deutlich zu.[31] Die rechtsextremen Einstellungen lassen sich in sechs verschiedenen Dimensionen unterscheiden: Befürwortung Diktatur, Nationalchauvinismus, Verharmlosung des Nationalsozialismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Sozialdarwinismus, manifest rechtsextremes Weltbild. In allen Items gibt es Zunahmen seit 2021.[32]

Zwar verortet sich mehr als die Hälfte der Befragten „genau in der Mitte" – die Mitte selbst nimmt aber deutlich ab.[33] Die Zustimmung zu mehr oder weniger rechtsextremen Positionen ist bei Anhängern und Mitgliedern der AfD am größten, aber sie ist auch bei den anderen Parteien sichtbar (am wenigsten bei den Grünen).[34] Befragte mit höherem Bildungsabschluss sind weniger gefährdet als solche mit niedrigerem Bildungsabschluss.[35] Der Sozialisationsort ist für die Herausbildung politischer Einstellungen wichtiger als der Wohnort.[36] Die These lautet: „Menschen der Mitte scheinen deutlicher von der Demokratie abzurücken, vermutlich um von der Dominanz und Höherwertigkeit des Nationalen, die der Rechtsextremismus verspricht, zu profitieren."[37] Die Kreuztabelle zu den Bildungsabschlüssen ist dabei besonders zu beachten, denn je höher der Bildungsabschluss, desto niedriger die Anfälligkeit für rechtsextreme Einstellungen.[38]

Der Weg in eine antidemokratische Gesellschaft führt über Verschwörungsglauben, Populismus, völkisch-autoritär-rebellische Einstellungen hin zur Billigung von Gewalt.[39] Politisches Vertrauen und Selbstwirksamkeit zu stärken und Stärkung liberaler demokratischer Kultur wären der Ausweg.[40] Die Ideologie der Ungleichwertigkeit lässt sich in vier Dimensionen aufzeigen: im Rassismus, im Klassismus, im Heterosexismus und im Antisemitismus.[41] Antisemitismus ist hierbei als eigene Dimension der Menschenfeindlichkeit zu charakterisieren[42], wobei die unterschiedlichen Facetten des Antisemitismus eigentlichen Antisemitismus, Rassismus, Heterosexismus und Klassismus als Ausdruck einer Ideologie der gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu differenzieren wären.[43]

Konsequenzen

Ca. 8 Prozent der deutschen Bevölkerung ist von rechtem Gedankengut affiziert, was ungefähr eine Verdreifachung seit der letzten Mitte-Studie 2021 bedeutet.[44] Ca. ¼ der Gesamtbevölkerung bewegt sich im Graubereich, aber weg von der sog. Mitte, die 2023 deutlich kleiner geworden ist. Ein Drittel der Bevölkerung präferiert autoritäre, nationalistische Staatsformen mit entsprechenden Einstellungen gegen gesellschaftliche Minderheiten oder Personen mit muslimischer, jüdischer oder anderer Zugehörigkeit und Gewalt zum Beispiel gegen Queer Communities. Die nationalsozialistische Gewaltherrschaft wird relativiert, wie die Äußerungen zur SS von Maximilian Krah (AfD-Europa Spitzenkandidat) belegen.[45] Die Hälfte der deutschen Be-

völkerung ist bezüglich rassistischer Einstellungen nicht sensibilisiert. Auch antisemitische Äußerungen haben sich seit 2021 lt. neuer Mitte-Studie verdoppelt, viele sind im Graubereich. Das politisch-gesellschaftliche Klima in Deutschland bewegt sich deutlich nach rechts und der Kampf um eine demokratische und offene Zivilgesellschaft gerät immer mehr unter Druck. Die öffentlichen Gelder für Demokratiearbeit und eine aufgeklärte politische Bildung werden gekürzt.[46] Angesichts der neuen Studien ist es geraten, hier Abgeordnete demokratischer Parteien auf Kommunal-, Landes- und Bundesebene zu bestärken, in Demokratiebildung und Partizipation zu investieren und nicht zu kürzen. Dem Vertrauensschwund in politische Arbeit und Demokratiebildung ist letztlich nur durch verstärkte Bildungsanstrengungen entgegenzutreten, die aber von Initiativen, einzelnen Personen, Verbänden und Bildungsagenturen einen langen Atem erfordern, um nicht zu resignieren oder die Zivilcourage zu verlieren.[47]

1 https://verband-brg.de/rechte-rassistische-und-antisemitische-gewalt-in-deutschland-2023-jahresbilanzen-der-opferberatungsstellen/

2 https://verband-brg.de/wp-content/uploads/2024/05/VBRG_Jahresbilanz_rechte_Gewalt_ 2023_final_21.05.2024.pdf, darin heißt es: „Der Anstieg rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt im Jahr 2023 hat zu einer dramatischen Ausweitung der Gefahrenzonen für viele Menschen geführt. Eine vielerorts unerträgliche Normalisierung von Antisemitismus, Rassismus und extrem rechter Ideologien belastet und verändert den Alltag sehr vieler Betroffener", sagt Judith Porath vom Vorstand des VBRG e.V. ++ „Der 75. Jahrestag des Grundgesetzes erinnert uns in dieser Woche daran, dass alle Menschen, die hier leben, durch Artikel 1 vor Gewalt und Willkür zu schützen sind," sagt Prof. Dr. Jens-Christian Wagner, Direktor der Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora. „Das erschreckende Ausmaß rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt zeigt, wie bedroht die Demokratie inzwischen ist." PDF, S. 1.

3 Trägerin der Fach- und Beratungsstelle ist die Türkische Gemeinde in Baden-Württemberg (tgbw e.V.). LEUCHTLINIE ist eine Fachstelle im Demokratiezentrum Baden-Württemberg. Die Fach- und Beratungsstelle wird finanziert durch das Ministerium für Soziales, Gesundheit und Integration aus Landesmitteln, die der Landtag Baden-Württemberg beschlossen hat, und durch das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) im Rahmen des Bundesprogramms „Demokratie leben!"

4 Vgl. https://www.leuchtlinie.de/wp-content/uploads/2024/04/Download-Hintergrundpapier-der-Jahresstatistik-2023.pdf; Download-Hintergrundpapier-der-Jahresstatistik-2023.pdf, S. 2

5 Bericht Leuchtlinie 2024, aaO., S. 6.

6 Bericht Leuchtlinie 2024, aaO., S. 7. Folgendes Beispiel ist aufgeführt: „Frau Q. ist eine trans*Aktivistin, die sich über Social Media für die Rechte und Sichtbarkeit von trans*Personen einsetzt und dabei eine beträchtliche Reichweite erzielt. Aufgrund ihres engagierten Einsatzes sieht sie sich fortlaufend mit Anfeindungen und ernsthaften Bedrohungen konfrontiert. Im Dezember 2023 wurde Frau Q. nach einer öffentlichen Veranstaltung von hinten angegriffen und brutal niedergetreten. Durch den Sturz auf den Kopf verlor sie das Bewusstsein. Erst am folgenden Tag erwachte sie im Krankenhaus. Seit diesem schrecklichen Vorfall leidet sie unter quälenden Albträumen und Gesichtsschmerzen. Die fortwährenden Bedrohungen verstärken ihre Ängste vor weiteren Angriffen. Trotz allem ist Frau Q. fest entschlossen, ihr Engagement fortzusetzen." (Bericht Leuchtlinie 2024, S. 7)

7 Bericht Leuchtlinie 2024, S. 10.

8 ezra – Beratung für Betroffene rechter, rassistischer und antisemitischer Gewalt in Thüringen, Juri-Gagarin-Ring 96/98, 99084 Erfurt; https://verband-brg.de/ezra/

9 Bericht Ezra 2024, S. 3.

10 Bericht Ezra 2024, S. 3 und: „Die als gesichert rechtsextrem eingestufte Höcke-AfD muss mindestens als zentrale Unterstützungsgemeinschaft von rechten Gewalttäter*innen benannt werden. Dadurch ist diese schon jetzt eine konkrete Bedrohung für die durch das Grundgesetz garantierte Menschenwürde und damit für Leib und Leben aller Menschen, die von ihr als Feindbild markiert werden." (ebd., S. 4)

11 Bericht Ezra 2024, S. 4.

12 Vgl. https://www.fes.de/referat-demokratie-gesellschaft-und-innovation/gegen-rechtsextremismus/ mitte-studie-2023; die Mitte-Studie ist auch als Print verfügbar: Zick, Andreas; Küpper, Beate; Mokros, Nico (Hg.) (2023): Die distanzierte Mitte. Rechtsextreme und demokratiegefährdende Einstellungen in Deutschland. Herausgegeben für die Friedrich-Ebert-Stiftung von Franziska Schröter. Friedrich-Ebert-Stiftung. Bonn: J.H.Dietz Nachf.
13 Zick et al. 2023, aaO., S. 15; auch Zick & Küpper 2007, S. 12–19.
14 Zick et al. 2023, aaO., S. 15.
15 Zick et al. 2023, aaO., S. 68f.
16 Zick et al 2023, aaO., S. 16.
17 Zick et al. 2023, aaO., S. 19.
18 Zick et al. 2023, aaO., S. 20.
19 Zick et al. 2023, aaO., S.20.
20 Zick et al. 2023, aaO., S. 23.
21 Zick et al. 2023, aaO., S. 25.
22 Zick et al. 2023, aaO., S. 27.
23 Zick et al. 2023, aaO., S. 28.
24 Zick et al. 2023, aaO., S. 35.
25 Zick et al. 2023, aaO., S. 53.
26 https://www.verfassungsschutz.de/DE/verfassungsschutz/der-bericht/vsb-rechtsextremismus/2022-vsb-rechtsextremismus_artikel.html [Abruf am 13.10.2023].
27 Zick et al. 2023, aaO., S. 59.
28 Zick et al. 2023, aaO., S. 59.
29 Zick et al. 2023, aaO., S. 61.
30 Zick et al. 2023, S. 61; Bundesamt für Verfassungsschutz https://www.verfassungsschutz.de/DE/ verfassungsschutz/der-bericht/vsb-rechtsextremismus/2022-vsb-rechtsextremismus_artikel.html [Abruf am 13.10.2023].
31 Zick et al. 2023, aaO., S. 62.
32 Zick et al. 2023, aaO., S. 71-87.
33 Zick et al. 2023, aaO., S. 71.
34 Zick et al. 2023, aaO., S. 75.
35 Zick et al. 2023, aaO., S. 77.
36 Zick et al. 2023, aaO., S. 83.
37 Zick et al. 2023, aaO., S. 84.
38 Zick et al. 2023, aaO., S. 78.
39 Zick et al. 2023, aaO., S. 113.
40 Zick et al. 2023, aaO., S. 133.
41 Zick et al. 2023, aaO., S. 155.
42 Vgl. dazu die Studien von Wilhelm Heitmeyer (2008): Die Ideologie der Ungleichwertigkeit. Der Kern der Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit. In: Deutsche Zustände: Deutsche Zustände. Berlin, Frankfurt, M.: Suhrkamp, S. 36–44; dito (2010): Krisen – Gesellschaftliche Auswirkungen, individuelle Verarbeitungen und Folgen für die Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. In: Deutsche Zustände 8 (2010), S. 13–46; dito (2012a): Deutsche Zustände. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Edition Suhrkamp); dito (2012b): Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit (GMF) in einem entsicherten Jahrzehnt. In: Heitmeyer 2012a: Deutsche Zustände. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Edition Suhrkamp), S. 15–41 und Zick et al. 2023, aaO., S. 157.
43 Zick et al. 2023, aaO., S. 157.
44 Vgl. dazu: https://www.belltower.news/mitte-studie-weniger-rechtsextremismus-mehr-graubereich-117623/
45 Vgl. https://www.welt.de/politik/ausland/video251624822/Frankreich-Eklat-um-SS-Aeusserungen-von-Krah-Le-Pen-bricht-mit-der-AfD.html.
46 Vgl. https://www.deutschlandfunkkultur.de/breite-kritik-an-geplanten-kuerzungen-bei-bundeszentrale-fuer-politische-bildung-100.html.
47 Vgl. https://www.fr.de/politik/rechtsextremismus-nach-mitte-studie-plaedoyer-fuer-breitere-politische-bildung-92534483.html.

Projektiver Antisemitismus und gesellschaftlicher Wahn

Von Herbert Böttcher

Der 7. Oktober war kein Terroranschlag. Das war der Beginn eines neuen globalen antisemitischen Krieges, in dem alle Jüdinnen und Juden sich angegriffen fühlen, weil sie alle angegriffen werden. Dieser Krieg wird an Universitäten, Kultureinrichtungen, auf der Straße, im Sport, überall und mit allen Mitteln geführt. Desinformation, Framing, Halbwahrheiten, Falschmeldungen und Auslassungen gehören dazu – und seit dem 14. April auch Drohnen, Marschflugkörper und Raketen aus dem Iran."[1] Seinen Ort findet der Antisemitismus vor allem in post- und dekolonialen Zusammenhängen an Universitäten und im Kulturbetrieb und artikuliert sich gegen den Staat Israel.

1. Antisemitismus, Postkolonialismus und Dekolonialisierung

1.1 Kontextualisierung

Judith Butler kontextualisiert den Anschlag der Hamas in der Gewaltgeschichte des sog. Nahen Ostens. Sie verweist auf die in ihrer Sicht systematische Landnahme und deren Absicherung durch willkürliche Maßnahmen wie Kontrollen und Verhaftungen[2]. Es sei falsch, dem „Apartheidregime allein die Schuld" am Terror der Hamas zuzuschieben, schreibt sie. Dass Israel ein „Apartheidregime" ist, scheint unstrittig. Kategorial sind Kolonialismus und Rassismus die Referenzgrößen für Butlers Kontextualisierung des Terrors.

Statt aber Antisemitismus, Rassismus und Kolonialismus in ihren Bezügen aufeinander und so auch in ihren Differenzen sowie im Kontext der Krise des globalen Kapitalismus zu kontextualisieren, prangert Butler – im Allgemeinen bleibend – Gewalt „auf beiden Seiten" an, plädiert „für wahre Gleichheit und Gerechtigkeit" und wünscht sich „eine Welt, die sich der Normalisierung der Kolonialherrschaft widersetzt und die Selbstbestimmung und Freiheit der Palästinenser unterstützt". Die Herrschaft des Kapitalismus wird zur Kolonialherrschaft. Halluzi- niert wird „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte"[3], das von der Warenproduktion abstrahiert und sich in einem abstrakten Universalismus bewegt. In ihrer Konkretion aber sind die universal daherkommende Kritik der Gewalt wie Aufrufe, sie zu beenden, auf Israel als Militär- und Besatzungsmacht bezogen, das den Gaza-Streifen willkürlich als „Freiluftgefängnis" in Schach halte und nun auch bombardiert. Nicht zufällig attackiert Butler in diesem Zusammenhang die deutsche Erinnerungskultur. Mit anderen als den Juden lasse sie Mitgefühl nicht zu. Das Besondere der Konfliktkonstellationen kann aber weder vom Allgemeinen der kapitalistischen Formen getrennt noch identitätslogisch daraus abgeleitet werden.

Entsprechend müssen unterschiedliche Ebenen wie kulturelle Differenzen, psychische Krisenverarbeitung etc. berücksichtigt werden. Kolonialismus, Rassismus, Antisemitismus samt Antiziganismus können also nicht „jenseits" der kapitalistischen Formen verstanden, aber auch nicht in der Logik eines mechanistischen Schemas von Ursache und Wirkung daraus abgeleitet werden[4].

1.2 Erinnerungskultur als Stein des Anstoßes

Hinderlich für den Kampf um die „Befreiung" Palästinas wie für das Ausleben des Hasses auf Israel ist die Erinnerung an die Vernichtung der Juden zur Zeit des Nationalsozialismus. Sie blockiert die ungehemmte Kritik an Israel und die Solidarität mit den Palästinensern. So heißt die Parole: „Free Palestine from German guilt". Akademisch scheint sie abgesichert durch die Attacke des Genozid-Forschers A. Dirk Moses auf deutsche Erinnerungskultur. Sie sei zu einer überwachten kultisch zelebrierten Inszenierung geworden und verbinde sich mit der Abwertung vor allem kolonialer Verbrechen sowie einer reflexartigen Solidarität mit Israel[5]. Stein des Anstoßes ist die Singularität von Auschwitz und Israel als jüdischer Staat. Sie gelten als ausgrenzender Rassismus einer Erinnerung, die sich als weiße Erinnerung weigert, die Opfer des Kolonialismus einzubeziehen. Wenn es um antikoloniale Egalität geht, kann eine jüdische Ausnahme nicht geduldet werden. In dieser Logik bewegt sich auch das Plädoyer des französischen Philosophen Alain Badiou für einen neuen Universalismus[6]. Als deren Begründer sieht er den Apostel Paulus. Sein Diskurs ziele darauf, dass es im paulinischen Christentum „nicht mehr Juden und Griechen" (Gal 3,28) gebe. Das Besondere der jüdischen Tradition, die jüdische Ausnahme ebenso wie die der Griechen, muss im Interesse eines Universalismus, der an alle adressiert ist, überwunden werden. Erst dann können Differenzen gelebt werden. Juden müssen also ihr Jude-Sein aufgeben, um universal sein zu können und so Differenzen lebbar zu machen. Ähnlich klingt es bei Butler: Juden können dann zu wahren Juden werden, wenn sie ihr Judentum aufgeben, universal werden und Differenzen Raum geben.

Die Erinnerung an das Leid der Juden ist nicht der Exklusivität einer Erinnerung geschuldet, die darauf besteht, ausschließlich jüdisches Leiden zu erinnern. Nicht einmal die Rede von der „Singularität von Auschwitz" zielt auf die Exklusivität jüdischen Leidens. Singulär ist die in Auschwitz exekutierte Vernichtung der Juden darin, dass sie im Kontext des deutschen eliminatorischen Antisemitismus und seines Zusammenhangs mit der spezifisch deutschen Ideologie und Bildung der Nation als Selbstzweck exekutiert wurde, gegenüber dem Nützlichkeitsaspekte sich als sekundär erwiesen[7].

Nun ist die deutsche Erinnerungskultur keineswegs unproblematisch. Zum einen bleiben die Verhältnissen ausgeblendet, die Auschwitz möglich gemacht haben und nach wie vor Nährboden des Antisemitismus sind. Zudem ist sie mit Suche nach deutscher Identität verbunden, insofern es dabei um das Ansehen Deutschlands in der Welt geht[8]. Um die Nation geht es auch da, wo sich Erinnerungskultur für rassistische Formen der Diskriminierung und tödlicher Unter-

drückung öffnen soll. Angesichts der Einwanderung von Migrant:innen fordert Aleida Assmann eine Erinnerung, in der alle Platz haben. Dabei zielt der Kampf um die Erinnerungskultur auf die „Wiedererfindung der Nation".[9] Dies soll durch Narrative und einen alle einbeziehenden Diskurs erreicht werden. Zwar will Assmann „zwischen Sachwissen und Identitätswissen unterscheiden". Entscheidend jedoch ist das „Identitätswissen", da es „festlegt, dass und warum dieses Wissen für mich als Mitglied einer bestimmten Gruppe wichtig und zur Aufrechterhaltung einer bestimmten Identität unverzichtbar ist"[10]. Hier geht eine auf die Geschichte bezogene Erinnerung in die Irrationalität eines Mythos über, der jenseits aller geschichtlichen Wirklichkeit und allen Denkens als Ermutigung und Motivation für beliebige Zwecke angerufen und mobilisiert werden kann.[11]

Gegen identätssichernde Gestalten der Erinnerung hat Johann Baptist Metz die jüdisch-christliche Erinnerung als „gefährliche Erinnerung" bestimmt. Sie ist dadurch geprägt, dass sie die „Gegenwart bedrängt und in Frage stellt … Sie hält gegen die herrschenden Einsichten früher gemachte Erfahrungen hoch und entsichert damit die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart. Sie mobilisiert Tradition als kritisch befreiende Potenz …".[12] Die Erinnerung an geschichtliches Leiden wird zum Einspruch gegen Herrschafts- und Gewaltverhältnisse in Geschichte und Gegenwart.

2. Antiker und christlicher Antijudaismus

Judenfeindlichkeit und Judenhass finden sich bereits in der Antike.[13] Juden werden als „gottlos" diffamiert. Anlass dafür ist die Fremdheit ihres nicht fassbaren und darstellbaren monotheistischen Gottes. Er ließ sich nicht umstandslos in die griechisch-römische Götterwelt integrieren. Zudem war der Glaube an diesen Gott mit Abgrenzungen wie Beschneidung und Sabbatgebot verbunden. Vor allem Speisegesetze erwiesen sich als Barrieren für das Zusammenleben jüdischer und nicht-jüdischer Menschen. Ihre Gottesvorstellung wie kulturell-religiöse Praktiken wurden zum Anlass, Juden den „Barbaren" zuzurechnen und sie aus der römisch-„zivilisierten" Welt auszugrenzen.

Antijudaistische Tendenzen finden sich auch im Zweiten Testament. Zum einen werden antike Stereotype übernommen. So bezeichnet Paulus die Juden als „Feind aller Menschen", die ihn daran hindern, „den Heiden das Evangelium zu bringen" (1 Thess 2,14). Diese Formulierung, die ein zentrales judenfeindliches Stereotyp aufnimmt, steht im Zusammenhang der Konflikte, auf die die messianische Verkündigung stößt. Diese verschärfen sich nach der Zerstörung des Tempels und der Vertreibung von Juden im römisch-jüdischen Krieg. In diesen Zusammenhang gehört die pauschale Kritik der Pharisäer. Nach der Zerstörung des Tempels sorgen sie dafür, dass Israel auch in der Zerstreuung zusammenbleibt. Sie wollen Provokationen gegenüber Rom vermeiden. Demgegenüber beharren messianisch orientierte Gruppen wie die Jesusbewegung auf den messianisch-herrschaftskritischen Dimensionen jüdischer Traditionen.[14]

Im Johannesevangelium erscheinen „die Juden" als die für Jesu Tod Verantwort-

lichen. Bei genauerem Hinsehen sind die mit Rom verbündeten Hohepriester gemeint.[15] Das Stereotyp von „den Juden" als Gottesmördern findet wesentlichen Nährboden in der Liaison christlichen und hellenistischen Denkens. Jesus wird in der paradoxen Einheit menschlicher und göttlicher Natur verstanden. In den Vordergrund tritt seine göttliche Natur. Entsprechend werden „die Juden" zu „Gottesmördern". Diese Stigmatisierung hat den christlichen Blick auf die Juden lange Jahre bzw. Jahrhunderte geprägt. Auch wenn sie in den Hintergrund getreten ist, wirkt der christliche Antijudaismus weiter in Vorstellungen vom Rachegott des Alten und vom Gott der Liebe des Neuen Testaments, von der Knechtschaft durch das Gesetz und der Freiheit des Evangeliums.

3. Antisemitismus, Moderne und Kapitalismus

Christlicher Antijudaismus ist zwar eine der historischen Wurzeln des modernen Antisemitismus. Dennoch ist letzterer ein Phänomen der Moderne. Historisch wird er „als Reflex in der Modernisierungskrise erklärt"[16]. Mit der Durchsetzung der Moderne verbundene Um- und Einbrüche, soziale Verwerfungen infolge von Urbanisierung und Industrialisierung mussten verarbeitet werden. Antisemitismus bot Möglichkeiten, Verzweiflung und Wut auf „die Juden' zu projizieren. Unabhängig von jüdischen Eigenschaften sind die Projektionen Konstrukte der Mehrheitsgesellschaft bzw. von Gruppen, die damit unbegriffene Krisen zu verarbeiten suchen.

3.1 „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen(.)"[17]

Mit dieser Formulierung wendet sich Max Horkheimer 1939 gegen Stimmen aus den Kreisen derer, die vor dem Faschismus emigriert sind und den Faschismus kritisieren, ohne „die Tendenzen des Kapitals"[18] zu berücksichtigen. „Es ist, als seien die vertriebenen Intellektuellen nicht bloß des Bürgerrechts, sondern auch des Verstandes beraubt worden." Statt die kapitalistischen Verhältnisse zu kritisieren, kehren sie „zum Neuhumanismus, zu Goethes Persönlichkeitskult, zum wahren Deutschland und anderem Kulturgut zurück"[19]. Sie schrecken davor zurück, die „Tendenzen des Kapitals" als Krisen zu analysieren, die angesichts der im Zerfall der Marktwirtschaft „permanent geworden(en)"[20] seien und zu etatistischen und autoritären Maßnahmen trieben. U.a. kritisiert Horkheimer, „die Klassenherrschaft" nehme „die Form der Volksgemeinschaft an", wobei der „Mythos der Interessenharmonie" die Theorie zerstöre.[21] „An die Stelle des Tausches der Arbeit" trete „das Diktat über sie", „die Massen" würden von „Objekten der Fürsorge" unmittelbar zu „Objekten der Herrschaft"[22]. Im Blick auf die Intellektuellen resümiert Horkheimer: „Dass die fortschrittlichen Kräfte erlegen sind, verschlägt den Intellektuellen den Gedanken."[23] Bei aller Unterschiedlichkeit zwischen der damaligen und der heutigen Krise lässt sich vielleicht als gemeinsame Tendenz die Flucht in Regression erkennen. Sie scheint davon zu entlasten, sich der Situation in gesellschaftskritischer Reflexion zu stellen.

3.2 Antisemitismus als projektive Krisenverarbeitung in der „Dialektik der Aufklärung"

Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus als projektiver Krisenverarbeitung führt zu der Feststellung: „Das Pathische am Antisemitismus ist nicht das projektive Verhalten, sondern der Ausfall darin."[24] Die „bewusste Projektion"[25] gehört zur Reflexion – und zwar in der Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Gegenstand. Das erkennende Subjekt hat die Außenwelt im eigenen Bewusstsein und erkennt sie „doch als anderes"[26]. Der „Ausfall der Reflexion"[27] gibt der „verblendenden Macht falscher Unmittelbarkeit"[28] Raum. „Das Denken wird kurzatmig, beschränkt sich auf die Erfassung des isoliert Faktischen. Gedankliche Zusammenhänge werden als unbequeme und unnütze Anstrengung fortgewiesen".[29] Dabei sind Größen- und Verfolgungswahn miteinander verbunden: „Beide Male ist das Subjekt im Zentrum, die Welt bloße Gelegenheit für seinen Wahn; sie wird zum ohnmächtigen oder allmächtigen Unbegriff des auf sie Projizierten".[30] Material liefern „die fatalen Konventikel und Panazeen, die sich wissenschaftlich aufspielen und zugleich Gedanken abschneiden: Theosophie, Numerologie, Naturheilkunde, Eurhythmie, Abstinenzlertum, Yoga und zahllose andere Sekten, konkurrierend und auswechselbar, alle mit Akademien, Hierarchien, Fachsprachen, dem fetischisierten Formelwesen von Wissenschaft und Religion."[31] Dabei streben „die paranoiden Bewusstseinsformen … zur Bildung von Bünden, Fronden und Rackets. Die Mitglieder haben Angst davor, ihren Wahnsinn allein zu glauben. Projizierend sehen sie überall Verschwörung und Proselytenmacherei.".[32]

3.3 Das Konstrukt einer jüdischen Weltverschwörung und die abstrakte Herrschaft des Kapitalismus

Die Vorstellungen einer auf Weltherrschaft zielenden jüdischen Verschwörung haben ihren Ausdruck in den „Protokollen der Weisen von Zion" gefunden. Deren Kern „bildet das Streben einer geheimen jüdischen Verbindung … nach Weltherrschaft … Essentiell … ist die Unterstellung, dass die jüdische Geheimgesellschaft als Exponent der Gesamtheit aller Juden agiert. Das stigmatisiert jeden einzelnen Juden als Teil einer gefährlichen Verschwörung …"[33]

Moishe Postone sieht die Projektion einer jüdischen Weltverschwörung im Zusammenhang der abstrakten „Herrschaft des Kapitals"[34]. Sie verstrickt Menschen „in das Netz dynamischer Kräfte, die, weil sie nicht durchschaut zu werden vermochten, in Gestalt des ‚internationalen Judentums' wahrgenommen wurden."[35] In der Antinomie von Konkretem und Abstraktem sieht er einen wesentlich Hintergrund antisemitischen Wahns. Sie drückt sich aus in den Unterscheidungen des (sichtbaren) Gebrauchswerts und des (unsichtbaren) Tauschwerts der Ware, der (sichtbaren) konkreten Arbeit und der (unsichtbaren) abstrakten Arbeit, dem (sichtbaren) stofflichen Reichtum und dem (unsichtbaren) abstrakten Reichtum. Eingebunden in diese Form beruhte der nationalsozialistische Antikapitalismus „auf dem einseitigen Angriff auf das Abstrakte …".[36] Dabei wurden „die Juden' „zu Personifikationen der unfassbaren zerstörerischen, unendlich mächtigen Herr-

schaft des Kapitals. Nun kann „die ‚antikapitalistische' Revolte zur Revolte gegen die Juden"[37] werden.

Im irrationalen Zweck, Geld/Kapital um seiner selbst willen zu vermehren, kommt der strukturelle Wahn der kapitalistischen Vergesellschaftung zum Ausdruck. Geld eröffnet den Zahlungsfähigen den Zugriff auf Waren und Dienstleistungen. Zugleich ist es der abstrakteste Ausdruck des Werts und darin des Zusammenhangs von Arbeit, Ware und Geld. Es ist gleichgültig gegen konkrete sinnliche Bedürfnisse und Inhalte, gleichgültig gegenüber Mensch und Natur. Alles tritt in den Dienst des abstrakten und irrationalen Selbstzwecks, durch die Verausgabung von Arbeit zur Produktion von Waren Geld zu vermehren und als Kapital wieder neu in den Prozess der Verwertung zwecks weiterer Vermehrung einzuspeisen.

Die Vermehrung des Kapitals ist mit Krisen verbunden, mit konjunkturellen Krisen, aber auch mit einer logischen Schranke, die den Kapitalismus an seine nicht mehr zu überwindenden Grenzen führt. Krisen sind dem Zwang geschuldet, Arbeit als Substanz des Kapitals zu entsorgen. Die in der Konkurrenz produzierenden Unternehmen müssen dies auf dem höchsten technologischen Niveau tun, wenn sie nicht aus dem Rennen geworfen werden wollen. Dann aber muss Arbeit durch Technologie ersetzt werden. Die logische Schranke ist mit der mikroelektronischen Revolution auch historisch erreicht. Jetzt muss mehr Arbeit entsorgt werden, als durch Ausweitung von Produktion und Märkten kompensierbar ist.

Antisemitismus ist „die irrationale immanente Reaktion auf die Irrationalität des Waren- und Geldfetischismus".[38] In Krisen artikuliert er sich als projektive Krisenverarbeitung. Juden werden zu Repräsentanten des Anderen und Fremden, die „alle negativen Eigenschaften von Geld und Konkurrenz"[39] auf sich vereinigen, zu Repräsentanten derer, die ohne ehrliche Arbeit zu Geld kommen, des „raffenden" im Unterschied zum „schaffenden" Kapital, zu Gestalten des zersetzenden Intellektuellen, mit denen sich die Abneigung gegen das Abstrakte verbindet.

4. Israel – „der Jude" unter den Staaten

Gegen die einlinige Einordnung Israels als kapitalistischem Staat hat Robert Kurz den Doppelcharakter des Staates Israel stark gemacht. Er ist kein koloniales Produkt, sondern wesentlich ein Rettungsprojekt für von Verfolgung und Vernichtung bedrohte Jüdinnen und Juden und darin ein Projekt gegen Antisemitismus. Als kapitalistischer Staat ist Israel all den Prozessen sozio-ökonomischen und staatlichen Zerfalls ausgesetzt wie andere kapitalistische Staaten. Wie sie muss Israel diese Krisen verarbeiten, jedoch umgeben von einer seine Existenz bedrohenden Umwelt und ohne auf antisemitische Reserven der Krisenverarbeitung zurückgreifen zu können. In diesem Kontext kommen national-religiöse und rassistische Verarbeitungsstrategien zum Zug. Profan und sozialistisch orientierter Zionismus scheint passé und nähert sich national und religiös-orthodox verwurzelten Bewegungen und Parteien an. Identitäre und autoritäre Tendenzen nehmen in Israel die Gestalt theokratischer, national-religiöser Bewegungen an, die

sich mit antiarabischen Projektionen verbinden.[40] Diese Tendenzen sind in der Regierung Netanjahu institutionell verankert. Rationale sicherheitspolitische Strategien zur Verteidigung der Existenz Israel vermischen sich mit Irrationalismen ultra-orthodoxer Heilsversprechen.

5. Antisemitismus, autoritäre Suche nach Identität, Krise der Politik

Gegenwärtig erleben wir, wie sich die Krise des Kapitalismus auf der politischen Ebene zuspitzt. Angesichts einbrechender Kapitalakkumulation und Handlungsoptionen wird nach „Lösungen" in autoritär repressiver Ausgrenzung von Migrant*innen sowie der einheimischen Verlierer:innen gesucht. Legitimation findet sie in der „Ausprägung einer roher Bürgerlichkeit"[41]. Bereits 2018 hatte die Studie „Autoritäre Versuchungen" festgestellt, „dass unter einer dünnen Schicht zivilisiert-vornehmer (‚bürgerlicher') Umgangsformen autoritäre Haltungen verborgen sind …".[42] Sie zeigen sich in der Verachtung für schwache Gruppen, der Einforderung von Vorrechten für Etablierte sowie der Orientierung an „Konkurrenz und Eigenverantwortung"[43]. „Autoritäre Versuchungen sind … vor allem als Reaktionen auf individuellen oder gesellschaftlichen Kontrollverlust zu interpretieren. Sie erzeugen eine Nachfrage nach politischen Angeboten, die darauf abzielen, die Kontrolle wiederherzustellen, und zwar durch die Ausübung von Macht und Herrschaft sowie über Ausgrenzung und Diskriminierung bzw. gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit."[44]

Nicht im Blick ist, dass der Hass auf nicht-arbeitende Migrant:innen wie auf einheimische „Arbeitsverweigerer" Ausdruck der Fetischisierung der Arbeit im Kapitalismus ist. Arbeit ist eben kein Widerspruch zum Kapital, sondern als unverzichtbare Quelle von Wert und Mehr-Wert dessen Substanz. Struktureller Antiziganismus, in dem die Abwehr von Zigeuner:innen, die sich der auf Arbeit gründenden Moderne verweigern, wirksam ist, und struktureller Antisemitismus, in dem die Abwehr des raffenden Kapitals zulasten des schaffenden Kapitals virulent ist, sind über die Fetischisierung der Arbeit miteinander verbunden.

Hass gegen ausländische Migrant:innen und „schmarotzende" Wohlstandsempfänger:innen sowie Hass auf Juden, die mittels von Reichtum und Geist, die Welt regieren, treffen sich in dem Bedürfnis, Krisenlagen irrational auf Personen und Gruppen und deren Ausgrenzung hin zu konkretisieren sowie in der Illusion, durch autoritäre Maßnahmen und Ordnungen politische Kontrollverluste kompensieren und politische Handlungsmöglichkeiten zurück gewinnen zu können. Die politisch angepriesenen „Lösungen" sind nur scheinbar konkret, weil sie das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse als Kontext der Krise ausblenden. Dass der Ausgriff auf das Ganze der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit die Reflexion der realen gesellschaftlichen Widersprüche aus dem Denken verbannt wurden, erweist sich als folgenreich und tödlich. Der „illusionslose Pragmatismus"[45], dem damit gehuldigt werden sollte, hat illusionärem Wahn den Weg gebahnt. Auf der Linken feiert der regressive Rückgriff auf Klassen samt der damit verbundenen Ontologisierung der Arbeit „fröhliche Urständ". Befeuert wird zugleich die

personalisierende Konkretisierung gesellschaftlicher Probleme auf Unterdrücker und Unterdrückte. Nach rechts verbindet sich die Fetischisierung der Arbeit mit Ressentiments gegen sozial Schwache als Nicht-Arbeitende. So wird es möglich, sich über „die faulen Sozialschmarotzer da unten" und „die Reichen da oben" gleichzeitig zu empören.[46] Konkretistische Wahrnehmung und Verschwörungsideologien werden zu zwei Seiten derselben Medaille.

Die Imagination einer Weltverschwörung war Kernelement der antisemitischen Propaganda der Nazis. In heutigen antisemitischen Weltbildern erscheint die militärisch verteidigte Existenz Israels schlimmer als jede global erfahrene Unterdrükkung und Gewalt. Da liegt die Wahnvorstellung nahe, die Welt sei befreit, wenn sie „judenfrei" sei. Die abstrakte Herrschaft des Kapitalismus scheint in „den Juden" und in dem „Judenstaat" und deren verschwörerischem Agieren greifbar zu werden. An die Stelle der Befreiung aus der im Fetischzusammenhang von Wert und Abspaltung, Kapital und Arbeit, Ökonomie und Politik konstituierten kapitalistischen Vergesellschaftung tritt die Befreiung von „den Juden". Der inhaltlich leere und unheimliche, irrationale kapitalistische Selbstzweck, aus Geld mehr Geld zu machen, kann vermeintlich identifiziert und dingfest gemacht werden. Aus Ohnmacht wird imaginierte Handlungsmacht. Der Kapitalismus erscheint transformierbar, ohne dass seine Fetischstruktur angetastet werden müsste. Geld und Arbeit, ein den Markt regulierender Staat etc. können beibehalten werden und die Abspaltung der weiblich konnotierten Reproduktion bleibt in der Küche des Nebenwiderspruchs. Transformation kann zur Rückkehr zu einem „ursprünglichen" Kapitalismus der guten Arbeit und einer „guten" oder auch autoritären politischen Regulation werden, die auch die Krisen unter Kontrolle bringt. Die Normalität scheint gerettet.

„Unterm Bann der zähen Irrationalität des Ganzen ist normal auch die Irrationalität der Menschen." Sie ist stets auf dem Sprung, die „Zweckrationalität, im politischen Verhalten, zu überfluten".[47] In Zeiten sich zuspitzender Krisen liegt die Versuchung nahe, sich an der Normalität des irrationalen gesellschaftlichen Ganzen festzuklammern und sie in der Abwehr und Vernichtung von dem, was sie vermeintlich bedroht, zu verteidigen – seien es Fliehende, Fremde, angeblich „Arbeitsscheue" oder eben und vor allem Juden. Der „Bann der zähen Irrationalität des Ganzen", von dem Adorno gesprochen hatte, wird in der sich zuspitzenden Krise erkennbar als der irrationale Selbstzweck der Vermehrung von Kapital. Je drastischer dieser Selbstzweck auf seine immanenten Grenzen stößt, desto mehr bricht auch „die Binnenrationalität" dieses „objektivierten Wahnsystems"[48] ein. Je mehr der kapitalistische Selbstzweck aufgrund des Schwindens von Arbeit als Substanz für die Produktion von Wert und Mehr-Wert ins Leere läuft, desto weniger lässt sich innerhalb der Pole von Markt und Staat binnenrational regulieren. Die Konkurrenz geht über in sozialdarwinistische Verwilderung und Vernichtung. „In einem Weltklima der wechselseitigen Vernichtungskonkurrenz, der permanenten Gefährdung der sozialen Existenz und gleichzeitig eines prekären spekulativen Geldreichtums, der sich jederzeit in Luft auflösen kann, gedeiht ein diffuser

Vernichtungswille, der jenseits äußerlicher „Risikoverhältnisse“ agiert und der ebenso abstrakt und inhaltsleer ist wie die gesellschaftliche Form, die dem Verwertungsprozess des Kapitals zugrunde liegt. … Nur im Nichts und damit in der Vernichtung“ lässt „sich der Widerspruch zwischen metaphysischer Leere und Darstellungszwang des Werts in der sinnlichen Welt“[49] „lösen“. Im Unterschied zu den Nazis, deren Antisemitismus sich mit fordistischer Akkumulation verbinden konnte, läuft die kapitalistische Akkumulation in den aktuellen Krisen ohne Aussicht auf neue Möglichkeiten der Akkumulation ins Leere und lässt auch die Subjekte in ihrer Perspektivlosigkeit „nackt“ da stehen. In solcher Haltlosigkeit drohen die Grenzen zwischen Mord und Selbstmord zu verschwimmen. Der Wahn projektiver Krisenbearbeitung könnte sich mit Tendenzen vermischen, die auf Selbst- und Weltvernichtung in der kapitalistischen Form in einer immanent ausweglosen Situation zulaufen. Paradox formuliert: Wo nichts mehr geht, geht immer noch (Ver-)Nichtung.

1 Esther Schapira, in Jüdische Allgemeine vom 14.4.24.
2 Vgl. Freitag 42/2023.
3 Marx, Das Kapital, Berlin 1984, 189.
4 Diese komplexen Zusammenhänge hat Roswitha Scholz im Rahmen der von ihr wesentlich geprägten Kritik von Wert und Abspaltung, also der Kritik kapitalistischer Warenproduktion und der mit ihr gleichursprünglich einhergehenden Abspaltung der Reproduktion entwickelt. Vgl. vor allem: Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung, Bad Honnef 2005 sowie weitere Texte in der Theoriezeitschrift exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft (www.exit-online.de).
5 Vgl. Der Katechismus der Deutschen, https://geschichtedergegenwart.ch/der-katechismus-der-deutschen/.
6 Vgl. Alain Badiou; Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich-Berlin 2009. Dazu kritisch: Herbert Böttcher, Hilft in der Krise nur noch beten? – Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus, in: exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, Heft 16, Springe 2019, 86–181, vor allem 88–124.
7 Vgl. Robert Kurz, Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt am Main 2009, 498ff.; vgl. auch Roswitha Scholz, Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von „Rasse“, Klasse, Geschlecht und post-moderner Individualisierung, bes. 74-120.
8 Vgl. Meron Mendel, Über Israel reden. Eine deutsche Debatte, Köln 62023, 35ff.
9 Aleida Assmann, Die Wiedererfindung der Nation, München 2020.
10 Aleida Assmann, „Zwischen Pflicht und Alibi“, in: Ute Heimrod, Günter Schlusche, Horst Seferens (Hg.), Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das „Denkmal für die ermordeten Juden Europas“. Eine Dokumentation, Berlin 1999, 504.
11 Vgl. Niklas Machunsky, Die Antizionistische Aufhebung der Vergangenheitsbewältigung. Aleida Assmann und der linke Revisionismus, in: Stephan Grigat, Jakob Hoffmann, Marc Seul und Andreas Stahl [Hg.], Erinnern als höchste Form des Vergessens. [Um]Deutungen des Holocaust und der „Historikerstreit 2.0“, Berlin 2023, 375–407, zur von Mythos und Faschismus, 394ff.
12 Johann Baptist Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion (1969), in ders., Im dialektischen Prozess der Aufklärung. Gesammelte Schriften Band 3/2, Freiburg im Breisgau 2016, 27–72, 46.
13 Vgl. Peter Schäfer, Kurze Geschichte des Antisemitismus, München 2020, 19ff.
14 Vgl. Herbert Böttcher, Apokalyptik und Krise, in: ders.; Religionskritik, Gottesverdunstung und Apokalyptik in Krisenzeiten, Münster 2024, 65-88.
15 Vgl. dazu vor allem Klaus Wengst, Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium, München 1990.

16 Wolfgang Benz, Was ist Antisemitismus? München 2/2005, 239.
17 Max Horkheimer, Die Juden in Europa (1939), in: ders., Gesammelte Schriften Band 4: Schriften 1936–1941, Frankfurt am Main 22009, 308-331, 308f.
18 Ebd., 308.
19 Ebd.
20 Ebd.
21 Ebd., 309.
22 Ebd., 312.
23 Ebd., 331.
24 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer, „Dialektik der Aufklärung" und Schriften 1940–1950, Frankfurt am Main 32003, 13–290, 219.
25 Ebd.
26 Ebd.
27 Ebd.
28 Ebd., 224.
29 Ebd., 227.
30 Ebd., 220.
31 Ebd., 226.
32 Ebd., 227.
33 Benz, Antisemitismus, 177.
34 Moishe Postone, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: ders., Deutschland die Linke und Holocaust. Politische Interventionen, Freiburg 2005, 165–194.
35 Ebd., 181.
36 Ebd., 189.
37 Ebd., 190.
38 Robert Kurz, Geld und Antisemitismus. Der destruktive Wahn in der warenproduzierenden Moderne, in: ders., Weltkrise und Ignoranz, Kapitalismus im Niedergang. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben von Roswitha Scholz & Claus Peter Ortlieb, Berlin 2013, 70.
39 Ebd., 72.
40 Robert Kurz, Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung, Springe 22021, 114-155.
41 Wilhelm Heitmeyer, Autoritäre Versuchungen, Berlin 32018, 87.
42 Ebd., 310.
43 Ebd.
44 Ebd. 84.
45 Robert Kurz, Das Ende der Theorie, in: Weltkrise und Ignoranz, Berlin 2013, 60–67, 66.
46 So Roswitha Scholz in einem noch unveröffentlichten Text zur Intersektionalität. Er wird in exit Heft 22 (2025) erscheinen.
47 Adorno, Meinung, Wahn, Gesellschaft, GS 10.2, Frankfurt am Main 52015, 587.
48 Robert Kurz, Marx lesen. Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert. Herausgegeben und kommentiert von Robert Kurz, Frankfurt am Main 2001, 45.
49 Kurz, Weltordnungskrieg, 69

Der Anti-AfD-Song

Anlässlich des Parteitages am 28.07.–06.08. 2023 in Magdeburg

Es schießt gewaltig in die Höh
In Deutschland Ost die AFD.
Ihre Wähler haben irgendwie
Kein Gefallen an Demokratie

Mit allergrößtem Unbehagen
Hört man sie nur immer sagen:
„Mit den Berliner Demokraten
Sind wir nicht sehr gut beraten.

Die Farben rot und gelb und grün
Bringen Deutschland keine Fortune.
Ihr etablierten Demokraten
Habt unser Land schamlos verraten!“

Aggressiv und schrill im Ton
Giften sie durchs Mikrofon.
Gegen Regierung und EU
Hetzen sie nur immerzu.

„Wegen eurer eigenen Interessen
Habt ihr uns im Osten glatt vergessen.
Nicht länger lassen wir uns quälen,
Suchen euch da oben abzuwählen.

Deutschlands Interessen und sein Glück
Habt ihr verloren aus dem Blick.
Brauchen dringend eine Autorität,
Der es um des Volkes Wohl nur geht.

An offenen Grenzen für alle
Hat bei uns niemand Gefallen.
Für Flüchtlinge und Migranten
Ist weder Platz noch Geld vorhanden.

Für heute gilt und auch für morgen:
Erst sind Deutsche zu versorgen
Mit allem, was wichtig und tut not,
Wie Wohnung, Arbeit, Geld und Brot.

Europa soll ’ne Festung sein.
Wir lassen keine Fremden rein
Pushbacks sind wirksame Methoden,
Auch wenn sie rechtlich sind verboten.

Fremde wolln wir nicht. Sie stören,
Weil sie nicht zu uns gehören.
Sie wollen nur die guten Gaben,
Die bei uns reichlich sind zu haben.

Wir sind auch sauer wie noch nie
Über die Klimarettungshysterie.
Das Klima effektiv zu schützen,
Ist viel zu teuer, wird nichts nützen.

Das Land steckt in der Krise,
Macht immer nur noch Miese.
Und aus Berlin kommt nur noch Mist.
Nichts soll so bleiben wie es ist.

Alles möchtet ihr verändern.
Schluss mit eurem blöden Gendern.
Gendersternchen sind zu lassen,
Zu deutscher Sprache sie nicht passen.

Homos, Lesben, Schwule, Queere
Offenbaren die Misere.
Wir brauchen keine x Geschlechter.
Reizt nur zu Spott und viel Gelächter.

Wir möchten gerne selbst entscheiden,
Womit wir reisen, fahren, heizen.
Wegen Vorschriften, Verboten
Gibt es von uns schlechte Noten.

Eure Tage sind gezählt,
Denn ihr werdet abgewählt.
Wir brauchen keine Demokraten,
Die schamlos unser Land verraten.

Gegen den Veränderungswahn
Kämpfen wir entschlossen an.
Wir werden unser Deutschland retten
Und baun es um wie wir’s gern hätten.

Die AFD in unsern Tagen
Gewinnt vom großen Unbehagen,
Von Angst, Unsicherheit und Frust,
Und einem Vertrauensverlust.

Neonazis und Faschisten,
Brave Bürger und auch Christen
Sammeln sich in der Partei.
Viel brauner Ungeist ist dabei.

Mit Höcke, Weidel und Kumpanen
auf völkisch-nationalen Bahnen
macht ein Krebsgeschwür sich breit,
hinein in die Gesellschaft weit.

Mit hohlen Phrasen und Parolen
Werben sie ganz unverhohlen
Für eine deutsche Leitkultur
Von nationaler völkischer Natur.

Die große Vielfalt der Kultur
Ist bei uns auf guter Spur.
Das Grundgesetz und unser Staat
Halten die Mittel dafür parat.

Europa, Deutschland kommen leider
Rückwärtsgewandt nun mal nicht weiter.
Geändert haben sich die Zeiten.
Drum sind neue Wege zu beschreiten.

Drum dürfen echte Demokraten
Die Demokratie niemals verraten,
Wie es die AFDler tun.
Sie wollen einen Volkstribun.

Der soll es für Deutschland richten.
Wir kennen solche Geschichten
Und auch die vielen, vielen Tücken,
Sich heillos darin zu verstricken.

Probleme und sehr viele Krisen
Unser Leben gründlich vermiesen.
Doch müssen wir in allen Dingen
Um Lösungen gemeinsam ringen.

Wir brauchen dafür eben nur
Eine populäre Streitkultur.

Nicht Hetze, Hass und Populismus,
Keinen destruktiven Extremismus.

Propagandisten und Ideologen
Sind skrupellose Demagogen,
Machen verächtlich die Demokratie
Und schwelgen in völkischer Nostalgie,

Sie wettern gegen Globalismus
Und plädiern für Nationalismus.
„Gegen Globalisten, die zerstören,
Müssen sich die Deutschen wehren."

Von raschem Wandel angst und bang,
gehn sie voran im Rückwärtsgang.
Nationale Töne sie benützen,
um Volk und Heimat zu beschützen.

Zu Krisen, Problemen und Fragen
Haben sie nichts beizutragen.
Migranten, Klima, Krieg, Energie –
Bei diesen Fragen passen sie.

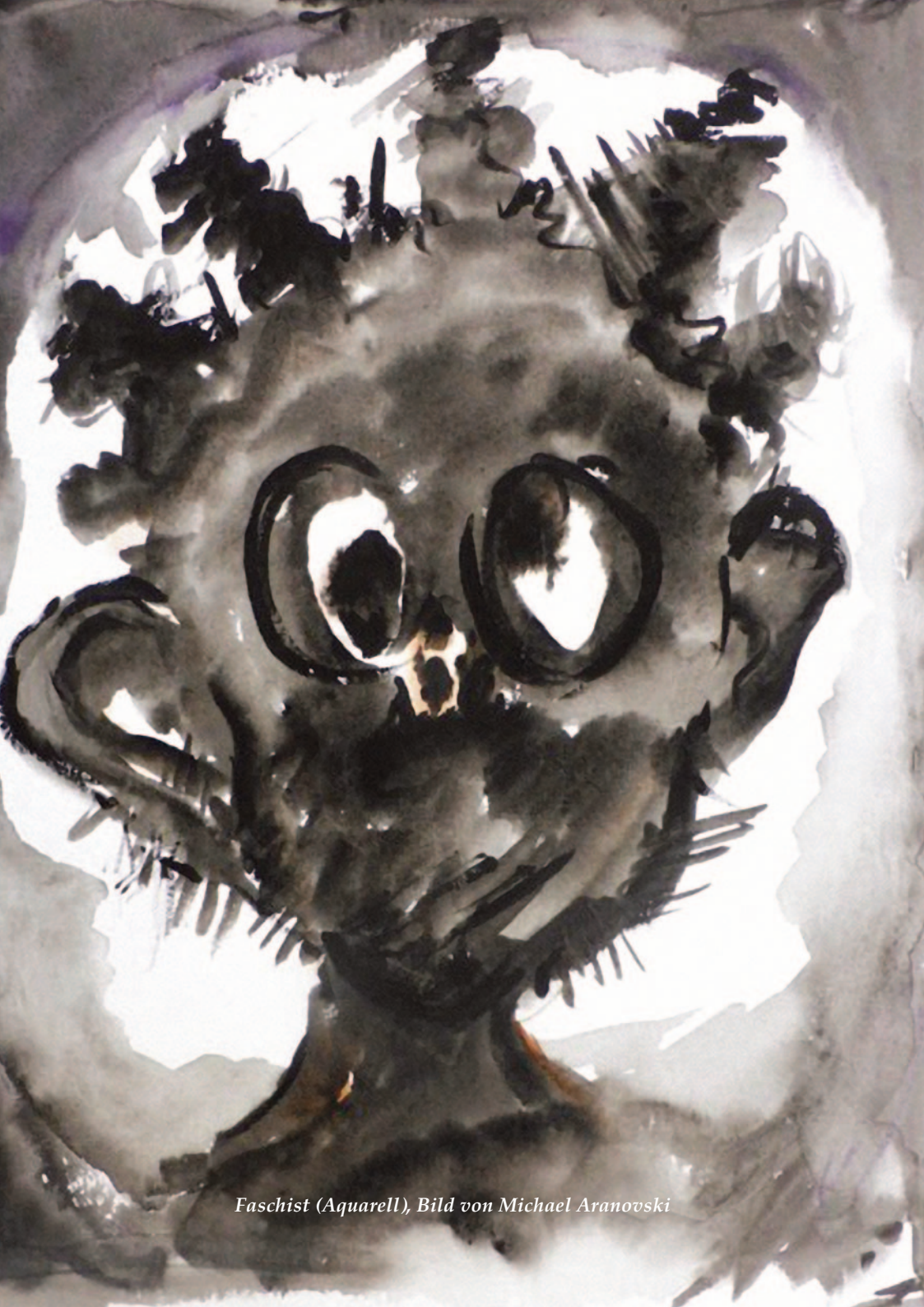
Bei lauten Protesten und Schreierei
Sind sie als Wutbürger immer dabei.
Statt sachkundig zu diskutieren,
Sie lieber wütend agitieren.

„Wir sind das Volk, das muss wohl reichen.
Eine Gemeinschaft mit unsresgleichen,
Das wollen wir und treten dafür ein,
Alternative für Deutschland zu sein."

Eine Alternative, welch ein Graus!
Was käme wirklich dabei raus?
Wir kämen nicht mehr aus der Krise.
Wenn man sie gewähren ließe!

Am Ende lautet der Beschluss:
Die AFD man meiden muss!
Sie hat ja schon von Anbeginn
Nichts Gutes mit Deutschland im Sinn.

Ulm, 14. August 2023
Martin Krauß



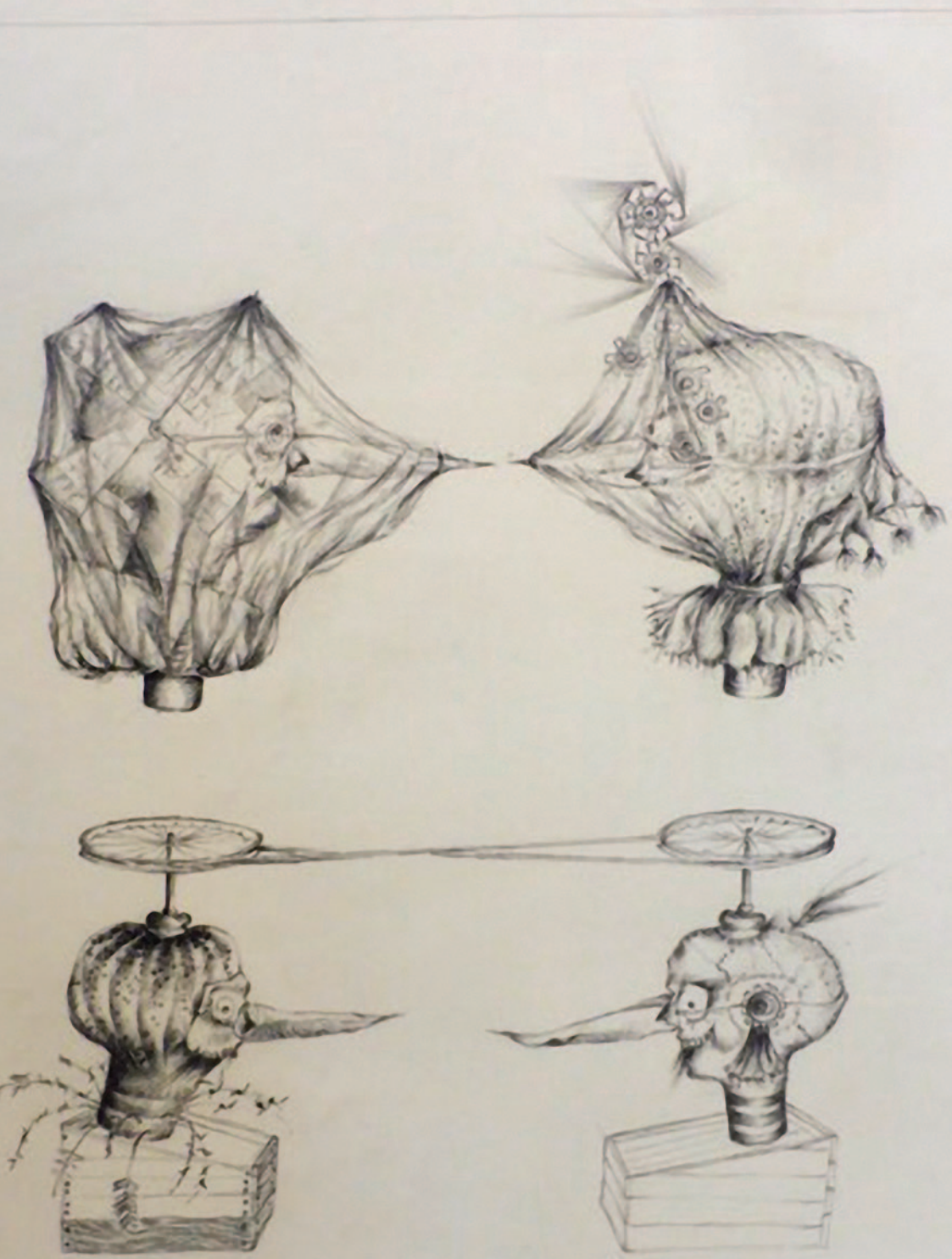
Faschist (Aquarell), Bild von Michael Aranovski

Vorstellung

Michael Aranovski, geb. in Leningrad, promovierter Agraringenieur. Seit den 1990ern als einer der – sonderbares Wort! – „Kontingentjuden“ nach Deutschland gekommen. Seit seiner frühen Jugend zeichnet und malt er. Zusammen mit einem Freund bekam er als solcher schon vom Direktor der Eremitage – eine der weltweit größten und reichsten Gemäldegalerien – die Erlaubnis, dort zu kopieren. Berufsbeglei- tend besuchte er Kurse an der Leningrader Kunstakademie. Seit Jahrzehnten malt er Landschaften, Stillleben, Porträts und jüdisch-religiöse Motive im Stil, der zwischen Impressionismus, Realismus und Expression changieren kann.

Gedanken von Paul Petzel dazu: Mit flottem energischen Pinsel aufs Blatt geworfen: ein grotesk wirkender Kopf mit „irre“ weit aufgerissenen verdrehten Augen, die die Betrachter frontal anstarren, den Mund bis zur Unerkennbarkeit verwaschen und verwischt: Schlagen die menschenverachtenden Phrasen auf das Mundwerk zurück und vollbringen jetzt am Täter ihr Werk, das diesem Organ entsprang? Zu schön, um wahr zu sein – dieser durchaus biblische Gerechtigkeitsgedanke, dass kein Gott eine Strafe verhängen muss, sondern des eigenen Mund- (und Hand-)Werks in seinen Folgen auf die Täter zurückkommen … Die Realität lehrt anderes: Noch Auschwitzprozess hat des den Obertätern nicht die Stimme verschlagen; fern jeder Reue haben sie vielmehr noch dort ihre Opfer von vormals verhöhnt …

Wovon stehen der Fratze die Haarbüschel strahlenförmig zu Berge? Woher die Lichtaura um ihren Schädel? Was sieht sie vor sich, dort, wir als Betrachter stehen oder sitzen? – Spätestens hier sollte jeder und jede für sich selber weiter“spinnen“ – durchaus auch ein Weg, vielleicht zu neuen Einsichten in „Sachen“ Faschismus zu kommen …



… man versteht sich … (1983, Radierung, laviert)

Paul Petzel, geb. 1957, kath. Religions- und Kunstlehrer bis vor einigen Jahren; zwei Radierungen: „… man versteht sich …“. Zwei Paare, die miteinander kommunizieren. Das obere bringt die Spitzen der Pappnasen wie bei einer alten Waage ins Gleichgewicht, die unteren kommunizieren über ihre simple Mechanik aus Klostampfer auf den Schädeln (Warum wohl sowas? Wer Böses, eher Vulgäres hier denkt, liegt richtig!) und alten Fahrradfelgen, die über die Endstücke der Stampfer wie ihre Achse langsam rotieren und einen alten Draht, der überkreuzt gespannt ist, langsam bewegen. Wäre das Ganze ein 3-D-Modell, sollte sich diese Bewegung wie die eines verrosteten Fahrrads anhören … Beim linken Kopf dieses Paares scheint quer durch den Schädel eine Achse gezogen, über die sich ein Windmühlenrad bewegt: kleines Bildzeichen fürs Hakenkreuz. Wenn die fast transparente Verhüllung weggezogen wird, und das Rad rotiert, geht das Mahlwerk der Gewalt los. Denn von welchem Kopf wird es angetrieben? Von Totenschädeln, die dieser fadenscheinige Schleier kaum verdecken kann. Das Windrad wiederholt sich – verkleinert und vermehrt – bei der rechten Figur. Die Räder ergeben ein – gut geöltes – Zahnradgetriebe, vom vorderen Hirnareal durch den Schleier nach Außen …

Auch die Schleier der untern beiden „Gesellen“ verdecken kaum die spitzen Nasenstümmel, die sie als Schädel im abgenagten Zustand ausweisen: Totenschädel wie die oberen – des Pudels, d.h. des Faschos Kern: selber tot und Tod bringend, nekrophil im wörtlichen Sinn. Es gibt genug Zeugnisse wie z.B. Amon Göth im KZ PLaszow oder Höß in Auschwitz (vgl. the Zone of Interest, Jonathan Glazer 2023), deren Morden geradezu libidinös besetzt war. Der Rest: Augenmaske, Pappnasen, Kocarde am linken Ohr der rechten Figur, Stacheldraht als Halskrause bei der rechten – allesamt Karnevalsfummel … Lassen wir uns davon nicht ablenken …

Beide verstehen sich offensichtlich, besser als ihre Gegner, wie man historisch leider weiß.

Als ich 1983 mitten im meinem Referendariat (wohl zwecks Druckabfuhr) diese Zeichnung angefertigt hatte, fragte ich mich selber, ob ich nicht spinnen würde. Hat dich deine Befassung mit der Thematik mittlerweile so weit gebracht, Gespenster zu sehen, wo nun wirklich keine waren? Die Republikaner waren damals mehr oder weniger von der Bühne abgetreten. Ich habe das Bild beiseitegelegt.

Umso irritierender, dass es mit heute gar nicht mehr wahnhaft erscheint …. Und die nekrophilen rechten Kreise sind international so gut vernetzt – und kommunizieren höchst effektiv etwa über Tiktok –, dass das Geklapper und „Näseln“ dieser Figuren dagegen leider naiv ausschaut …

Rattenfänger (Radierung, laviert)

Paul Petzel, „Rattenfänger“: Da erklärt sich vieles selbst. Nur ein paar Elemente seien aufgezählt: Stopfen im Kopf, denen Absurdes entwächst, Spruchbänder ohne Sprüche, verlorenes Pflänzchen ohne Wurzelgrund, Drähtchen; der Rattenfänger selber als Ratte, spielt eine Tröte, aus der Geißeln kommen. Hockt auf einem Stein (dem der Weisen?), dessen Lunte schon angezündet ist … Manches bleibt mir selber etwas rätselhaft …

Ein sicherer Hafen für geflüchtete Menschen

Biblisch-theologische Gedanken zur Seenotrettung

Von Christiana Steiner

Ich war im 7. Monat schwanger und las in einer Zeitung über die untragbaren Zustände in den Flüchtlingscamps auf Lesbos, Lampesdusa und in Melilla: Ich stellte mir vor, an diesem Ort schwanger zu sein, ohne Rückzugsraum oder ausreichende medizinische Versorgung, jeden Tag stundenlang Schlange für die Essensausgabe stehen zu müssen, um am Ende doch nicht satt zu werden.

Bereits zuvor hatte ich mich während meines Studiums politisch organisiert, um geflüchtete Menschen bei Wohnungssuche etc. zu unterstützen.

Doch nach diesem Zeitungsartikel nahm ich mir vor, nach der Geburt meines Kindes nicht im weißen Happyland[1] zu verbleiben, sondern mich politisch für die Rechte von geflüchteten Menschen einzusetzen. Ich entschied mich für die Seebrücke als Politgruppe.

Seit 2018 formierte sich die Seebrücke als überregionale Bewegung, die sich in kommunalen Lokalgruppen organisiert. Jedes Jahr sterben tausende Schutzsuchende auf der Überfahrt über das Mittelmeer, weil sie vor Krieg und politischer Verfolgung sowie den verheerenden Folgen des menschengemachten Klimawandels fliehen. Auch auf der „Balkanroute“ werden flüchtende Menschen systematisch entrechtet und kriminalisiert. Menschen, die über Bulgarien, Rumänien, Ungarn oder Kroatien in die EU flüchten wollen, werden geschlagen, ihrer Kleider beraubt, eingesperrt oder im Wald ausgesetzt.[2] Weiterhin ist die illegale und vökerrechtswidrige Praxis der Push-Backs[3] durch die EU- Grenzschutzagentur Frontex sowie nationalstaatlicher Instrumente wie Grenzschutz und Küstenwache nahezu Alltag geworden.[4] Die Schaffung sicherer Fluchtwege und das Ende der Unterbringung geflüchteter Menschen in überfüllten Flüchtlingslagern, indem Kommunen selbst Verantwortung übernehmen, ist die Vision einer den Menschenrechten gemäßen

Asylpolitik wie sie die Seebrücke vor Augen hat. Kommunen werden aufgefordert, sich zu „Sicheren Häfen“ zu erklären und so selbständig über den sog. Königsteiner Schlüssel[5] hinaus geflüchtete Personen aufzunehmen. Griechenland, Spanien und Italien senden seit Jahren das Signal, dass sie mit der Versorgung der Geflüchteten überfordert sind. Mittlerweile haben sich über 320 Kommunen in Deutschland als „Sicheren Hafen“ erklärt und sind bereit, zusätzlich geflüchtete Menschen aus den Camps in Südeuropa aufzunehmen. Damit zeigt sich, dass sich auf kommunaler und regionaler Ebene teilweise eine Gegenbewegung formiert, „die sichere Fluchtwege fordert, die Aufnahme von geflüchteten Menschen anbietet und mehr gesellschaftliche Teilhabe ermöglichen will“.[6] So entwerfen Kommunen gemeinsam mit zivilgesellschaftlichen Gruppen alternative politische Lösungsansätze. Seitens der EU oder der Bundesrepublik Deutschland scheint keine Lösungen mehr zu erwarten sein, die sich an einem menschenrechtskonformen Asylrecht orientiert. Angesichts humanitärer Katastrophen, wie dem Sterben auf dem Mittelmeer, wollen Kommunen nicht tatenlos zusehen und selbst Initiative zeigen. Da die tatsächliche Aufnahme von geflüchteten Menschen, ihre Versorgung, Zugang zu eigenem Wohnraum, Einbindung durch Bildung, Arbeit, soziale und kulturelle Teilhabe durch kommunale Behörde organisiert wird, ist es auch naheliegend, dass Kommunen und Zivilgesellschaft Aufnahmekapazitäten, Bereitschaft und Infrastruktur am besten einschätzen können.[7]

Mit jeder Woche wird seit Jahren ein weiterer Stein auf die Festung Europa gelegt, winzige Lücken der Rechtsstaatlichkeit mit Zement geschlossen, ein weiterer Befesti-

gungsring gebaut, die tödliche Maschinerie ausgeweitet, ein neues teuflisches Werkzeug erdacht.

Immer mehr Menschen müssen fliehen. Die Fluchtgründe werden durch lebensfeindliche Bedingungen, verursacht durch den menschengemachten Klimawandel, und mit dem Kampf um Ressourcen beständig drängender. Gewaltexzesse gegen Minderheiten, Femizide, Krieg, Hunger und politische Verfolgung sind Gründe, weshalb Menschen fliehen.

Europa weigert sich dies anzuerkennen. Europa weigert sich, eine Lösung zu finden, um Menschen in Not zu unterstützen. Europa weigert sich seiner Selbstverpflichtung auf Rechtsstaatlichkeit nachzukommen. Im Grundgesetz ist verankert, dass politisch Verfolgte Asylrecht genießen. Durch diese Verankerung hat das Recht auf Asyl verfassungsrechtlichen Charakter. Ebenso hat sich die EU durch das Genfer Abkommen 1951 dazu verpflichtet politisch flüchtenden Menschen Asyl zu gewähren. Artikel 14 der Allgemeinen Erklärung für Menschenrechte schreibt das Recht fest, dass andere Länder Menschen, die vor Verfolgung fliehen, Asyl gewähren müssen. Alle Mitgliedsländer der EU haben diese Erklärung unterschrieben.

In den letzten Jahrzehnten wurde dieses Recht schrittweise ausgehöhlt, abgeschafft und eine rassistische Politik konnte immer mehr Raum einnehmen. Ein weiterer Gipfel dieser rassistischen Politik, die Menschen an den Außengrenzen Europas, auf der Balkanroute, auf dem Mittelmeer tötet, ja ermordet, ist die Reform des Gemeinsamen Europäischen Asylsystems, kurz GEAS. Dieser Aushebelung rechtsstaatlicher Zustände hat die Bundesregierung im Juni 2023 zugestimmt. Im April 2024 hat die EU die Reform des Gemeinsames Europäischen Asylsystems final beschlossen.[8] Erwachsene und Kinder sollen eingesperrt werden, und fast niemand kann sich mehr auf das Recht auf Asyl berufen. Zentrale Probleme des sogenannten Asylkompromisses sind:[9] Von nun an sollen sogenannte Grenzverfahren stattfinden. Das sind Schnellverfahren, in denen Geflüchtete in defacto Haft kommen und viele Asylanträge ohne inhaltliche Prüfung abgelehnt werden können. Für den gesamten Zeitraum des Grenzverfahrens müssen Menschen sich in Massencamps wie damals Moria befinden. Dadurch wird die rechtliche Situation von darin inhaftierten Menschen noch verschlechtert, da es kaum Zugang zu rechtlicher Unterstützung gibt und traumatisierte Menschen haftartigen Zuständen ausgesetzt sind.

Die Ausweitung sog. „sicherer Drittländer“. Es geht hier nicht um Herkunfts- sondern um Transitländer, das heißt Länder, durch die viele Menschen nach Europa fliehen, bspw. die Türkei oder Tunesien. Die geplante Ausweitung betrifft alle wesentlichen Fluchtrouten nach Europa und würde eine Zurückweisung von 90% der Flüchtenden ermöglichen.

Obwohl Länder mit EU-Außengrenzen wie Griechenland, Italien, Rumänien oder Ungarn bereits in der Vergangenheit immer wieder um eine bessere Verteilung geflüchteter Menschen gebeten haben, wird sich auch hier die Situation noch verschlimmern. Anstatt eine faire Verteilung zu beschließen, können sich Staaten „freikaufen“, indem sie in „migrationsabwehrende Maßnahmen“ investieren, bspw. in

die sog. lybische Küstenwache, die seit Jahren gewaltvoll gegen flüchtende Menschen vorgeht.

Die illegale Rückführung, sog. Pushbacks, von Menschen, die Asyl beantragen wollten, wird unter dem Schlagwort „Verhinderung irregulärer Migration" weiter vorangetrieben und die bereits fehlende Rechtstaatlichkeit nicht verbessert.

In der gleichen Woche, in der die Bundesregierung unter Kanzler Scholz diese Asylrechtsverschärfungen bewilligt und der EU Rat u.a. durch das Abstimmungsverhalten Deutschlands die GEAS-Reform beschlossen hatte, sprach Kanzler Scholz von einer neuen „Willkommenskultur" für internationale Fachkräfte.[10] Bis heute liegt der Fokus der deutschen und europäischen Migrations- und Asylpolitik darauf, kapitalistische Eigeninteressen (bspw. durch das Anwerben von Fachkräften) zu erfüllen, anstatt Menschenrechte zu wahren. Doch angesichts der Ereignisse der vergangenen Jahre ist diese Verschärfung der europäischen Asylpolitik wenig verwunderlich.

2016 kam es zum EU-Türkei-Deal, der seither die „Rechtsstaatlichkeit an Europas Außengrenzen" gefährdet.[11] Der Deal beinhaltete seitens der Türkei die Rücknahme nach Griechenland geflüchteter Menschen und seitens der EU sechs Milliarden Euro Hilfsgelder an die Türkei, die in Flüchtlingsprojekte fließen sollten. Weiterhin verpflichtete sich die Türkei die Mittelmeerroute von der Türkei nach Griechenland abzuriegeln.

Der Deal scheiterte, die katastrophale Menschenrechtslage in Flüchtlingslagern wie Moria auf Lesvos, das eher einem Freiluftgefängnis gleicht, zeigt, dass die Auslagerung zu Verantwortungsdiffusion führte und letztlich das individuelle Recht auf Asyl aushöhlte.[12]

Im März 2020 kam es zu einer Eskalation am Grenzfluss Evros. Tausende in der Türkei lebende Flüchtlinge hatten sich auf dem Weg nach Griechenland gemacht. Auf türkischer Seite kam es Fake-News, in denen behauptet wurde, dass Griechenland die Grenzen geöffnet hätte. Griechenland schloss rigoros die Grenzen, es wurde auf Menschen geschossen, Erwachsene und Kinder mussten tagelang im Niemandsland zwischen Türkei und Griechenland unter freiem Himmel und ohne Zugang zu Wasser und Nahrungsmitteln campieren. In einem Hubschrauber begutachtete EU-Kommissionspräsidentin Ursula von der Leyen die politisch hergestellte humanitäre Katastrophe und erklärte „Griechenland zum Schutzschild Europas". Diese aggressive und militante Rhetorik gegenüber Schutzsuchenden offenbarte einmal mehr das menschenverachtende Gesicht der Festung Europa.[13]

Im Herbst 2020 kam es zu einem verheerenden Brand im Flüchtslingscamp Moria. Obwohl bereits Bewohner:innen des Camps und NGOs mehrfach auf die unzureichenden Schutzbedingungen in Moria hingewiesen hatten, blieben diese Warnungen ungehört. Das Feuer zerstörte die wenigen Habseligkeiten derjenigen, die sowieso keine Bleibe mehr hatten.

Ende 2020 wurde Pikpa geräumt, ein von NGOS selbstverwaltetes Camp, das 30.000 besonders vulnerablen Geflüchteten angemessenen Schutz bot. Die Schutzsuchenden aus Pikpa wurden nach Kara Tepe gebracht, in dem ebenfalls besonders vulnerablen Personen auf der Flucht Schutz gewährleistet wurde. Obwohl bereits dort

die Standards keineswegs mit denen von Pikpa vergleichbar waren, wurde nun auch Kara Tepe geräumt – ein letzter Ort auf der griechischen Insel Lesbos, in dem sich vor allem auch alleinstehende Frauen und Minderjährige halbwegs sicher fühlen konnten. Anstatt selbstverwaltete, menschenwürdigere Räume zu unterstützen, setzten die Behörden der EU auf Abschreckung um jeden Preis.[14]

Diese Abschreckung ist spürbar bis in die Wüste Sahara hinein: Menschen werden dort nur mit dem, was sie am Leibe tragen, ausgesetzt, Menschen sterben zu zehntausenden auf dem Mittelmeer, auf dem Balkan, an den EU-Außengrenzen. Dies sind keine menschlichen Tragödien, sondern politische gewollte Abschottungsmanöver. Grenzen sind tödlich, sie werden zu „gefährlichen Orten".[15]

Die Bibel erzählt Geschichten von diesen „gefährlichen Orten" und den Grenzgänger:innen in Bedrängnis, Befreiung und Errettung. Viele dieser Geschichten über Menschen in Notlagen handeln von Flucht und Vertreibung. Die Gründe dafür sind vielfältig: Hungersnöte veranlassen Abraham und Sara, ihre Heimat zu verlassen (Gen 12,10-20), Hagar muss aufgrund sexueller Gewalt fliehen (Gen 16), Noah muss sich wegen einer drohenden Naturkatastrophe auf ein Schiff retten (Gen 6-9), das Volk Israel flieht vor Ausbeutung und politischer Unterdrückung aus Ägypten (Ex 12-15), Jesus flieht aufgrund politischer Verfolgung nach Ägypten (Mt 2,13-15). Die Bibel weiß um die Verletzlichkeit der fliehenden Menschen, sie macht uns Leser:innen sensibel für das Gefühl ausgesetzt, ausgeliefert, nackt und abhängig zu sein. Die Menschen aus den biblischen Geschichten wurden zu den spirituellen Vorbildern vieler Christ:innen.[16] Genau in diese Flut von Geschichten hinein ist das biblische Gebot der Nächstenliebe geschrieben. Denn das Leben ist voller Ereignisse, die den einzelnen Menschen übersteigen und überkommen. Diese Ereignisse, die sich auf das individuelle menschliche Leben auswirken, haben wir nicht in der Hand und können sie nicht planen. Fluchtgeschichten sind in diesem Kontext zu verorten. Das Leben einzelner Menschen und Menschengruppen steht auf dem Spiel, die Verletzlichkeit jeder Person wird zum Spielball politischer Akteure oder Naturgewalten. Hintergründe und Fluchtursachen sind vielfältig und komplex, aber dass jedes Menschenleben schützenswert ist, das trägt uns das Nächstenliebegebot auf. Und nicht nur das: In der Bibel findet sich explizit der Appell, Fremde und Notleidende aufzunehmen. Denn Nächstenliebe gilt nicht nur für die Menschen, die die „Meinen" sind, unsere Nachbar:innen, Freund:innen und Familienangehörigen, sondern für die Fremden. Die Bibel weiß, wie es sich anfühlt, fremd zu sein, nicht dazuzugehören, die Sprache und Konventionen nicht zu kennen. Menschen auf der Flucht sind in vulnerabelsten Situationen, haben Traumatisierungen überlebt und doch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe fürs Leben noch nicht aufgegeben.

Das Reich Gottes, von dem das Erste Testament kündet und das Jesus Christus verheißt, ist nicht von dieser Welt, aber die Vision vom Reich Gottes gibt uns Orientierung für die Welt, in der wir leben. Nicht die Logik der Macht soll die Menschen leiten, sondern die Logik der Verantwortung, der Solidarität und des Miteinanders. Als Christ:in frage ich mich: In was für einer Welt möchte ich leben? In der Menschen, groß und klein, auf dem Mittelmeer durch Ertrinken ermordet werden? In der Rassis-

mus die Welt aufspaltet in die, die leben dürfen und die, die in der Sahara verdursten müssen? In der Menschen von ihren Liebsten getrennt und vor ihren Liebsten zusammengeschlagen werden?

Hannah Arendt sprach von dem „Recht, Rechte zu haben" im Kontext der Shoah, von Flucht und Vertreibung der Jüd:innen aus Deutschland und der Frage nach den Menschenrechten für Flüchtlinge. Menschen mit Papieren und einem (rechtsstaatlichen) Nationalstaat im Rücken haben eher die Sicherheit, dass sie vor Gericht gehen können, dass ihre Rechte einklagen können.[17] Doch was ist mit flüchtenden und geflüchteten Menschen? Gilt für sie die Formel: „Rette dich selbst", die Jesus am Kreuz zugerufen wurde? Wer setzt sich für die Rechte der Geflüchteten ein? Glauben die Behörden denen, die ankommen? Eine geflüchtete Person muss ihre Fluchtgrund beweisen, und wenn sie dies nicht tun kann, kommt sie in Abschiebehaft. Bereits bei kleinsten Zweifeln kann eine Rücküberstellung[18] oder Abschiebung drohen. Der Rechtsstaat kommt an seinen Grenzen. In allen Strafverfahren gilt der Grundsatz „in dubio pro reo". Bei Gerichtsverfahren zu Aufenthaltsfragen liegt die Beweislast jedoch bei der geflüchteten Person. Bei Zweifeln an der Geschichte oder nicht eindeutig anerkannten Fluchtgründen (Konsequenzen des Klimawandels sind kein anerkannter Fluchtgrund!) kann die Person abgeschoben werden. Dieser rassistische Verdacht, dass Menschen illegal Asyl suchen, bestimmt auch das Verhalten der Behörden auf dem Mittelmeer. Nicht denen, die in akuter Seenot sind, wird geglaubt, sondern sie werden als Verbrecher:innen und Menschen zweiter Klasse den Untiefen des Meeres ausgeliefert. Damit einher geht die Kriminalisierung der Seenotrettung durch europäische Mitgliedsstaaten. Erst im April 2024 hat das Amtsgericht von Trapani, Sizilien, die Iuventa-Crew in allen Punkten von dem Vorwurf der Begünstigung illegaler Einwanderung freigesprochen.[19] Seit 2017 war das Iuventa-Schiff der gleichnamigen Nichtregierungsorganisation für Seenotrettung beschlagnahmt worden, und 2021 hatte die Staatsanwaltschaft von Italien Anklage gegen die Seenotretter:innen erhoben und ihnen Schleusertätigkeit vorgeworfen. Nun wurde im März 2024 von der italienischen Regierung drei Schiffe des Bündnisses United4Rescue festgesetzt. Auch die EKD ist Teil dieses Bündnisses und finanziert die zivile Seenotrettung mit.[20] Mit dem „Rückführungsverbesserungsgesetz" hat sich ebenso in Deutschland die Lage für zivile Seenotrettung seit Februar 2024 massiv verschärft.[21]

Dass Menschen, die sowieso schon von Gewalt betroffen sind und waren, dies auch noch beweisen müssen, bevor ihnen geglaubt wird, ist ein strukturelles Problem. Es zieht durch die menschliche Geschichte wie roter Faden. Bei Gott ist das anders. Ohne Wenn und Aber glaubt Gott den Machtlosen, den in Bedrängnisgeratenen, den Notleidenden, denjenigen, die auf der Suche nach einem sicheren Ort sind. Der Gott der Bibel steht unverbrüchlich auf Seiten der Flüchtenden und Verfolgten. „Vertreibung, Flucht und Heimatlosigkeit bilden den Normalfall der biblischen Lebensverhältnisse und werden zu Kennzeichen von Gottesgehorsam und Christusnachfolge. Aus biblischer Sicht begründungspflichtig ist nicht das Engagement für Flüchtlinge und Asylsuchende, sondern umgekehrt jede reservierte oder abweisende Haltung gegenüber Menschen in Not.", schreibt der Theologe Franz Mathwig.[22]

Die spirituellen Vorbilder, Menschen guten Willens, die sich in der Bibel finden lassen, rufen uns dazu auf, ihnen zu folgen. Jesaja schreibt: „Das geknickte Rohr wird er nicht zerbrechen, und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen. In Treue trägt er das Recht aus." (Jes 42,3) In dieser Hoffnung, die wir den Toten im Mittelmeer, den Geschlagenen auf dem Balkan und den internierten Geflüchteten in Deutschland schuldig sind, sind wir dazu aufgerufen, im Hier und Jetzt uns an Gottes Gerechtigkeit zu orientieren. Wir sind gerufen, nicht müde zu werden, die Rechte der flüchtenden Menschen einzufordern und in Seenotgeratene die Hilfe nicht zu verweigern. Der in der Bibel bezeugte Gott der Gerechtigkeit ruft Christ:innen in die Nachfolge, der Gerechtigkeit nachzujagen und nach ihr zu trachten. (1 Tim 6,11 und Matth 6,33).

Weitere Podcasts zu diesem Thema:
kreuzwegflucht.wordpress.com/kreuzweg-podcast/
lutheranworld.org/podcast
www.pfarrbriefservice.de/image/das-elfte-gebot-cover-folge-7-staffel-2-sr-juliana-seelmann

1 „Happyland ist eine Welt, in der Rassismus das Vergehen der Anderen ist. In Happyland wissen alle Bewohner*innen, dass Rassismus etwas Grundschlechtes ist. […] Rassismus ist NPD, Baseballschläger, Glatzen und inzwischen auch die AfD. […] Mein Problem mit Happyland ist: […] Happyland ist ein Ort, dessen Existenz nur auf Kosten von anderen möglich ist. Und zwar auf Kosten von Schwarzen Menschen und People of Color." Tupoka Ogette, Exit Racism. Rassismuskritisch denken lernen, Münster 2019, S. 21-23.
2 https://balkanbruecke.org/die-lage-auf-dem-balkan/ [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
3 „Pushbacks sind staatliche Maßnahmen, bei denen flüchtende und migrierende Menschen – meist unmittelbar nach Grenzübertritt – zurückgeschoben werden, ohne die Möglichkeit einen Asylantrag zu stellen oder deren Rechtmäßigkeit gerichtlich überprüfen zu lassen." https://www.ecchr.eu/glossar/push-back/ [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
4 https://www.proasyl.de/thema/es-ist-kalt-an-europas-grenzen/mehr-zu-pushbacks/ [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
5 Verteilverfahren auf Bundesländer nach Fläche des Bundeslandes, Einwohner:innenzahl und Pro-Kopf-Einkommen.
6 https://www.seebruecke.org/ueber-uns [zuletzte aufgerufen am: 31.05.2024].
7 Vgl. https://www.seebruecke.org/ueber-uns [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
8 https://www.europarl.europa.eu/topics/de/article/20170627STO78418/die-reform-des-gemeinsamen-europaischen-asylsystems [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].
9 https://www.boell.de/de/2024/03/26/fluechtlingsschutz-europa-aktuell-geschwaecht-zukunft-ausgehoehlt [zuletzt augerufen am: 04.06.2024].
10 https://www.tagesschau.de/inland/innenpolitik/ostdeutsches-wirtschaftsforum-104.html [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].
11 https://www.proasyl.de/news/auf-beiden-seiten-der-aegaeis-eu-tuerkei-deal-liegt-in-truemmern/ [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
12 Vgl. Maximilian Pichl, Der „Moria-Komplex", hrsg. v. medico international, Frankfurt a.M. 2021, S.7f. [aufzurufen unter: https://www.medico.de/fileadmin/user_upload/media/studie-der-moria-komplex.pdf].
13 https://www.deutschlandfunk.de/eu-tuerkei-abkommen-milliarden-statt-migranten-100.html [zuletzt aufgerufen am: 31.05.2024].
14 https://www.proasyl.de/news/vergessenes-elend-ein-jahr-nach-dem-brand-in-moria/ [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].

15 In Hamburg wurden „gefährliche Orte“ markiert, in denen die Polizei ohne „konkreten Tatverdacht“ Personenkontrollen durchführen. Die Einrichtung dieser „gefährlichen Orte“ ist meistens mit rassistischen Verdächtigungen gekoppelt. Aus Perspektive der von Rassismus betroffenen Personen werden diese Orte daher zu „gefährlichen Orten“ für BIPoC (Black, Indigenous, People of Color), da diese Polizeigewalt schneller ausgeliefert sind. Dies gilt ebenso für die EU-Außengrenzen. Vgl. https://www.graswurzel.net/gwr/2022/11/gemeinsam-gegen-rassistische-polizeigewalt-aber-was-tun/ [zuletzt aufgerufen am 04.06.2024].

16 Vgl. Josephine Furian in der Martha Gemeinde 2020, vgl: http://www.martha-gemeinde.de/2020-03-15%20Gottesdienst%20Martha-Gemeinde%20Josephine%20Furian.pdf [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].

17 Grundsätzlich ist jedoch das Konzept des Nationalstaats anzufragen, da durch Grenzschutz und damit einhergehende eingeschränkte Bewegungsfreiheit, die Problematik des Grenzübertritts überhaupt erst produziert wird. Mehr dazu u.a. nachzulesen bei: Partha Chatterjee, The nation and its fragments, Princeton 1994.

18 Die sog. Dublin-III-Verordnung regelt, dass ein Flüchtling in dem EU-Land einen Asyl Antrag stellen muss, in das er zuallererst eingereist ist. Dazu werden Fingerabdrücke sofort bei der Einreise genommen. Wenn der Flüchtling dann in einem anderen EU-Land aufgegriffen wird bzw. dort einen Asylantrag stellen will, wird geprüft, in welches EU-Land der Flüchtling bei Grenzübertritt eingereist ist. Entsprechend kann es zu Rücküberstellungen in dieses EU-Land kommen. Meistens geschieht eine Rücküberstellung von Deutschland in eun EU-Land mit Außengrenzen. Allerdings weisen viele Meldungen und Beweise auf Menschenrechts-verletzungen in Kroatien, Rumänien, Ungarn, Italien u.v.m. hin. Siehe dazu: https://www.raphaelswerk.de/ wirberaten/fluechtlinge/zumindest-nicht-ohne-information [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].

19 https://www.nd-aktuell.de/artikel/1181617.seenotrettung-iuventa-prozess-freispruch-in-vollem-umfang.html [aufgerufen am: 04.06.2024].

20 https://www.diakonie.de/informieren/infothek/2024/maerz/zivile-seenotrettung-im-mittelmeer-darf-nicht-kriminalisiert-werden [zuletzt aufgerufen am: 04.06.2024].

21 https://sea-watch.org/rettung-von-kindern-aus-seenot-mit-haft-bedroht/ [aufgerufen am: 04.06.2024].

22 Franz Matthwig, Kirchenschiffe. Zur biblisch-theologischen Begründung der Seenotrettung aus aktuellem Anlass. https://www.ekbo.de/fileadmin/ekbo/mandant/ekbo.de/3._THEMEN/Kirche_und_Politik/ Mathwig_Kirchenschiffe.pdf [aufgerufen am: 04.06.2024].

Lateinamerika – Kinder auf der Flucht

Von Jürgen Schübelin

Sie hatten es von Haiti über Kolumbien, Panama, Costa Rica, Nicaragua bis nach Honduras geschafft, den größten Teil des Weges in zwei Monaten zu Fuß: Die Mutter hochschwanger, zusammen mit dem Vater und zwei kleinen Kindern. In Tegucigalpa bringt die Frau, extrem geschwächt, Zwillinge zur Welt. Wenige Tage danach stirbt sie an einer Infektion. Der Vater entscheidet in seiner Verzweiflung, die beiden Neugeborenen in einem völlig fremden Land im Waisenhaus zurückzulassen und mit den beiden anderen Kindern die Flucht fortzusetzen – mit dem Ziel, die Grenze zwischen Mexiko und den USA zu überwinden. Ob sie dort jemals angekommen sind, wissen wir nicht. Als Blanca Paz, Pastorin und Anwältin, von dieser Tragödie berichtet, stockt ihr der Atem. Dabei steht das Schicksal der haitianischen Familie nur als ein Beispiel für das hunderttausendfache Leid und tausendfache Sterben, das mit der massivsten Flucht- und Migrationsbewegung in der Geschichte Lateinamerikas verbunden ist.

Es ist eine stille, schleichende Katastrophe, die sich da seit einem Jahrzehnt voll-

zieht – fast völlig im Schatten all der Kriege und anderen Krisen, die die Weltöffentlichkeit derzeit in Atem halten. Das UN-Flüchtlingskommissariat (UNHCR) spricht von 22,1 Millionen Menschen, die sich 2023 in Lateinamerika auf der Flucht befanden. Zum Vergleich: In allen europäischen Ländern zusammen waren es Ende des vergangenen Jahres 12,4 Millionen, die Schutz und Asyl suchten, darunter allein 6,5 Millionen aus der Ukraine. Eine Zahl der UN-Statistik sticht ins Auge: In Lateinamerika sind ein Viertel aller Flüchtenden Kinder – so viele wie sonst fast nirgendwo auf der Welt.

Von den 22,1 Millionen versuchen die allermeisten, in der Region Sicherheit vor Gewalt und Repression, aber auch ein Auskommen für sich und ihre Kinder zu finden. Wichtige Aufnahmeländer sind Kolumbien, Peru, Ecuador, Chile und Brasilien. Und dann gibt es jene 500 000, die sich 2023 auf den lebensgefährlichen Weg von Süd- nach Mittelamerika machten, in der Hoffnung, die unter Trump errichtete Mauer zu überwinden und die USA zu erreichen. Nirgendwo ist diese Route so tödlich wie im Tapón del Darién, einem 100 Kilometer breiten Dschungelstreifen im Norden Kolumbiens und Süden Panamas. Hier müssen die Menschen Sümpfe durchqueren, Bergrücken und gefährliche Flüsse überwinden, sind Überfällen von Kriminellen, Schlangen und Moskitos ausgesetzt. Immer wieder werden Kinder auf dem Fußmarsch von ihren Eltern getrennt. Kranke und Sterbende bleiben zurück. Es gibt entsetzliche Berichte über sexualisierte Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Vom weltweit gefährlichsten Fluchtweg über Land spricht das UNHCR. „Wenn wir den Kindern zuhören, die den Tapón del Darién durchqueren mussten“, berichtet Elmer

Villeda, Arzt und seit 22 Jahren Leiter von Kindernothilfe-Honduras, „sagen sie ganz oft, dass sie dort dem Teufel begegnet seien."

In Lateinamerika gab es in der Geschichte immer wieder Phasen erzwungener Massenmigration. Vor Verfolgung fliehen zu müssen, ist für viele ältere Menschen eine immer noch präsente, überaus schmerzhafte Erfahrung und Erinnerung: Etwa an die siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts, die Zeit der Militärregime und des Staatsterrorismus in Brasilien, Uruguay, Chile, Argentinien, Paraguay, Bolivien und zahlreichen weiteren Ländern – oder des Bürgerkriegs in Guatemala (1960 bis 1996). Dunkle Epochen, in denen hunderttausende Regimegegner und Verfolgte in aller Welt um Asyl bitten mussten. Doch die Dimension der aktuellen Fluchtbewegung stellt alle diese historischen Erfahrungen in den Schatten.

Elmer Villeda hat in seinen Interviews mit Geflüchteten in Trojes an der nicaraguanisch-honduranischen Grenze gefragt, was sie dazu zwang, ihr Zuhause zu verlassen und sich auf den lebensgefährlichen Weg nach Norden zu machen: „Bei Vielen ist es die schiere Not, nicht mehr zu wissen, wie die Kinder ernährt oder ihnen ein Schulbesuch ermöglicht werden kann", berichtet Villeda. Die brutalen sozialen Abstürze der Corona-Jahre, aber auch die immer schnellere Abfolge von Klimakatastrophen und die Rückkehr des Hungers in mehreren Ländern, „all das wirkt wie ein Brandbeschleuniger", so der Arzt. Zweite Fluchtursache ist der Mahlstrom aus Terror und Gewalt, der ganze Länder erfasst hat. Überall dort, wo schwerbewaffnete Gangs Stadtteile und Landstriche unter ihre Kontrolle bringen, Polizei und Justiz kapitulieren oder sogar mit dem organisierten Verbrechen kooperieren, fliehen Menschen: „Oft ist der Auslöser", so Villeda, „miterlebt zu haben, wie ein Familienmitglied oder jemand aus der Nachbarschaft ermordet wurde." Oder auch: Die eigenen Kinder in letzter Minute vor der Zwangsrekrutierung durch eine der Gangs schützen zu wollen.

Was in den neunziger Jahren zunächst ein auf Mittelamerika konzentriertes Problem war, die Ausbreitung der Maras, extrem gewaltbereiter Jugendbanden, die um die Kontrolle von Territorien kämpften, mutierte durch Allianzen mit „klassischen" Strukturen des organisierten Verbrechens, Drogen-, Schutzgelderpressungs- und Menschenhändlerkartellen, zu einem Flächenbrand. In Lateinamerika leben heute acht Prozent der Weltbevölkerung. Aber vier von zehn auf dem Globus dokumentierte Morde werden zwischen Patagonien und dem Rio Bravo begangen. Wie unmittelbar sich der Terror von Gangs und Kartellen an der Zunahme von Menschen auf der Flucht ablesen lässt, zeigt das Beispiel Ecuador: In der größten Stadt des Landes, Guayaquil, kämpfen seit Jahren zwei Banden erbittert um die Vorherrschaft über Straßen und Armenviertel: Los Choneros und Los Lobos. Hinzu kommt das mexikanische Cartel de Sinaloa, einer der wichtigsten Akteure im globalen Drogengeschäft. „Nicht nur Menschen aus der Ober- und Mittelschicht, auch Armenviertelbewohner werden Opfer von Erpressungen, müssen miterleben, wie ihre Kinder auf dem Schulweg entführt werden, um Lösegeld zu erzwingen", beschreibt der Sozialwissenschaftler Mauricio Bonifaz die Erfahrungen von ökumenischen Nichtregierungsorganisationen: „Die ganze Nachbarschaft ist dann gezwungen, in kürzester Zeit die

geforderten Summen zusammentragen, um die Kinder freizubekommen.“ Oft enden diese Entführungen trotzdem tödlich, obwohl die Eltern bezahlt haben.

Das kleine Ecuador avancierte so in wenigen Jahren zu einem der Länder, aus dem Hunderttausende einfach nur noch wegwollen. Gleichzeitig wurde das Land zum Drehkreuz verschiedener Flüchtlingsbewegungen. Aus Venezuela, wo das Maduro-Regime 8,9 Millionen Menschen in die Flucht trieb, kommen diejenigen, die versuchen, nach Peru oder Chile zu gelangen. Auf dem Luftweg treffen Zehntausende aus afrikanischen und arabischen Ländern – neuerdings sogar aus China – ein, die es mit einem Touristenvisum bis Ecuador geschafft haben und Richtung USA wollen. „Die Cojotes, die Menschenschmuggler“, berichtet Bonifaz, „promoten ihre Dienste weltweit. Das ist ein hochprofitables Geschäft, bei dem Gangs und Kartelle voll mitmischen! Eine Schleusung durch Mittelamerika in die USA kostet bis zu 20 000 Dollar pro Person“. Familien aus Armenvierteln haben keine Chance, an solche Summen zu kommen. Ihnen bleibt nur der lebensgefährliche Weg – über weite Strecken zu Fuß – Richtung Norden.

Zuletzt waren es aber vor allem Menschen aus einem anderen lateinamerikanischen Land, die in den UNHCR-Statistiken ganz vorne auftauchen: Haiti! 2023 kostete die Terror- und Gewaltherrschaft der bis an die Zähne bewaffneter Gangs, die heute 90 Prozent der Hauptstadt Port-au-Prince kontrollieren, 4000 Menschenleben. 3000 Personen, so der UN-Hochkommissar für Menschenrechte, Volker Türk, wurden gekidnappt, um Lösegeld zu erpressen. Die Folge: 362 000 Haitianer befinden sich, so die jüngsten Zahlen vom März 2024 der UN-Organisation für Migration (OIM), im eigenen Land auf der Flucht, die Hälfte von ihnen Kinder. Wer immer versucht, Haiti zu verlassen, tut alles, um die horrenden Summen aufzubringen, die etwa ein Flug auf das südamerikanische Festland kostet. Für ein one way-Ticket greifen regionale Linien bis zu 2700 Dollar ab: „Mit nichts lässt sich besser Geschäfte machen, als mit der Verzweiflung der Menschen“, sagt Hugue Augustin von Kindernothilfe-Haïti (KNH). Ganz schlimm war es nach dem jüngsten Massaker, als die berüchtigte Gran Ravin-Gang im Armenviertel Carrefour-Feuilles 104 Anwohner ermordete – und damit die panische Flucht von 15 000 Menschen auslöste. „Eltern haben Todesangst um ihre Kinder,“ erklärt Augustin, „sie sind bereit, alle Strapazen der Welt und extreme Risiken auf sich zu nehmen, um diesem Albtraum zu entkommen.“ Der Preis dafür ist extrem hoch: Kinder auf der Flucht haben so gut wie keine Chance, irgendwo zur Schule zu gehen. Sie und ihre Familien sind vom Zugang zur Gesundheitsversorgung – und sei sie noch so prekär – abgeschnitten. Eine noch gravierendere Folge sieht Augustin im Zerbrechen der sozialen Netzwerkstrukturen, all der Notfallmechanismen, um mit Hilfe von Verwandten und Nachbarn selbst schwerste Krisen durchstehen zu können: „Eine Familie ohne finanzielle Ressourcen auf der Flucht, in einem fremden Land mit einer fremden Sprache, bewegt sich ständig am Abgrund und hat nur noch sich selbst.“

Dieser bedrückenden Massierung von Kinderrechtsverletzungen, die mit Flucht und Vertreibung verbunden sind, setzen kirchliche Entwicklungswerke überall in Lateinamerika seit Jahren couragierte und hochprofessionelle Initiativen und Program-

me entgegen. Etwa für Kindernothilfe gehört das Engagement für die Rechte von Kindern auf der Flucht in Lateinamerika längst zu den strategischen Arbeitsschwerpunkten. Unterstützt werden Projekte, bei denen es wie in Ecuador, Peru oder Brasilien darum geht, Kindern von aus Venezuela und Haiti geflüchteten Familien dabei zu helfen, zur Schule zu gehen, die Sprache zu erlernen, aber auch, sich gemeinsam gegen Xenophobie und Rassismus zur Wehr zu setzen. In Chile kämpft das Colectivo sin Fronteras seit über 20 Jahren gegen Ausgrenzung und Diskriminierung – und für die Rechte von Kindern aus Migranten- und Geflüchtetenfamilien, in öffentliche Schulen gehen und das staatliche Gesundheitssystem nutzen zu können (EineWelt 1/2022). In Haiti unterstützt der Jesuiten-Flüchtlingsdienst (JRS) Kinder, deren Familien – teilweise nach Jahrzehnten Arbeit in der Dominikanischen Republik – mit Gewalt zur Rückkehr gezwungen wurden. Kindernothilfe-Partner betreuen in Schulprojekten, die außerhalb der Hauptstadt arbeiten, Mädchen und Jungen, die zur Gruppe der 362 000 Binnenflüchtlingen gehören. Einen ganz wesentlichen Beitrag leistet, so Hugue Augustin, auch die von KNH-Haïti unterstützte Bewegung von Frauenselbsthilfegruppen, die Kinder von geflüchteten Familien aufnehmen und versorgen.

In Guatemala und Honduras liegt der Fokus darauf, staatliche Institutionen in Kooperation mit ökumenischen Partnern dabei zu unterstützen, Verfahren und Systeme zu entwickeln, um Kinder auf der Flucht gegen Gewalt und Missbrauch zu schützen, aber auch Zehntausenden Kindern, die aus den USA oder Mexiko zurückdeportiert werden, eine Chance für einen Neuanfang zu geben und Familienzusammenführungen zu ermöglichen.

Zurück in Trojes, an die Grenze zwischen Nicaragua und Honduras, wo ein großer Teil der 3400 Geflüchteten, die Honduras derzeit pro Tag erreichen, völlig erschöpft auf den Straßen und dem Parque Municipal kampiert, um auf einen Passierschein zu warten, der für den weiteren Weg nach Norden nötig ist: Hier arbeiten die Pastorin Blanca Paz und der Arzt Elmer Villeda mit Hochdruck daran, zusammen mit lokalen Partnern und jugendlichen Freiwilligen ein System aufzubauen, das Flüchtenden erste Orientierung und Information über Unterstützungsmöglichkeiten anbietet. Ein Aspekt ist Villeda dabei besonders wichtig: „Jahrelang waren es zehntausende honduranische Kinder und Jugendliche, die vor Terror und Gewalt fliehen mussten. Jetzt ist es an uns, mit denen solidarisch zu sein, die hier auf der verzweifelten Suche nach Schutz und Sicherheit ankommen.“ Und dann zitiert der Arzt aus dem Stegreif Artikel 14 jenes Dokuments, das Ende 2023 75 Jahre alt geworden ist: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte: „Jeder Mensch hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen“ und fügt hinzu: „Wir dürfen nie vergessen, dass all diese Kinder und auch die Erwachsenen, die über unsere Grenze kommen, keine Bittsteller sind, sondern ein Recht auf Schutz und die Verteidigung ihrer Würde haben!“

Vorüberlegungen zu einer kritischen theologischen Weißseinsforschung[1]

Von Eberhard Löschcke

Die Kirchen positionieren sich gegenwärtig deutlich gegen rassistische Tendenzen in der Gesellschaft. Weitaus seltener wenden sie ihren Blick auf den Rassismus in den eigenen Reihen.[2] Und vollends dürftig wird es, wenn es um eine rassismuskritische Analyse der eigenen theologischen Grundlagen geht.[3] „Bis vor kurzem war" in der deutschen evangelischen Theologie „Weißsein als Untersuchungskategorie so gut wie nicht vorhanden. Weiße Identität und all ihre beschränkten Belange konnten sich hinter einer Fassade von Neutralität und Normalität verstecken."[4] Daher geht es darum, Weißsein in der Theologie sichtbar zu machen. Dies zu tun, behauptet keineswegs, dass alle weiße Theologie Rassismus im Sinne einer bewussten, auf dem Konzept der „Rasse" basierenden Diskriminierungs- und Herrschaftsideologie vertritt. Vielmehr müssen die stillschweigenden Formen von Rassismus, d.h. die Strukturen eines weißen rassifizierten Bewusstseins offengelegt werden, um „zu verstehen, wie selbst der wohlmeinendste weiße [Theologe], der sich am Kampf gegen Rassismus beteiligt hat, unbewusst eine Form von Rassismus fortsetzen kann"[5] – also auch ich als Autor diese Skizze selbst. Es geht nicht darum, zwischen „guten" und „bösen" weißen Theolog:innen zu unterscheiden und zu versuchen, mich selbst dabei auf die „gute" Seite zu schlagen, sondern dem Weißsein der Theologie, die auch mich geprägt hat, auf die Spur zu kommen.

Kritische theologische Weißseinsforschung in Deutschland

Weißsein als Kategorie für die theologische Analyse taucht, soweit ich es sehe, zu dem Zeitpunkt auf, an dem eine Theologie entwickelt wird, die sich als Schwarz versteht. James Cones Buch *God of the Oppressed* erscheint im Deutschen mit dem Untertitel „Eine Kritik der weißen Theologie". Es bedarf des Schwarzen theologischen Wissens über weiße Theologie im Kontext weißer Hegemonie, um das weiße theologische Denken zu dekonstruieren und zu entmythisieren. Weiße kritische theologische Weißseinsforschung verdankt sich den Erfahrungen und dem Leiden Schwarzer Christ:innen und ihrer Verarbeitung in einer Schwarzen Theologie.

Das heißt aber keineswegs, dass mit dem Aufkommen Schwarzer Theologien tatsächlich auch eine weiße kritische theologische Weißseinsforschung entstanden wäre. Denn es gehört nicht zum Selbstverständnis weißer Theologie, sich von den Erfahrungen und den daraus gewonnenen Erkenntnissen nicht-weißer Menschen theologisch herausfordern zu lassen. So konnte man sich, wenn überhaupt, mit Schwarzer als einer spezifischen Theologie beschäftigen, ohne zugleich in eine kritische Reflexion der eigenen Theologie als weißer einzutreten. Auch in der Theologie bedeutet Weißsein das Privileg,

„die Wahl zu haben, sich mit dem eigenen Weiß-Sein auseinander zu setzen, oder es zu ignorieren“.[6]

Nach Cone wird weiße US-amerikanische Theologie „von denen formuliert, die sich zwar dem Bewußtsein der Aufklärung verpflichtet fühlen, aber die Folgeerscheinungen dieser angeblich aufgeklärten Weltsicht, die Kolonisierung und die Sklaverei jener Epoche, niemals hinterfragt haben“.[7] Fragt man nach den für Deutschland und damit auch für die deutsche weiße Theologie relevanten historischen Rassifizierungszusammenhängen, so ist vor allem an Deutschland als Kolonialmacht sowie an das ständig belastete Verhältnis zum Judentum zu denken. Auch für die deutsche Theologie ist zu fragen, welchen Anteil sie an der „spezifisch deutsche(n) Genese Weißer Vorherrschaft“[8] hat und wie sich diese weiße Dominanz wiederum in ihr spiegelt.

Vor allem aber kann es einer kritischen theologischen Weißseinsforschung nicht nur um die Bereiche gehen, in denen der Bezug zu Rassismus und Weißsein thematisch vorgegeben ist. Vielmehr ist zu analysieren, wie sich in weißen Theologien, die sich nicht explizit mit dieser Thematik beschäftigen, die unbewussten Residuen rassifizierter Denkstrukturen und Wissensarchiven niederschlagen. Dazu im Folgenden einige vorläufige Überlegungen.

Machtachsen

So, wie Weißsein gesamtgesellschaftlich immer in Verbindung mit anderen Machtachsen steht, muss auch das Weißsein in der Theologie in Verbindung mit Dominanzverhältnissen wie Klasse, Gender, Lebensform, Nation, Gesundheit usw. analysiert werden. Kritische theologische Weißseinsforschung muss weiße Theologie im Kontext des weißen warenproduzierenden Patriarchats verhandeln.

Umgekehrt muss aber genauso auch analysiert werden, wie theologische Denkfiguren andere Machtachsen beeinflussen und bestärken. Dass der christliche Antijudaismus eine Quelle des Antisemitismus und der mit ihm einhergehenden Hierarchisierungen war und ist, ist vielfach untersucht worden. Der christliche Antijudaismus wirkt sich aber auch auf Rassismus im engeren Sinne aus. Barry Harvey etwa verweist darauf, dass die theologische Lehre, die Kirche sei als von Gott erwählte Größe an die Stelle des Volkes Israel getreten, Ausgangspunkt und Nährboden für das Überlegenheitsgefühl der Kolonisatoren gegenüber den kolonisierten Völkern gewesen ist.[9] Die theologisch behauptete christliche Überlegenheit trägt dazu bei, die weiße Überlegenheit zu konzipieren, und die Beibehaltung solcher theologischen Denkfiguren ist daher selbst rassistisch bzw. antisemitisch.

Universalität/Unsichtbarkeit/Normalität/Neutralität

Weißsein ist „ein Ort, der selbst unsichtbar, unbenannt, unmarkiert ist, und dennoch Normen setzt“.[10] „Die Vorstellung, dass [theologische] Prinzipien universell sind und dass die [Theologie] selbst farbenblind ist, ermöglicht es dem Weißsein der traditionellen westlichen [Theologie], sich unsichtbar zu machen.“[11] Wenn dem so ist, ist es eine Aufgabe kritischer theologischer Weißseinsforschung zu untersuchen, an welchen For-

mulierungen, Denkstrukturen, Leerstellen sich dieses unsichtbare Weißsein in einer weißen Theologie erkennen lässt.

An Lehrbüchern lässt sich die prätendierte Unsichtbarkeit aufzeigen. Typische Lehrbücher in der deutschen evangelischen Theologie heißen „Einführung in die Theologie" oder „Einführung in die Christologie" und nicht „Einführung in weiße westliche Theologie" oder „Einführung in die weiße männliche Christologie". Sie lehren die angeblich allgemeingültige Theologie bzw. universelle Christologie. Handelt es sich aber um nicht-weiße Theologien, so wird von „interkultureller Christologie" oder von „kontextueller Theologie" gesprochen. Das Weißsein weißer Theologie wird nicht benannt, weil es als das Normale, Allgemeingültige in der Theologie vorausgesetzt wird. Demgegenüber werden nicht-weiße Theologien explizit als „anders" markiert. Sie werden als Abweichungen von der Normalität beschrieben.

Ein anderer wesentlicher Punkt für das Unsichtbarmachen weißer Theologie ist die fehlende Reflexion der eigenen Subjektposition. Im Vergleich wird dies deutlich. Der Schwarze Theologe James Cone benennt schon im 3. Satz seines Buches Gott der Befreier seine Subjektposition: „In Bearden wurde ich durch zwei herausragende Erscheinungen geprägt: die Schwarze Kirche und die gesellschaftliche Stellung der Weißen." Und schließt daran ausdrücklich an, dass „meine theologischen Gedanken … unlöslich mit den Erfahrungen von Bearden verbunden" sind.[12] Der weiße Theologe Paul Tillich hingegen beginnt seine Systematische Theologie, Band 1, so: „Theologie ist eine Funktion der christlichen Kirche, sie muß den Erfordernissen der Kirche entsprechen. Ein theologisches System muß zwei grundsätzliche Bedürfnisse befriedigen: …"[13] Diese Sätze enthalten wie auch alle folgenden kein „ich", das theologische Subjekt verschwindet hinter einer als universalgültig konzipierten Funktion von Theologie. Und die von Tillich tatsächlich in den Blick genommene weiße Kirche bleibt unmarkiert.

Zur beanspruchten Allgemeingültigkeit gehört auch die vorgebliche Neutralität. Der/die weiße Theolog:in neigt in der Regel „zu der Annahme, dass seine/ihre Interessen universell sind, ohne die biologische, geographische, „rassische", kulturelle und klassenbedingte Grundlage für dieses Interesse genau zu untersuchen".[14] Yii-Jan Lin macht darauf aufmerksam, dass selbst eine so scheinbar „neutrale" wissenschaftliche Methode wie die Textkritik mit rassistischen Kategorien arbeitet. Beginnend im 18. Jahrhundert entwickeln sich die Gruppierung von Menschen in „Rassen" und die Gruppierung neutestamentlicher Texte in „Familien, Stämme und Nationen" parallel. Die Textkritik benutzt Begriffe wie Stammbaum, Blutsverwandtschaft, Hybridität/Mischform, Physiognomie und Teint/Hautfarbe, alles Begriffe, die in der Diskussion um die „Rassen"lehre eine Rolle spielen. „Textkritik hat sich nicht nur die Struktur rassischer Klassifikation entliehen, sondern, indem sie sie entliehen hat, hat sie die Texte, die sie studiert, in rassifizierte biologische Wesen verwandelt".[15]

Andere/Wissen über Andere/Wissen Anderer

Weißsein steht niemals für sich allein, es entsteht im Gegenüber zur Konstruktion eines rassifizierten „Anderen" einschließlich einer rassifizierten Machtdifferenz, auch wenn diese „Anderen" nicht immer expliziert in den Blick kommen. Entsprechend ist

nach dem „Anderen“ einer weißen Theologie zu fragen, nach seinem expliziten und seinem impliziten Vorkommen. Wie produziert weiße Theologie welches theologisches „Wissen“ über die „Anderen“ und wie geht sie mit dem theologischen Wissen der „Anderen“ um?

Die theologische Rede von den „Anderen“ ist prominent in Dietrich Bonhoeffers Formulierung „Kirche für andere“. Wer sind diese „anderen“? In einer Predigt von 1934 sagt Bonhoeffer, Bruder (in Mt 5,23f) meint nicht nur den christlichen, sondern auch den „gottlosen, rassenfremden, geächteten und verstoßenen Bruder“[16], wobei die Begriffe „Bruder“ und „Anderer“ für ihn auswechselbar sind. Als „gottlos“ galten damals Kommunist:innen und Sozialdemokrat:innen, als „rassenfremd“ Jüdinnen*Juden, die beiden anderen Adjektive sind nicht so genau zuordenbar. Das Proletariat als Gegenüber beschäftigt Bonhoeffer von der Dissertation bis in die Gefängnisbriefe, die Jüdinnen*Juden ab 1933 durchgehend, beide Gruppen gehören deutlich zu den „Anderen“. Damit bestimmt Bonhoeffer zugleich seine eigene Subjektposition implizit als weiß/arisch und bürgerlich.

Mit der theologischen Rede über die „Anderen‘“wird immer auch theologisches Wissen über sie produziert, das, wo es sich um rassifizierte „Andere“ handelt, entsprechend rassifiziertes Wissen ist, das aber als normales, allgemeingültiges Wissen gilt. Die gesamte antijudaistische Theologie ist ein Beispiel dafür.

Der Produktion eigenen weißen theologischen „Wissens“ über die „Anderen“ entspricht die Marginalisierung und Abwertung des theologischen Wissens der „Anderen“. Eine Abwertungsstrategie ist beispielsweise, nicht-weiße Theologien kollektiv zu verhandeln. Während noch die kleinsten Unterschiede zwischen der Theologie Jüngels und der Theologie Pannenbergs dissertationswürdig sind, ist es gleichzeitig durchaus üblich, von der Schwarzen Theologie oder der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zu sprechen. Den einzelnen Autor:innen wird häufig nicht der Status eines theologischen Subjekts zuerkannt.

Eine andere typische Form der Abwertung zeigt sich darin, dass den „Anderen“ die emotionale Ebene zugestanden wird, während man (!) selbst das „Wissen“ hat. Oder wie die Schwarze Psychologin und Autorin Grada Kilomba schreibt: „Sie haben Kenntnisse, wir haben Erfahrungen“[17], ins Theologische übersetzt: Schwarzen und People of Color wird eine „beeindruckende“ Spiritualität zugesprochen, die „seriöse“ theologische Reflexion ist jedoch Sache der Weißen. Bonhoeffer etwa hebt die „Empfindungsintensität“ in den Gottesdiensten der Schwarzen community in Harlem hervor, aber den dort gepredigten „black Christ“ in seiner eigenen Christologie auch nur zu erwähnen, kommt ihm nicht in den Sinn.[18]

Noch zugespitzter, aber auch schwieriger, stellt sich die Frage nach dem Wissen Anderer, wenn dieses theologische Wissen in einer anderen als der weißen westlichen Epistemologie generiert wurde, etwa in der andinen Kosmologie. Solche die hegemonialen Diskurse herausfordernde Wissensformen „schraub(en)“ auch für die weiße Theologie „die erkenntnistheoretische Gewissheit herunter, mit der Theologie betrieben werden kann“.[19]

Strukturelle Parallelen und Machtdifferenz

Schwerer zu entdecken sind strukturelle Parallelen zwischen Theologie und gesellschaftlichen Machtstrukturen. Jörg Rieger hat dies in seinem Buch *Christus und das Imperium für Christologien von der Antike bis in die Gegenwart* unternommen. Dort analysiert er auch Friedrich Schleiermacher. In seiner *Christlichen Glaubenslehre* beschreibt Schleiermacher das Werk Christi an den Menschen als „Anziehung", als von ihm ausströmenden Impulsen der Liebe, deren Wirkung im hierarchischen Lehrer-Schüler-Verhältnis gedacht ist. In derselben Logik handeln die von Schleiermacher bewunderten Briten in Australien, die, anders als die spanischen Eroberer Amerikas mit Feuer und Schwert, den Ureinwohnern als Repräsentanten der anziehenden Kraft begegnen und sie so überzeugen sollen. „Der Unterschied zwischen Christus und den Christen wird übersetzt in den Unterschied zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten."[20] Zugleich bleibt die rassifizierte Machtdifferenz erhalten. Denn die „Anziehung" der „unzivilisierten" Völker soll durch das europäische Christentum geschehen.

Begrifflichkeit/Themen/Fragen

Europäisches Denken ist durch Begriffsdichotomien wie Vernunft/Sinne, Geist/Körper, Form/Inhalt, Subjekt/Objekt gekennzeichnet, dabei ist mit der Dichotomie zugleich eine Hierarchie gegeben. Diese Denkstruktur und ihre Begriffe verstehen sich als universell gültige. Tatsächlich versucht weiße Theologie häufig, aus der Offenbarung allgemein gültige Bestimmungen des Lebens vor Gott abzuleiten, unabhängig von den Lebensbedingungen einzelner Gruppen, vielfach mithilfe einer Philosophie, die versucht, „physische, empirische Grenzen zu überwinden, um irgendeine universelle Wahrheit zu entdecken und zu offenbaren, die nicht durch materielle Bedingungen wie „Rasse", Klasse, Gender und Sexualität bestimmt werden kann"[21]. Sie arbeitet dann mit zahllosen Begriffen, die sie als universell gültig ansieht, wie Gott, Mensch, Schöpfung, Sünde, Gnade, Geist, Glaube, Kirche, Nachfolge. Dass die inhaltliche Füllung dieser Konzepte aber nicht losgelöst von konkreten menschlichen Erfahrungen erfolgt, hat die feministische Theologie hinreichend gezeigt. Was im Blick auf die Kategorie Gender auf den Weg gebracht ist, ist für die Kategorie „Rasse" in der Theologie bisher noch kaum in den Blick gekommen.

Beispiel Staat: Nimmt man ernst, dass sich der deutsche Nationalstaat in der Theorie seit Kant, in der Praxis spätestens ab 1871 als weißer homogenisierender Nationalstaat konstituiert, dann ist in einer theologischen Bejahung „des Staates'"seit dieser Zeit immer auch die Unterstützung seiner antisemitischen, antiislamischen, rassistischen Grundidee mitgegeben. Die abstrakte theologische Rede vom Staat, die den konkreten Charakter des neuzeitlichen Staates nicht reflektiert, trägt, ob gewollt oder nicht, zur Dominanz der als weiß konstruierten Nation bei.

Dabei sind es nicht nur die Inhalte, Erkenntnisgewinn verspricht auch die Überprüfung der Fragestellung: Welche Fragen versucht eine Theologie zu beantworten? Und damit auch: Wessen Fragen versucht sie zu beantworten? Paul Tillich beispielsweise versteht seine Zeit als „Epoche einer alles beherrschenden Angst vor Leere und Sinnlosigkeit"[22]. Das ist eine existentialistische Fragestellung, die nicht nur in den Slums von

Kolkata (Kalkutta) und den Favelas von Rio absurd ist. Er spricht von und zu der US-amerikanischen weißen Mittelschicht. Zu solchen Überlegungen gehört aber auch zu untersuchen, welche Fragen und damit wessen Fragen eine Theologie nicht stellt. „Weil weiße Theologen gut zu essen haben und für ein Volk reden, das die Produktionsmittel kontrolliert, ist der Hunger kein theologisches Problem für sie", so James Cone.[23]

Alle vorherstehenden Überlegungen gehen davon aus, dass weiße Theologien ihr Weißsein unsichtbar halten und es analytisch sichtbar gemacht werden muss. Manchmal wird das sonst unsichtbar Gehaltene aber auch direkt sichtbar. So fragt Paul Tillich an einer Stelle – wobei hier erst einmal gleichgültig ist, worauf er sich bezieht: „Was bedeutet das für die Situation in Amerika [gemeint sind die USA, EL] und damit in der Welt überhaupt?"[24] Der imperiale weiße theologisch-sinndeutende Dominanzanspruch ist unübersehbar.

In einer kritischen theologischen Weißseinsforschung geht es darum, das Weißsein von Theologien zu analysieren und damit sichtbar zu machen. Eine erste, sehr vorläufige Liste mit Fragestellungen, die dieses Weißsein operationalisieren, umfasst die Subjektposition der Theolog:innen, die Denkstrukturen, Benennungen und Ansprüche einer Theologie, ihre Fragestellungen und Themen, ihre strukturelle Parallelen zu gesellschaftlichen Zusammenhängen und ihren Bezug auf „Andere" und deren Wissen, und dies alles in Verbindung mit anderen Machtachsen des warenproduzierenden Patriarchats.

1 Der nachstehende Beitrag ist die gekürzte Fassung eines Kapitels aus einer größeren in Arbeit befindlichen Studie zum Weißsein der deutschen neuzeitlichen protestantischen Theologie. Die nachstehend angeführten Beispiele werden dort ausführlicher abgeleitet und belegt.
2 Vgl. dazu Sarah Vecera: Wie ist Jesus weiß geworden? Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus. Ostfildern 2022.
3 Der Überblick bei Dominik Gautier (Die Ambivalenz des Realismus. Reinhold Niebuhrs theologische Ethik in rassismuskritischer Perspektive. Zürich 2022) ist entsprechend überschaubar (197-199).
4 Arnold Farr: Wie Weißsein sichtbar wird. Aufklärungsrassismus und die Struktur eines rassifizierten Bewusstseins. In: Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hg.): Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland. 2. überarb. Auflage. Münster 2009. 40-55, hier 41. Mangels entsprechender theologischer Literatur beziehe ich mich gelegentlich auf Farrs Aufsatz zur Philosophie und ersetze bei Zitaten „philosoph" durch „[theolog]".
5 ebd.; „Liberale"
6 Ursula Wachendorfer: Weiß-Sein in Deutschland. Zur Unsichtbarkeit einer herrschenden Normalität. In: Susan Arndt (Hg.): AfrikaBilder, Studien zu Rassismus in Deutschland. Münster 2001. 87–101, hier 89, mit einem von Robert W. Terry übernommenem Zitat.
7 James H. Cone: Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie. Übersetzung aus dem Englischen von Günter Reese. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982, 37.
8 Eske Wollrad: Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion. Königstein/Taunus 2005, 128
9 Harvey, Barry: Religion, Race and Resistance. Extending Dietrich Bonhoeffer's Critique of Religion. In: Kirsten Busch Nielsen, Ralf Karolus Wüstenberg und Jens Zimmermann (Hg.): Dem Rad in die Speichen fallen. Das Politische in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Gütersloh 2013. S. 150-163, hier 156.
10 Wachendorfer (Anm. 6), 87
11 Farr (Anm. 4), 43
12 Cone (Anm. 7), 7. 9
13 Paul Tillich: Systematische Theologie. Stuttgart. Band I 31956, 9
14 Farr (Anm. 4), 42

15 Yii-Jan Lin: The Erotic Life of Manuscripts. New Testament Textual Criticism and the Biological Sciences. New York 2016, 39. (Eigene Übersetzung)
16 Dietrich Bonhoeffer: Werke (DBW). Hg. v. Eberhard Bethge u.a. Band 1–17. München 1986–1999. Hier 13,399
17 Grada Kilomba: No Mask. In: Eggers u.a. (Hg.) (Anm. 4). 80–88, hier 83
18 DBW (Anm. 15) 10,274; vgl. DBW 12,279–348.
19 Judith Gruber: Wider die Entinnerung. Zur postkolonialen Kritik hegemonialer Wissenspolitiken in der Theologie. In: Andreas Nehring und Simon Wiesgickl (Hg.): Postkoloniale Theologien II. Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum. Stuttgart 2018. 23–37, hier 33.
20 Jörg Rieger: Christus und das Imperium. Von Paulus bis zum Postkolonialismus. Übersetzt aus dem Englischen von Sabine Plonz. Berlin 2009. 161
21 Farr (Anm. 4), 42
22 Paul Tillich: Mut zum Sein. In: Sein und Sinn. Gesammelte Werke XI. Stuttgart 1969. 11–139, hier 98.
23 Cone (Anm. 7), 42
24 Tillich, Mut (Anm. 22), 111

Die jüdisch-christliche Tradition als kritisches Ferment innerhalb der Linken

Von Bruno Kern

Ich möchte mit einem Text aus der Tradition der katholischen Kirche Westdeutschlands beginnen, der inzwischen ein halbes Jahrhundert alt und dennoch aktueller denn je ist. Er stammt aus dem Beschluss der Würzburger Synode vom Jahr 1975, die sich zur Aufgabe gesetzt hatte, das Zweite Vatikanische Konzil konkret für die westdeutsche Kirche umzusetzen. Das Synodenpapier *Unsere Hoffnung* stammt bekanntlich aus der Feder von Johann Baptist Metz. Darin heißt es unter Anderem:

Mit zunehmender Deutlichkeit erfahren wir heute, [...] dass die Grenzen der wirtschaftlichen Expansion, die Grenzen des Rohstoff- und Energieverbrauchs, die Grenzen des Lebensraums, die Grenzen der Umwelt- und Naturausbeutung eine wirtschaftliche Entwicklung aller Länder auf jenes Wohlstandsniveau, das wir gegenwärtig haben und genießen, nicht zulassen. Angesichts dieser Situation wird von uns – im Interesse eines lebenswürdigen Überlebens der Menschheit – eine einschneidende Veränderung unserer Lebensmuster, eine drastische Wandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensprioritäten verlangt [..]. Es werden uns neue Orientierungen unserer Interessen und Leistungsziele, aber auch neue Formen der Selbstbescheidung, gewissermaßen der kollektiven Aszese abverlangt. Werden wir die in dieser Situation enthaltene Zumutung aggressionsfrei verarbeiten können? (Unsere Hoffnung, IV, 4: Für eine lebenswürdige Zukunft der Menschheit; Hervorhebung B. K.)

In mehrfacher Hinsicht macht dieser Text auf das kritische Potenzial aufmerksam, das Christinnen und Christen heute in den Diskurs einzubringen hätten:

1. Entlarvung unserer imperialen Lebensweise

Soziale Gerechtigkeit wird hier global durchbuchstabiert. Der universale Wert der Gerechtigkeit hebt sich selbst auf, sobald man ihn sozialchauvinistisch verkürzt und aus-

blendet, dass die reichen Industrieländer – ungeachtet des sozialen Gefälles in ihrem Inneren – insgesamt von einem weltweiten Ausplünderungsregime, von der einseitigen Aneignung von Ressourcen profitieren – wenn auch in unterschiedlichem Maße. Diese imperiale Lebensweise (Uli Brand, Markus Wissen) hat sich in unser Alltagsbewusstsein, in unsere Mentalität, in die eingeschliffenen Konsummuster einer breiten Bevölkerungsmehrheit eingefräst. Das stillschweigende Einverständnis damit erstickt jede systemkritische Haltung im Keim. Insbesondere die organisierte Arbeitnehmerschaft hierzulande ist fest eingebunden in das globale Ausplünderungsregime. Ihre abhängige Position innerhalb unseres kapitalistischen Wirtschaftssystems ist um ein Vielfaches überkompensiert von der einseitigen Ressourcenaneignung auf globaler Ebene. Die ritualisierten Tarifauseinandersetzungen verdecken die Komplizenschaft zwischen Kapital und Arbeit innerhalb dieses globalen Ausplünderungsregimes. Der Synodentext macht deutlich darauf aufmerksam, dass unser „Wohlstand" nicht universalisierbar, nicht verallgemeinerbar ist. Universalisierbarkeit ist nun aber der ethische Maßstab, an dem sich jeder Anspruch, jedes „Bedürfnis", messen lassen muss.

Die gesellschaftliche Linke hat heute ihre eigene internationalistische Tradition – etwa im Sinne einer Rosa Luxemburg – weitgehend vergessen. Jenseits von verbalen Solidaritätsadressen würde die viel beschworene internationale Solidarität vor allem bedeuten, die eigene Situation konsequent aus der Perspektive des globalen Südens wahrzunehmen. Diese Selbstvergessenheit des linken Spektrums ist auf allen Ebenen wahrnehmbar: Auf akademischer Ebene wird es etwa repräsentiert von Soziologen, die sich selbst mit dem Prädikat „ökosozialistisch" schmücken, die Arbeiter in den USA und Europa als die wahren Opfer deklarieren und ihnen angesichts der unvermeidlichen ökologischen Transformation Besitzstandswahrung verheißen. Innerhalb der Parteienlandschaft äußert sich diese Selbstvergessenheit der Linken in populistischen Tendenzen, die den Wohlstand innerhalb der reichen Industrieländer gerecht verteilen wollen, die Kehrseite dieses Wohlstands im globalen Süden aber konsequent ausblenden. Auch die orthodoxen linken Organisationen teilen im Wesentlichen strategisch dieses Verständnis.

Christ:innen haben in den letzten Jahrzehnten einen ökumenischen Lernprozess durchgemacht, nicht zuletzt aufgrund der Rezeption der unterschiedlichen Befreiungstheologien aus dem globalen Süden. Dieses kritische Potenzial wäre nun dringend in den gesellschaftlichen Diskurs der Linken einzubringen. Letzterer ist das Beste an ihrer eigenen Tradition in Erinnerung zu rufen. Wichtig ist das nicht zuletzt aufgrund des sich abzeichnenden neuen Imperialismus unter grünem Vorzeichen. Die bei uns vorangetriebene (vorgebliche) Energiewende ist essenziell auf Ressourcen aus dem globalen Süden angewiesen. Das betrifft nicht nur bestimmte Metalle, sogenannte „seltene Erden" etc., sondern unter anderem auch den „Champagner der Energiewende", Wasserstoff. Eine Dekarbonisierung unserer Ökonomie auf dem heutigen Niveau würde massive Wasserstoffimporte aus aller Welt voraussetzen. Derzeit werden Projekte verfolgt, die an den Bedürfnissen der betreffenden Länder vorbei unsere Industriestandorte sichern sollen. So etwa hat man die sonnen- und windreichen Regionen des afrikanischen Kontinents dafür im Fokus. Die Produktion grünen Wasserstoffs hat aber neben

Sonne und Wind eine Ressource zur Voraussetzung, die gerade in diesen Regionen äußerst knapp ist, nämlich Süßwasser. Leider gibt es zurzeit keine nennenswerten Kräfte innerhalb der gesellschaftlichen Linken, die diesen Preis der Dekarbonisierung unserer Industriegesellschaften klar benennen. Mit der insgeheimen Einwilligung in unser Produktions- und Konsumniveau willigen sie stillschweigend in die permanente Demütigung der Armen ein, die nach Auffassung der von der Befreiungstheologie inspirierten Soziallehre der katholischen Kirche das Kriterium schlechthin für ein gutes gesellschaftliches Zusammenleben sind.

2. System change heißt industrielle Abrüstung

Der Mainstream der heutigen Klimagerechtigkeitsbewegung – einschließlich ihres radikalisierten Teils – reduziert heute die ökologische Transformation auf ein rein technisches Problem, vor allem auf einen raschen Ausbau erneuerbarer Energien. Die Techniken seien – so heißt es fast durchgehend auf allen Fridays-Demos – bereits vorhanden, es gelte sie nun nur rasch genug umzusetzen. Ausgeblendet wird dabei, dass erneuerbare Energien nicht unerschöpflich sind, dass auch sie ein recht begrenztes Potenzial haben, dass ihre Bereitstellung bislang nur auf fossiler Basis erfolgen konnte und dass eine Umstellung auf 100% erneuerbare Energien nur bedeuten kann, dass wir unter dem Strich mit wesentlich weniger Nettoenergie auskommen werden müssen. Ausgeblendet wird, mit welchem energetischen Input und mit welchem Rohstoffverbrauch die Bereitstellung erneuerbarer Energien verbunden ist. Ausgeblendet wird, dass es in vielen Fällen höchst zweifelhaft ist, ob bei einer ehrlichen Bilanzierung erneuerbare Energien in vielen Regionen tatsächlich eine positive Energiebilanz aufweisen. Dekarbonisierung bei uns kann nur bedeuten, dass sie Hand in Hand gehen muss mit einer drastischen Reduzierung des Verbrauchs selbst. Zumindest in den Industrieländern geht es nicht einfach um ökologischen Umbau, sondern vielmehr um industriellen Rückbau, um einen radikalen Schrumpfungsprozess unserer Ökonomie. Das orthodoxe linke Spektrum hat unsere ökologische Krise gern als zusätzliches Argument für die Überwindung des kapitalistischen Systems aufgegriffen. Das ist insoweit richtig, als eine nachhaltige Gesellschaft letztlich den im kapitalistischen Konkurrenzverhältnis selbst eingebauten Wachstumszwang überwinden muss. Was aber ausgeblendet wird, ist die Tatsache, dass nicht nur der Kapitalismus, sondern auch der Industrialismus zur Disposition steht! Dieser Gedanke ist bei Linken, die sich auf eine marxistische Tradition berufen, überhaupt nicht verankert, waren doch ihre Gründungsväter Marx und Engels als Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts einem industriellen Produktivismus und einem zeitbedingten Technikoptimismus verhaftet, der heute nur noch als naiv anmutet. Marx und Engels betrachteten die Entwicklung der Produktivkräfte auf ihr Maximum gerade als Voraussetzung für ein anderes Gesellschaftsverhältnis. Aus heutiger Sicht gilt: Umgekehrt wird ein Schuh draus. Die sozialistische Idee erhält heute – gegen Marx und Engels – eine ganz neue Plausibilität, da der erforderliche Prozess eines solidarischen Rückbaus nur in bewusster Planung erfolgen kann. Wir haben also den Marxismus vom Kopf auf die Füße zu stellen. Darauf weist uns das Wort aus dem Synodentext von der „kollektiven Aszese“ hin. Es geht wohlgemerkt nicht in erster Linie um ein indivi-

duelles Verhalten. Das Adjektiv „kollektiv“ zeigt an, dass es um eine gesellschaftliche Performance insgesamt geht.

3. Klimaschutz heißt Pazifismus, Pazifismus heißt Klimaschutz

Seit der sogenannten „Zeitenwende“ geht ein Riss durch sämtliche zivilgesellschaftliche Kräfte, durch Kirchen, Gewerkschaften, NGOs und die traditionelle Friedensbewegung selbst. Pazifistische Positionen werden marginalisiert und verhöhnt. Nach Putins Steilvorlage ist jetzt die Gelegenheit, die militärische Durchsetzung geopolitischer Interessen wieder offen und schamlos zu propagieren. Nicht nur die parteipolitisch organisierte Linke, sondern auch das orthodoxe Spektrum verhält sich zumindest ambivalent – und das in einer Situation, in der die Gefahr eines globalen Krieges so groß ist wie schon seit Jahrzehnten nicht mehr ist. Dagegen bleibt festzuhalten: Wenn wir uns noch eine geringe Chance bewahren wollen, die Zivilisationskrise der Menschheit zu bewältigen, dann müssen wir uns gleichzeitig von jeder militärischen Logik verabschieden. Militärische „Verteidigung“ wird spätestens dann absurd, wenn das, was vorgeblich verteidigt werden soll, im Zuge dieser Verteidigung zerstört wird. Die Destruktivkraft unserer Militärtechnik selbst unterhalb der Schwelle der Massenvernichtungswaffen sprengt die Verhältnismäßigkeit jeder militärischen Antwort auf eine Aggression. Das Beste, was die abendländische Tradition hervorgebracht hat, ist die Einsicht in die Unüberbietbarkeit eines jeden Menschenlebens, das keine Grenzverschiebung und kein geopolitischer Vorteil aufwiegen kann – ein höchster Wert, den man gerade nicht militärisch verteidigen kann.

Angesichts der ökologischen Notwendigkeit des industriellen Rückbaus kann die Ressourcenverschwendung durch Aufrüstung nicht mehr verantwortet werden. Sie konterkariert jede ökologische Anstrengung und bindet materielle, personelle und finanzielle Ressourcen, die dringend im Kampf um erträgliche natürliche Lebensbedingungen gebraucht werden. Die derzeitigen Konflikte, die schnell in offene Kriege münden könnten, haben eindeutige geopolitische Interessen, vor allem den Kampf um knappe Ressourcen, zum Hintergrund. Das bestätigten die regelmäßigen „Strategischen Konzepte“ der NATO ebenso wie etwa das European Defense Paper, das im Auftrag des europäischen Rates Szenarien für den Kampf um knapper werdende Ressourcen entwirft. Die neuen Begehrlichkeiten im Zusammenhang mit der Dekarbonisierung unserer Wirtschaften führen ihrerseits zu Konkurrenzsituationen, die leicht militärisch eskalieren können. Auf der anderen Seite sind es gerade die Folgen des Klimawandels, Wasserknappheit, der drohende Zusammenbruch von Nahrungsketten etc., die in militärische Konflikte münden könnten. Angesichts dieser bedrohlichen Szenarien ist präventive Abrüstung das Gebot der Stunde.

Einer der stärksten Impulse der Jesusbewegung und des frühen Christentums ist die Absage an jede Form von Gewalt, das subversive Unterlaufen der Gewalt durch Gewaltlosigkeit im Sinne der Bergpredigt. Die Jesusbewegung hat damit die ambivalenten Traditionen des Ersten Testaments vereindeutigt und in eine klare Option für gewaltlosen Widerstand münden lassen. Diesen starken Impuls aus unserer Tradition gilt es, ins Säkulare zu übersetzen und in einen für alle nachvollziehbaren Politikvorschlag

zu gießen. Das Konzept der sozialen Verteidigung scheint die beste säkulare Entsprechung zum Geist der Bergpredigt zu sein.

Der zitierte Synodentext schließt mit der bangen Frage, ob wir die in unserer Situation enthaltene Zumutung gewaltfrei bestehen werden. Damit wird eine Gefahr benannt, die heute sehr konkrete Gestalt annimmt. Ökologische Nachhaltigkeit kann in den Industrieländern nichts anderes bedeuten als Deprivilegierung, Abschied von den als selbstverständlich angenommenen Privilegien und Annehmlichkeiten. Damit ist das Risiko der Gewaltbereitschaft nach innen und nach außen verbunden. Die Bereitschaft, die eigenen Privilegien auch unter Einsatz von Gewalt (zum Beispiel gegen Geflüchtete) zu verteidigen oder Kriege zur Sicherung unseres Wohlstands und der dafür erforderlichen Ressourcen mitzutragen, wird unter diesen Bedingungen zunehmen. Die Kirchen wären von den Quellen ihrer eigenen Tradition her darauf verwiesen, als starke zivilgesellschaftliche Kraft Alternativen zur aggressiven Selbstbehauptung der Wohlstandsgesellschaften zu stärken.

4. Die Letztmotivation unseres Handelns

Im Sinne der Theologie der Befreiung unterscheide ich zwischen den konkreten politischen Optionen und der Frage nach der Letztmotivation unseres Handelns. Erstere bedürfen keiner religiös-weltanschaulichen Begründung. Sie müssen intersubjektiv vermittelbar für alle sein, die sich auf einen rationalen, humanitären Diskurs einlassen. Doch die beste Gesellschaftsanalyse garantiert das konkrete Engagement für Veränderung allein nicht. Hier kommt eine existenzielle Dimension ins Spiel, die sich nicht zwangsläufig aus einer richtigen Analyse von selbst ergibt: die Frage nach der Letztmotivation meines Engagements trotz alledem. Nur auf dieser Ebene kommt Religion, kommt die Frage nach unseren Sinnressourcen ins Spiel. Natürlich haben Religionen keinen Monopolanspruch darauf, solche Sinnressourcen bereitzustellen, aber umgekehrt gilt: Soll eine religiöse Tradition überhaupt noch relevant sein und Existenzberechtigung haben, dann nur, wenn sie sich angesichts unserer Situation als eine solche Sinnressource bewähren kann.

Wir „linke“ Christinnen und Christen haben uns gern auf das Wort Dietrich Bonhoeffers berufen, demzufolge es darauf ankäme, „dem Rad in die Speichen zu greifen“, das heißt, die ökonomischen Mechanismen und Machtstrukturen zu bekämpfen, die Menschen „unters Rad“ geraten lassen. Das gilt nach wie vor. Doch wir sind inzwischen in eine Situation geraten, in der der Verwundete bereits unter dem Rad liegt. Wir müssen uns nüchtern der Tatsache stellen, dass wir die Klimakatastrophe nicht mehr aufhalten können. Sie ist längst im Gange, unsere Restbudgets sind aufgebraucht, und aufgrund des „nachholenden Effekts“ würde die Kohlendioxidkonzentration in der Atmosphäre selbst dann noch eine Zeitlang steigen, wenn wir die Emissionen auf Null reduzieren. Resignation wäre aber die falsche Konsequenz. Es zählt der Kampf um jedes Zehntel Grad, weil eben jedes Zehntel Grad einen Unterschied in den Katastrophenszenarien bewirkt. Dennoch wird der Schwerpunkt unseres Handelns in den nächsten Jahrzehnten Katastrophenhilfe sein müssen, Abmilderung von schlimmen Folgen für Menschen, der Kampf um die Aufnahme von Flüchtenden aus Gegenden, die keine erträglichen

Lebensbedingungen mehr bieten, angesichts der zu erwartenden gesellschaftlichen Konflikte Humanität verteidigen, etc. Als junger, politisch engagierter Theologiestudent ging ich davon aus, dass es uns in einem für mich biografisch relevanten Zeitraum gelingt, eine qualitativ andere Gesellschaft zu erkämpfen, eine solidarische Gesellschaft, irgendeine Gestalt von Sozialismus. Nun sind wir in eine Situation geraten, in der es nur noch gilt, das Schlimmste zu verhindern. Wir sind nicht mehr vom messianischen Wind unter den Flügeln getragen, von der Aussicht auf eine attraktive innerweltliche Utopie. Die letzte innerweltliche Rückversicherung fällt nun aus. Pascals Wette gilt nicht mehr ... Was lässt uns dennoch das Notwendige tun? Für mich als Christ ist es der Ernstfall unserer eschatologischen Hoffnung, die uns auch ohne Rückendeckung innerweltlicher Erfolge darauf vertrauen lässt, dass jeder Akt der Humanität, jede Eindämmung von Katastrophen, jede Verteidigung von purer Menschlichkeit auch angesichts eines innerweltlichen Scheiterns nicht vergebens ist, sondern aufgehoben bei dem Gott, der uns Leben in Überfülle verheißen hat. Das sage ich mit großem Respekt vor all jenen Genoss:innen und Mitstreiter:innen, die das, was den Menschen als solchen auszeichnet, gerade darin erkennen, dass wir im Wissen um die letztendliche Vergeblichkeit unseres Tuns, im Wissen um den brüchigen Boden, auf dem wir stehen, wahres Menschsein verwirklichen. „Wir müssen uns Sisyphus als einen glücklichen Menschen vorstellen.“ (Albert Camus)

Vorstellung

„System change“ kann man allenthalben auf den Demos der Klimagerechtigkeitsbewegung hören. Das vorliegende Buch zeigt auf, worin dieser Systemwandel bestehen müsste. Pointiert und mit guten Argumenten macht der Autor deutlich, dass nicht nur der Kapitalismus, sondern auch die Industriegesellschaft, wie wir sie kennen, zur Disposition steht. Echte Klimapolitik darf nicht einfach auf ein technisches Problem reduziert werden. Es geht nicht bloß um einen schnelleren Ausbau erneuerbarer Energien und eine andere Infrastruktur. Eine ökologisch nachhaltige Wirtschaft wird unter dem Strich mit wesentlich weniger Nettoenergie und wesentlich weniger Rohstoffen auskommen müssen. Die Herausforde- rung für uns lautet: Wie gestalten wir eine solidarische Gesellschaft auf einer deutlich schmaleren materiellen Basis?

Menschheitsgeschichtlich betrachtet erweisen sich die kaum drei Jahrhunderte der Industrialisierung als Singularität, die nicht in die Zukunft extrapoliert werden können. Einzig die Rückkehr zum menschlichen Maß weist uns den Weg aus der verhängnisvollen Geschichte des naturzerstörenden Industrialismus.

Genug geopfert! Jeremia 19 und wir

Von Hans Christoph Stoodt

Ungefähr 500 Meter vom Schreibtisch entfernt, an dem ich sitze, um diese Zeilen zu schreiben, überquert die Autobahn A5 den Main. Ihre Anrainer:innen in Wohngebieten des Frankfurter Westens, die alle schon vor der Autobahn existierten, leiden seit Jahrzehnten unter Abgasen und einem Lärm, der in mindestens drei Stadtteilen im 24-Stundendurchschnitt tags und nachts bei 70–75 dB und damit weit höher liegt, als die Polizei erlaubt, obwohl sie nichts dagegen tut. Gegen diese körperverletzende Bedrohung gründete sich im März 2022 die BI „Es ist zu laut“ (www.esistzulaut.org), in der ich mitarbeite.

Bei ersten Recherchen zur Autobahn stellten wir bald fest: Dieses dröhnende Betonmonster soll nach dem „Bundesverkehrswegeplan 2030“ von acht auf 10 Spuren ausgebaut werden. Ihm werden an vielen Stellen Grünflächen, Kleingartenvereine, Sportplätze, Gärten und Wohnhäuser zum Opfer fallen. Der Ausbau durchschneidet auf einer Strecke von ca. 20 km unter anderem im bereits schwer geschädigten Stadtwald

Hinnom-Tal um 1900

ein Trinkwasserschutzgebiet, er bedroht das Habitat geschützter Tierarten und ein Europäisches Vogelschutzgebiet. In unserer BI ist Konsens, sich darum gegen jeden Ausbau der A5 zu wehren, für besseren Lärmschutz entlang der Autobahn zu kämpfen und die Offenlegung aller Planungsunterlagen und Zeitpläne zu fordern. In diesem Sinn haben wir kürzlich Klage gegen das Bundesverkehrsministerium eingereicht, um die Herausgabe einer dort seit mindestens Herbst 2022 vorliegenden, bisher geheim gehaltenen Machbarkeitsstudie zur Erweiterung der A5 vor unseren Haustüren zu erzwingen

Es geht um das unmittelbare Lebensumfeld tausender Menschen. Aber es geht auch um das industrie- und klimapolitische „Weiter so!“, das in Deutschland herrscht, wenn es um Klimaschutzpolitik, hier: die Verkehrspolitik, geht. Diese Politik ist selbst nach bürgerlichen Maßstäben verfassungs- und völkerrechtsrechtswidrig, denn sie ignoriert die Verfassungsbestimmungen zur Nachhaltigkeit staatlichen Handelns für die kommenden Generationen (Art. 20a GG), sie macht die Erfüllung der Klimaschutzziele des Pariser Abkommens von 2015 faktisch unmöglich und sie bricht das Klimaschutzgesetz – vielmehr: Sie brach es, bis die Ampelkoalition durch eine kürzlich verabschiedete Gesetzesnovelle einfach das Klimaschutzgesetz ihrer Unfähigkeit anpasste, anstatt sich an die selbst verkündeten Klimaziele zu halten.[1]

Die Frage des völlig aus der Zeit gefallenen Projekts einer Autobahnerweiterung mitten durch eine Großstadt kann und muss auch als Metapher für den Umgang deutscher Politik mit der beginnenden Klimakatastrophe gelesen werden. Die Alarmrufe der damit befassten Klimatolog:innen werden von Mal zu Mal lauter und drängender. Viel schneller als angenommen nähert sich die menschengemachte Erwärmung von Ozeanen und Atmosphäre der Erde irreversiblen Kipppunkten, jenseits derer die natürlichen Grundlagen der menschlichen Zivilisation, wie wir sie kennen, massiv bedroht sind. Jüngstes Beispiel: Schon in wenigen Jahrzehnten wird mit wachsender Wahrscheinlichkeit aufgrund des Abschmelzens der Arktis der Golfstrom abreißen. Für Mitteleuropa wird das bis Ende des 21. Jahrhunderts eine durchschnittliche Temperaturabsenkung um 30 Grad C bedeuten – Leben wird dann hier unmöglich.[2] Meine beiden Enkel sind 2023 geboren. Sie werden Zeugen dieses Prozesses werden, wenn er nicht jetzt gestoppt wird.

Die Klimakatastrophe als Ausdruck des Kapitalismus

„Menschengemacht“ ist die drohende Katastrophe begrifflich aber nur, wenn man diese Bezeichnung in Abgrenzung zu einem angeblich „natürlichen“ Vorgang versteht. Doch diese Gegenüberstellung abstrahiert von der gesellschaftlichen Natur des Problems. Allein schon die Geschwindigkeit der Erderwärmung seit dem Beginn des „industriellen Zeitalters“ verbietet eine solche Betrachtung. Sie hängt von der rasant steigenden Emission klimaaktiver Gase wie z. B. CO_2 und Methan ab, unvermeidliche Begleiterscheinung der seit 1850 exponentiell steigenden Industrialisierung der weltweiten Produktion, der Mobilität, von Energie- und Nahrungsmittelerzeugung. Auch das ist damit aber zu abstrakt: Es geht nicht um Industrialisierung an sich – es geht um die kapitalistische Produktionsweise, deren weltweite Dominanz ja nicht zufällig

mit dem aufgezeichneten Beginn der globalen Klimaerwärmung ab ca. 1850 zusammenfällt.

Die Frage nach dem Überleben der uns bekannten Formen menschlicher Zivilisation hängt also direkt von der Frage ab, ob es gelingen kann, die Logik der kapitalistischen Warenproduktion und ihre unaufhebbaren Imperative durch eine rationale und demokratische Form des gesellschaftlichen Lebens zu ersetzen. Erst wenn nicht mehr produziert wird, wovon sich Produktionsmitteleigentümer:innen den größten privaten Gewinn erhoffen, sondern demokratisch geplant, beschlossen und produziert wird, was gesellschaftlicher Bedarf ist „ besteht die Möglichkeit, im Rahmen der planetaren Grenzen und auf einer für global alle verallgemeinerungsfähigen, egalitären Grundlage und damit individuell so unterschiedlich wie möglich zu leben.[3] Nur in einer von kapitalistischen Zwängen befreiten Gesellschaft können die Produzent:innen „ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen …, ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Weise vollziehen.“[4]

Das wiederum wird im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Staat niemals möglich sein. Eine wirkliche Alternative zur Herrschaft von Kapitalismus und seiner heute fast überall existierenden höchsten und letzten, der imperialistischen Form, ist nur im Bruch mit diesem inzwischen für die Gattung suizidalen Modell gesellschaftlichen Lebens möglich, nur so auch eine die Mitwelt und ihre für die menschliche Gattung eben nicht unendlichen Möglichkeiten respektierende Lebensweise realisierbar.

Eine solche Gesellschaft jenseits des Kapitalismus ist nicht nur notwendig und denkbar – sie wurde auch bereits erprobt. Dass der Sozialismus an seinen wirtschaftlich und militärisch überlegenen imperialistischen Feinden und an seinen inneren Inkonsequenzen und Fehlern 1989 ff gescheitert ist, stellt kein abschließendes Urteil über seine Notwendigkeit, die Notwendigkeit der sozialistischen Revolution überall auf der Welt, dar. Die Alternative dazu ist der gemeinsame Untergang derer, die für sie kämpfen, derer, die sie bekämpfen, und derer, die sich nicht entscheiden wollen oder können, auf welcher von beiden Seite sie stehen.

Anders, als die früheren Vorkämpfer:innen der sozialistischen und kommunistischen Bewegung es sich vorstellen konnten, stehen wir, wie auch immer wir uns politisch positionieren, unter einem historisch wohl einmaligen Zeitdruck, dessen objektiver, naturgesetzlicher Rahmen oben bereits benannt wurde. Die Frage des Überlebens der Zivilisation unterliegt der Ökonomie der Zeit.[5] Jeder Versuch, auf diese Lage mit kapitalismusimmanenten Vorschlägen zu antworten, scheitert an der inneren Logik der Produktionsweise.[6] Solche Vorschläge stellen nichts anderes als die heutige Version der Rufe der Mächtigen dar, gegen die seinerzeit bereits der Prophet Jeremia polemisierte: „Nur scheinbar geheilt haben sie den Zusammenbruch […] meines Volks, als sie sagten ‚Friede! Friede!‘ – doch da ist kein Friede.“ (Jer 8,14).

Jeremia – ein Prophet lässt es klirren

Irgendwann zur Regierungszeit des Königs Zedekia im Reich Juda (598/7–587/6):

In einer spektakulären Performance sagt der Prophet Jeremia der herrschenden Elite seiner Zeit den vollständigen Untergang Judas und Jerusalems voraus (Jer 19,1–13)[7]. Er zerschmettert demonstrativ am „Scherbentor" der Stadt einen Tonkrug („baqbuq")[8] vor den Augen der eigens ins Tal Hinnom bestellten Vertretenden der Herrschenden: So wie dieser Krug irreparabel zerschellt, so wird Stadt, Land, Dynastie, Kult und Volk zerbrechen.

Dafür nennt er Gründe: Juda hat „Gott verlassen" (19,4), indem sie im Hinnomtal anderen Göttern „Rauchopfer" dargebracht und ihn „mit dem Blut Unschuldiger überschwemmt" haben, hier sei ein Baals-Kultort, in dem Kinder im Feuer geopfert werden (v. 5). Deshalb werde dieser Ort künftig „Tophet"[9] und „Mord-Tal" genannt (v. 6). In Zukunft würden hier die Leichen der Erschlagenen Judas von Vögeln und Tieren gefressen (v. 7) und die ganze Stadt werde vernichtet (v. 8) bis hin zum Kannibalismus der in ihr Belagerten, die das Fleisch ihrer Söhne, Töchter und Nachbarn essen werden (v. 9). Der „Tophet" werde nicht ausreichen, die Toten zu begraben (v. 11), die Häuser der Stadt und der Palast des Königs von Juda, auf deren Dächern die Gestirne verehrt worden seien, würden zu Ruinen, zu einem einzigen Tophet werden (v. 12f).

Jeremia 19 steht am Ende einer Folge von Kapiteln, deren gemeinsamer Inhalt die Vorhersage des nicht mehr aufzuhaltenden Zusammenbruchs von Juda und Jerusalem ist (Kap 11–19). Der Abschnitt 19,1–13 ist sein Höhepunkt, mit dem sich der Prophet so sehr in Gegensatz zu den Herrschenden gebracht hat, dass er unmittelbar darauf von einem Hofbeamten verhaftet und misshandelt wird (19,14–20,2), was nur eine weitere Steigerung der Unheilsprophetie zur Folge hat (20,3–6). Das Hinnomtal hat eine komplexe Geschichte[10] – ursprünglich westlich der unter Hiskia erbauten Stadterweiterung Jerusalems gelegen – wurde es später in jüdischer, frühchristlicher und islamischer Tradition mit dem östlich zwischen Ölberg und Altstadt gelegenen Kidron-Tal identifiziert. In der Zeit Jeremias war es Nekropole und als solche auch Ort nekromantischer Kulte, vielleicht auch Ablageort der Leichen Hingerichteter. Nach einer Reihe von Aussagen der Hebräischen Bibel gab es in der von ihm und seinen Zuhörern erinnerten Zeit Menschen- und Kinderopfer, denen z. B. auch die Söhne der Könige Ahas (2Chr 28,1–3) und Manasse (2Chr 33,6) zum Opfer fielen. Deshalb habe König Josia das Hinnomtal absichtlich rituell verunreinigen lassen, in dem er dort Leichenteile und Gebeine verstreuen ließ, um ihn für Nekromantie und Menschenopfer unbrauchbar zu machen (2Kö 23,10). Die in späterer Zeit erfolgte Lokalisierung des Eingangs der Unterwelt oder der Hölle widerspiegelt wohl die kollektive Erinnerung an Nekropolis und Menschopferstätte.[11]

Jeremia 19 bildet in der heute vorliegenden Komposition des Buches den Abschluss einer aufsteigenden Linie von Endgültigkeitsaussagen zum Untergang Judas im Jeremiabuch. Es steht damit am Übergang zu den Kapiteln, in denen nach der durch Gott selbst in Gang gesetzten Vernichtung Judas (Jer 21) und dem Untergang der davidischen Dynastie (Jer 22) eine Zukunft nur jenseits der jetzt herrschenden Verhältnisse möglich erscheint: Nach einer schneidenden Kritik der versagenden Institution der Monarchie und ihren prophetisch-nationalen Kultbeamten (Kap 23) erklärt Kap 24 die nach Babylonien Exilierten zu einzigen verbliebenen Hoffnung.[12] Im Rahmen dieser

Hinnom-Tal aktuell

Komposition soll Jeremia als Prophet in den Jahren 627 bis ca. 580 tätig gewesen sein. Damit wird er als Augenzeuge des Untergangs und Zeitgenosse der Könige Josia (639–609) und seiner Nachfolger bis zu ersten Niederlage Jerusalems 597 dargestellt. Er erlebt das Ende des Großreichs Assur und die internationale Auseinandersetzung der beiden Großreiche Babylonien und Ägypten um die Vorherrschaft im Alten Orient mit und beteiligt sich an deren Interpretation für die judäische Außen- und Innenpolitik. Diese Phase endet 605 mit dem Sieg Babyloniens und dessen Vorrükken auch bis vor Jerusalem.

598/7 wird Zedekia König im Auftrag der Babylonier. Sein Versuch, Juda dem Zugriffs Babylons durch ein Bündnis mit Ägypten zu entziehen, endet mit der Vernichtung der Stadt 587 durch die Babylonier und dem Zweiten Exil. Etwa fünf Jahre später folgt Jeremia freiwillig oder unfreiwillig einer auswandernden Gruppe von Judäern nach Ägypten, wo sich seine Spur verliert.

Rainer Kessler hat auf die besondere Rolle der Könige in der sich während des 8. Jahrhunderts herausbildenden antiken Klassengesellschaft Israels und Judas hingewiesen. Beide Gesellschaften entwickeln sich in unterschiedlicher Geschwindigkeit aus einem posttribalistischen Gegenüber von charismatisch Regierenden und Regierten zu voll ausgebildeten Staaten mit einander antagonistisch gegenüberstehenden Klassen, regiert von Königen, deren Administrationen samt der priesterlichen Tempelhierarchie. Die Klassenwidersprüche kommen am deutlichsten in der Frage der Verschuldung, ja Überschuldung von Teilen der verarmten Teile der Bauernschaft gegenüber erfolgreicheren sowie der sich aus der militärischen und Händler-Oberschicht und des Landadels zusammensetzenden herrschenden Klasse zum Ausdruck. Die Zeit Jeremias steht am Ende dieser Entwicklung. Seine Polemik gegen die Klassenungleichheit (Jer 5,1–6) der „Großen“ und der „Geringen“ enthält bereits hier die Metapher des „Bruchs“ als Kennzeichen der Gesellschaft seiner Zeit, gipfelnd in der Schuldsklaverei. Dem steht die nicht nur von ihm erhobene Forderung gegenüber, es seien die Könige, die die Klassenspaltung in für alle erträglichen Bahnen „moderieren“ sollten. Das Bündnis des aus der zerfallenden Stammesgesellschaft hervorgegangenen Königtums mit der „Oberschicht“ stößt zwar auf die massive Kritik der Prophetie in Nord- und Südreich, aber es gibt keinen organisierten Klassen-Widerstand.

Aufgabe gerade der Könige ist es nach dieser Zuschreibung der prophetischen Kritik, für gesellschaftlichen Ausgleich zu sorgen. In diesem Zusammenhang erscheint dem Jeremiabuch der neue gesellschaftliche Bundesschluss und die in Verbindung mit dessen Namen tradierte Kultreform unter Josia als gelungenes Beispiel für eine Politik, die in der alttestamentlichen Komposition der Gesellschaftsgeschichte Israels besonders mit den deuteronomistischen Regeln für Schuldenausgleich, Sklavenrecht, der Konstruktion eines unveräußerlichen Rechtsanspruch jeder Sippe auf ihr Land und dem Schutz von Witwen, Waisen, Armen und Fremden in Zusammenhang stehen, eine Entwicklung, in deren Durchsetzung Recht in Israel entsteht[13].

Ihren grellen Gegensatz dazu bilden in der erzählten Geschichte Israels Könige wie Manasse (695–641), dessen auf Ausgleich mit Assyrien bedachte Politik Juda einen gewissen wirtschaftlichen Aufschwung und eine längere Zeit äußeren Friedens brachte, zugleich damit aber auch eine rasche Entwicklung der klassengesellschaftlichen Verhältnisse, zu deren religiöser Praxis der ohnehin weitverbreitete Synkretismus, darunter das Darbringen der eigenen Kinder als Opfer, gehörte.

Die Zukunft der Vergangenheit und Gegenwart opfern?

Rachelle Gilmour hat nach ihrer Analyse von Jer 7 und 19 die Beschreibung des Tophet als dystopische Vision der Zukunft seiner Gesellschaft durch Jeremia bezeichnet.[14] Als ein entscheidendes Kennzeichen prophetischer Rede erweist sich auch hier die Ungleichzeitigkeit: Sie sieht etwas voraus, was die meisten anderen nicht sehen können oder wollen, spricht z. B. in einer Phase, in der die Herrschenden vom Frieden reden, vom Krieg, den sie vorbereiten.

Juda und Israel waren keine Ausnahmen, was die nahöstliche und mediterrane Existenz von Menschen-, auch Kinderopfern angeht, auch wenn es bisher, anders als im phönizischen und punischen Siedlungsbereich, keine eindeutigen archäologischen Belege dafür gibt. Direkte Berichte, die die Praxis des Menschenopfers voraussetzen (Gen 22, Ri 11, 2 Kön 3), sowie die immer wiederkehrende Polemik gegen Menschenopfer in der Hebräischen Bibel belegen dennoch ihre Existenz. Francesca Stavrokopoulou geht davon aus, dass solche Opfer, anders als diese Polemiken es erscheinen lassen, auch für YHWH dargebracht worden sind[15]. Jeremia 19 ist ein Höhepunkt dieser Polemik, insofern, als der Ort Tophet, der Menschenopfer-Platz, hier zur dystopischen Metapher für den Gesamtzustand der aktuellen und erst recht der zukünftigen judäischen Gesellschaft gemacht wird. Wie Stavrokopoulou zeigt, wurde in der redaktionellen Arbeit der biblischen Texte massiv darauf hingewirkt, die historische Realität von Menschen- und Kinderopfern eben nicht als Normalfall, sondern als bloße Abweichung von der angeblich immer schon vorhandenen Norm des Verbots solcher Opfer darzustellen. Jer 19 polemisiert in diesem Sinne gegen Tophet und Baalskult (V. 5). Im Wortlaut des zuletzt genannten Verses schimmert die Kritik an den Königen Ahas und Manasse durch, wird doch hier ausdrücklich von „den Kindern der Könige“ gesprochen die von ihren Vätern gezwungen wurden „durch das Feuer zu gehen“. Während Jer 9 und 19 den Tophet als Opferplatz mit Baal in Zusammenhang bringen, erwähnt Jer 32,35 neben Baal auch noch „Moloch“, also die hebräische

Form des ursprünglich wohl phönizischen „mlk“[16] – ein weiterer Beleg für die Verbreitung des Menschenopfers im gesamten Nahen Osten. Heute geht man unter diesem Begriff nicht mehr von der Existenz eines Gottes „Moloch“, sondern von „mlk“ als spezifische Form einer Opfergabe aus, eben etwa einem geopferten Kind.[17]

Es soll an dieser Stelle der aktuell diskutierten Frage nach der historischen Realität solcher Opfer nicht weiter nachgegangen werden – es genügt hier, dass sie erzählte Wirklichkeit der Hebräischen Bibel auch im Jeremiabuch war.

Auf der Ebene der Erzählung ist klar: Wenn Jeremia am Tor zum Hinnomtal einen Krug zerschmettert und dabei der Hinweis auf die dort dargebrachten „mlk“-Opfer mitschwingt (s.o.), dann zerschlägt er damit auch die bisherige prophetischen und seine eigenen Illusionen auf die ausgleichende königliche Funktion für die gesellschaftlichen Klassenkonflikte.

In Jerusalem wurden etwa zweitausend sogenannte Krugstempel der Eisenzeit II (ca. 950 – ca. 580), aufgefunden, die, auf den Henkeln angebracht, die Aufschrift „lmlk“ („dem König“) trugen[18]. Diese hebräische Konsonantenfolge ist identisch mit der für den Namen des Moloch-Opfers mit vorangestellter Präposition „l“, zusammen also „für/als mlk“. Die Pointe der Krugzerschlagung könnte also die performativ aufgestellte demonstrative Behauptung sein: König und Moloch sind eins – weg mit ihnen!

Bei Jeremia findet sich aber zudem eine noch viel weitergehende radikale Kritik am Opfer überhaupt. In Jer 7,20–24 kritisiert Jeremia im Auftrag Gottes das Opfern generell in Grund und Boden: Niemals habe Gott das Opfern seit der Befreiung der Sklaven aus Ägypten geboten, es errege den Zorn und die Wut Gottes, dass ihm Opfer jeglicher Art dargebracht werden, anstatt einfach das zu tun, was Gott dem Volk geboten habe.

Bekanntlich steht diese fundamentale Opferkritik des Jeremia nicht allein – und zudem unverbunden neben den minutiösen Opfervorschriften der Thora. Was hat das zu bedeuten?

Obwohl es an weit ausholenden Studien und die religionswissenschaftliche Breite des weltweiten Phänomens „Opfer“ beleuchtenden Untersuchungen nicht fehlt, kenne ich keinen die politisch-ökonomische Bedeutung des Opfers und seine gesellschaftliche Funktion beleuchtenden Ansatz. Ihn zu entwickeln, ist hier nicht der Ort – an dieser Stelle nur die folgende Überlegung: Opfer stellen nichts anderes dar als die rituelle Vernichtung gesellschaftlichen Mehrprodukts, das ansonsten von der einen oder anderen Gruppe oder Klasse der Bevölkerung angeeignet werden würde. Erwägt man die Abermillionen von Arbeitsstunden, die der Bau der Pyramiden gekostet haben muss[19], bedenkt man die in der Thora genau geschilderte tägliche Routine von Opfern am Jerusalemer Tempel zusätzlich zu denen des familiären Kults „auf jeder Höhe und unter jedem grünen Baum“, betrachtet man die bei Homer immer wieder geschlachteten „Hekatomben“ von Rindern, bedenkt man die Verständnislosigkeit, mit der Caesar von seinen gallischen Gegnern spricht, die erbeutetes Gold als Opfer in Sümpfe versenken oder an öffentlichen Orten dem privaten Gebrauch entzogen aufstapeln, und die erbeutete Kriegsgefangene nicht etwa zur Sklavenarbeit zwingen, sondern sie ebenfalls opfern[20], stellt sich die Frage: Welche Funktion hatte das?[21]

Geschieht die Produktion gesellschaftlichen Mehrprodukts nicht unter der bewussten politischen Kontrolle der in einer Gesellschaft jeweils Herrschenden, dann wohnt ihr bei steigender Produktivkraftentwicklung immer die Möglichkeit inne, die gegebenen Produktionsverhältnisse zu sprengen. So gesehen stellt die Darbringung von Opfern eine Art Steuerung des Wachstums der Produktivkräfte im Sinne einer Bewahrung des gesellschaftlichen status quo der klassengesellschaftlichen Verhältnisse dar. Es ist unerheblich, ob das den gesellschaftlichen Akteuren bewusst ist. Es gab in der altorientalischen und antiken Klassengesellschaft wohl noch kein gesellschaftliches Problembewusstsein hierfür– immerhin: Jeremia 7 und ähnliche Formen der grundsätzlichen Opferkritik führen bis zur Grenze dieser Fragestellung. Ich vermute aber, schon damals galt für die Opfernden, was Marx für die Beteiligte am äquivalenten Tausch von Waren formulierte: „Sie wissen nicht, was sie tun, aber sie tun es.“[22]

*„Aufersterstehender“ von Fritz Cremer (1982/83) * Standort: Berlin-Mitte, Klosterstraße, vor der Klosterkirche; Bronzeskulptur*

In dieser Logik des Opfers stellt das von Jeremia besonders gebrandmarkte Kinderopfer insofern einen Spezialfall dar, als hier in besonders drastischer Weise die Zukunft der in eine Fessel der weiteren Entwicklung umschlagende Stabilität der Gegenwart und Vergangenheit geopfert, für sie geschlachtet wird – denn nur menschliche Arbeitskraft ist, im Unterschied zu anderen Opfergaben, fähig zur Schaffung von gesellschaftlichem Mehrprodukt: Damit heute alles bleibt, wie es ist, wird ein wesentlicher Teil dessen, was morgen sein kann, getötet: Menschen, Leben, eigene Kinder – ein Vorgang, den Jeremia in 19,7 mit Kannibalismus aus Hungersnot parallelisiert, wenn analog die Zukunft der Sippe aus purer Not dem Überleben in der Gegenwart zum Opfer fällt.

So gesehen ist die Polemik des Jeremia gegen Kinderopfer ein Akt der Verteidigung der Zukunft gegen die destruktiven Verhältnisse in der Klassengesellschaft Judas seiner Zeit. Die grundsätzliche Kritik an jedem Opfer, die Jeremia in 7,20–24 formuliert, stellt er dem „Tun des Gebots Gottes“ gegenüber, ebenso in Jer 19,4, wo vom „Verlassen Gottes“ durch die Könige Judas die Rede ist. Das Tun der Gebote Gottes, das „bei Gott bleiben“, setzt demzufolge eine Vergemeinschaftungs- und Lebensform voraus, die Zukunft ermöglicht, anstatt sich in der Gegenwart auf Kosten blutiger Opfer einzubunkern. Das erfordert politische Verhältnisse, die gesellschaftlichen Reichtum nicht

verschwenden, sondern ihn zum Wohl aller egalitär verwenden. Was Jeremia den Herren seiner Zeit vorhält, ist genau das, auch, wenn er es ihnen nicht mit diesen Worten sagt. Da sie sich nicht entsprechend verhalten, wird Jerusalem insgesamt zum Tophet werden. Und mit diesen Worten zerschmettert er den „baqbuq" vor dem Scherbentor.

Jeremia stellt sich damit gegen das Programm des Manasse von außenpolitischer Flexibilität für innenpolitisches Wachstum, weil solches Wachstum die gesellschaftliche Klassenspaltung vorantreibt. Diese Kritik gilt allen Königen bis hin zu Zedekia. Ihr Gegenstand ist nicht nur das außenpolitische Bündnisverhalten der letzten Könige Judas, sondern vor allem der innenpolitische gesellschaftliche Zustand Judas. Er geht so weit, sich auf die Seite des außenpolitischen Feindes zu stellen, weil die Lage der Armen im eigenen Land unhaltbar ist.

Das ist nicht singulär. Auch andere Propheten der Hebräischen Bibel sehen den Zusammenbruch der israelitisch-judäischen Gesellschaft aufgrund ihres inneren Zustands voraus, polemisieren gegen Erscheinungen nationaler Heilsreligion und erklären die feindlichen Völker zu Werkzeugen der Gerechtigkeit Gottes. Sie universalisieren damit die Botschaft der Hebräischen Bibel, lösen sie von ihrer er ethnisch-partikularen Herkunft zugunsten der Egalität aller Menschen, der Forderung nach gesellschaftlicher Reziprozität und sogar deren Transzendieren etwa im Gebot der Feindesliebe, das Jahrhunderte später der jüdische Prophet Jeshua forderte.

Die hierzulande heute in der Form des modernen Zionismus als Objekt der selbstentlastenden „deutschen Staatsräson" immer wieder erfolgende Reduktion dieser Intention auf Nationalität und partikulare Religiosität fällt hinter diese prophetische Position zurück – sie richtet sich gegen den Prozess des Ausstrahlens Israels in die Welt. Ihn zurückzunehmen, ist Verrat an der Tradition dieses größten Geschenks Israels an die Völker.

Den Krug zerschlagen – den Kapitalismus stürzen!

Zurück in die Gegenwart – und ewig lärmt die Autobahn. Immer weiter geht es mit einer gesellschafts- und zivilisationsfeindlichen Klimapolitik, als ob es kein Morgen gäbe. Hier und heute opfern die Politiker:innen, die KFZ- und Bau-Konzerne, die Rüstungsindustrie, unterstützt von den meisten Medien, die Zukunft dem „Weiter so" der Gegenwart – eine Politik, die strukturell je länger desto weniger auf Krieg und Faschismus wird verzichten können.[23]

Gefühlte Nachfolger:innen des Jeremia heute, etwa in Gestalt der Gruppe „Letzte Generation" sind, gemessen an diesen Aussichten, in ihren Forderungen allzu bescheiden und politisch völlig integriert – zudem sorgen sie durch ihr Vorgehen dafür, dass überall über dessen Form, aber kaum über ihre Inhalte diskutiert wird. Das „Weiter so!" scheint sich durchzusetzen. Die Folgen werden dystopisch sein. Jeremia legt den Bruch in der Gesellschaft offen (5,1–6) und lässt, um das Unsichtbare einer endgültig der Gegenwart geopferten Zukunft sicht- und hörbar zu machen, die Scherben klirren.

In Kapitel 19 zerschlägt er den Krug – in Kapitel 18 war noch von der Möglichkeit die Rede, ihn so oder auch so zu formen. Diese Möglichkeit ist vorbei. Statt von einer geschmeidigen „Transformation" zu träumen, erklärt Jeremia die Gesellschaftsstruk-

tur und ihre politische Form seiner Zeit für nur noch zerstörenswert. Die Ökonomie der Zeit zwingt uns zu mehr, als zu einer symbolischen performance. Wenn wir den Kapitalismus, die Struktur gewordene irrationale Herrschaft der Vergangenheit über den Möglichkeitsraum der Gegenwart für eine lebenswerte Zukunft[24], nicht selber aktiv zerbrechen, wird die Zukunft zur Dystopie für alle. Das Opfer der Zukunft wird dann endgültig und verschlingt als gefräßiger Moloch alles, was jemals dem Opfern ein für alle Mal ein Ende setzen wollte.[25]

Wie können wir das verhindern, wie die Kämpfe der Gegenwart so verbinden und eskalieren, dass die Möglichkeit der Zukunft bleibt?[26] Angesichts des drohenden Zusammenbruchs von Allem stehen wir heute mit Jeremia vor der Alternative: Zerbrechen – oder Zerbrochenwerden.

Jeremia ruft uns zu: Genug geopfert (siehe Hebr 7,27)![27]

1 Vgl. Hans Christoph Stoodt, Vor uns der Abgrund: der „Rechtsstaat" in rasender Fahrt vom Autoland in die Klimakatastrophe (2023) (https://wurfbude.wordpress.com/2023/07/26/vor-uns-der-abgrund-der-rechtsstaat-in-rasender-fahrt-vom-autoland-in-die-klimakatastrophe/).

2 Vgl. Der Spiegel. 2024. „Klima: Forscher warnen vor »verheerendem Kipppunkt« bei Strömungen im Atlantik", 10.02.2024, https://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/klimawandel-forscher-warnen-vor-verheerendem-kipppunkt-bei-stroemungen-im-atlantik-a-8c5be351-b24d-4e81-9d7c-e1f80efb0c80? sara_ref=re-xx-cp-sh ; Beigel, Laura. 2023. „Versiegt der Golfstrom? Studie prognostiziert möglichen Kollaps ab 2025". 25. Juli 2023. https://www.rnd.de/wissen/versiegt-der-golfstrom-studie-prognostiziert-moeglichen-kollaps-ab-2025-ZXUFO4GMEBDPNLFRUYOSUZDTAE.html.

3 Vgl. Gerfried Tschinkel, Die Warenproduktion und ihr Ende, Köln 2017; Helmut Dunkhase, Plädoyer für Planwirtschaft, Köln 2022; Guenther Sandleben, Gesellschaft nach dem Geld. Arbeitszeitrechnung als Alternative, Köln 2022.

4 Karl Marx, Das Kapital, Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, Berlin/DDR 1976, S. 828.

5 Hans Christoph Stoodt, Ökonomie der Zeit. Kommunistische Strategie im Horizont der kapitalistischen Klimakatastrophe (2019): https://kommunistische.org/diskussionstribuene-klima/oekonomie-der-zeit-kommunistische-strategie-im-horizont-der-kapitalistischen-klimakatastrophe/.

6 Thanasis Spanidis, Ist es möglich, innerhalb des Kapitalismus die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit zu erhalten? (2019), https://kommunistische.org/diskussionstribuene-klima/ist-es-moeglich-innerhalb-des-kapitalismus-die-natuerlichen-lebensgrundlagen-der-menschheit-zu-erhalten/

7 Aktueller Kommentar: Georg Fischer, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg 2005, zur Stelle.

8 Sprachlich klingt „baqbuq", der tönerne Krug mit schmalem Hals zum Aufbewahren von Öl oder Wein an die Wurzel „bqq", „morsch sein, verwildern, zerstören, vernichten, verheeren" an, die in Jer 19,3 erscheint. Abbildung eines baqbuq bei Georg Fischer, Jeremia. Prophet über Völker und Königreiche, Leipzig 2015, Kap. I.3.

9 „Tophet" war Ortsname für den Platz von Menschenopfern außerhalb Jerusalem. Martin Mulder, "tophät", in: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. VIII, Stuttgart 1995.

10 Klaus Bieberstein, Hinnomtal (2011), in https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/hinnomtal

11 Klaus Bieberstein, a.a.O.; zur Identifizierung des Ortes als Eingang zur Hölle vgl. bT Eruvin 19a: „"Es gibt drei Zugänge zur Hölle: einer in der Wüste, einer im Meer und einer in Jerusalem. … In Jerusalem, wie es heißt: ‚Spricht der Herr, dessen Feuer in Zion und dessen Ofen in Jerusalem ist' (Jesaja 31:9)."

12 Georg Fischer, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg 2005.

13 Rainer Kessler, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt, 2. Aufl., 2008, S. 114–126. Vgl. den Zusammenhang einer Regulierung des gesellschaftlich zerstörerischen Zustands der Überschuldung in der Politik Solons von Athen und der Entstehung von Recht: Wolf-Dieter Gudopp-von Behm, Solon von Athen und die Entdeckung des Rechts, Würzburg 2009

14 Remembering the future: The Topheth as dystopia in Jeremiah 7 and 19, in: Journal for the Study of the Old Testament 44/1, https://doi.org/10.1177/0309089218778567

15 Francesca Stavrokopoulou, King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical distortions an historical realities (BZAW 338), Berlin – New York 2004, hier: S. 201–206; Michaela Bauks, Menschenopfer (2016): https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/menschenopfer – auffälliger Weise ohne Berücksichtigung von Jer 19. Vgl. auch Hanna Liss, Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel, Heidelberg, 4. Aufl. 2019, S. 366.

16 https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/eisenzeit-ii.

17 Michaela Bauks, a.a.O.; John Day, Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament, Cambridge 1989.

18 Detlef Jericke, Eisenzeit II (2015), in: https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/eisenzeit-ii, Abbildung eines Krugstempels mit der Aufschrift „lmlk" in Abschnitt VIII.

19 Zahi Hawass/Mark Lehner, Die Pyramiden von Gizeh, Mainz 2017. Der Bau der Großen Pyramide bei Gizeh wird in der aktuellen Forschung mit 25–30 Millionen Arbeitsstunden geschätzt.

20 Caesar, Commentarii de bello gallico VI, 16 und 17.

21 Ulrike Dahm stellt das in gewisser Hinsicht auf den Kopf, wenn sie in einem ansonsten höchst informativen Artikel zur alttestamentlichen Opferpraxis schreibt, dass die privaten und am Tempel darzubringenden Opfer „ein bedeutender Faktor für die allgemeine Sozialökonomie waren mit den Vor- und Nachteilen, die jeder Ökonomietypus für den Einzelnen birgt. So waren die sozialen Verhältnisse auch ein Resultat der Opferpraxis" („Opfer (AT), in: https://www.die-bibel.de/ressourcen/wibilex/altes-testament/opfer-at, erklärt also die gesellschaftlichen Strukturen zum Ergebnis religiöser Praxis.

22 Karl Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band: Der Produktionsprozess des Kapitals, Berlin/DDR 1962 (MEW 23), S. 88.

23 Hans Christoph Stoodt, Thesen zur Aktualität des Antifaschismus (2023): https://wurfbude.wordpress.com/2023/10/03/thesen-zur-aktualitat-des-antifaschismus/

24 „In der bürgerlichen Gesellschaft herrscht also die Vergangenheit über die Gegenwart, in der kommunistischen die Gegenwart über die Vergangenheit.", Karl Marx/Friedrich Engels, Manifest der Kommunistischen Partei (1847), in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 4, Berlin/DDR 1976, S. 476. Der überall zunehmende Irrationalismus politischer Diskurse hängt auch damit zusammen, dass der Kapitalismus auf seiner Stufe des Imperialismus objektiv keine Zukunft als System mehr hat und darum keine Zukunft kennen wollen kann. Vgl. dazu Arbeitskreis 8. Mai, Frankfurt, „Irrationalismus und imperialistische Gesellschaft" (2017), https://wurfbude.wordpress.com/2019/06/01/irrationalismus-und-imperialistische-gesellschaft/.

25 Thomas Mann spielt das bereits in seinem Roman „Doktor Faustus" durch. In einem Dialog mit Serenus Zeitblom, dem fiktiven Biographen des Komponisten Adrian Leverkühn, erklärt dieser: „Ich habe gefunden", sagte er, „es soll nicht sein." „Was, Adrian, soll nicht sein?" „Das Gute und Edle", antwortete er mir, „was man das Menschliche nennt, obwohl es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, es soll nicht sein. Es wird zurückgenommen." „Ich verstehe dich, Lieber, nicht ganz. Was willst du zurücknehmen?" „Die Neunte Symphonie", erwiderte er. Und dann kam nichts mehr, wie ich auch wartete.", in: Thomas Mann, Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde, Frankfurt a. M. 1960, S. 512. Dazu: Thomas Metscher, Der Roman als Medium geschichtlicher Erfahrung in der Epoche der Barbarei. Thomas Manns Doktor Faustus und Peter Weiss' Ästhetik des Widerstands, in: Marxistische Blätter 2004, Heft 2, 48–63.

26 Hans Christoph Stoodt, Auf der Suche nach der Furt. Diskussionsbeitrag zu Payal Parekh & Carola Rackete, Wie kann die Klimabewegung ihren Kampf eskalieren, um die Machtverhältnisse zu verändern? (2021), https://wurfbude.wordpress.com/2021/10/18/auf-der-suche-nach-der-furt/.

27 Bronzeplastik Fritz Cremer, Auferstehender, Berlin/DDR 1982/3 (https://bildhauerei-in-berlin.de/bildwerk/auferstehender-5413/), vgl. Peter Arlt, Das verlassene Kreuz, in: Ossietzky 25/2012 (https://archiv.ossietzky.net/25-2012&textfile=2116).

Vorstellung

Wir befinden uns inmitten von Vielfachkrisen: Krieg um Ressourcen, soziale Schieflagen, die Klimakatastrophe, rechter Extremismus und Aushöhlung von Menschenrechten. Die verschiedenen Krisenerscheinungen stehen hierbei nicht zusammenhangslos nebeneinander. Sie basieren auf einem Wirtschaftssystem, das diese Herausforderungen nicht mehr zu meistern vermag – im Gegenteil. Die eigenen Ressourcen (Natur und Mensch) werden aufgrund des kapitalistischen Wachstumsdranges „kannibalistisch“ verschlungen. Und mittendrin in den „Tipping Points“, den gesellschaftlichen Kipppunkten unserer Zeit, agieren Christenmenschen und ihre Kirche. Die Frage stellt sich, inwiefern sich Christ:innen als Versammlung von Menschen verstehen, die dem Reich Gottes nachfolgen, radikale Fragen an unsere neoliberalen Gesellschaftskonstellationen stellen und sich für die Befreiung von Welt und Mensch einsetzen.

Die Explosion der globalen Ungleichheit und ihre sozialen und ökologischen Folgen

Die Klimakrise als Klassenfrage

Von Franz Segbers

Die Chancen, die Erderwärmung unter 1,5 Prozent zu halten, stehen nicht gut. Wenn es so weitergeht, dann wird sich die Erde bis Ende dieses Jahrhunderts auf 3 Grad erhitzen. Auf der Umweltkonferenz COP 27 herrschte im letzten Jahr Alarmstimmung: „Wir sind auf einem Highway in die Klimahölle und haben den Fuß auf dem Gaspedal“, warnt UN-Generalsekretär António Guterres vor dem Plenum der 27. UN-Klimakonferenz und fügte hinzu: „Wir kämpfen den Kampf unseres Lebens – und sind dabei zu verlieren.“ Und was dann? Dabei ist die Klimakrise nur eine von neun planetarischen Grenzen. Sechs dieser neun Grenzen sind bereits überschritten. Dieses Szenario zeigt, von welch grundlegender Bedeutung die Klimapolitik ist. Sie hat aber ein grundlegendes Problem: Sie berücksichtigt selten die soziale Ungleichheit. In der Vergangenheit wurde Klimapolitik vorwiegend als der Einsatz technischer und ökonomischer Maßnahmen zur Emissionsreduktion aufgefasst. Die Verteilungsfragen von Klimapolitik wurden weit weniger beachtet und werden erst seit Kurzem im Zuge der Debatte um einem etwaigen

Prof. Franz Segbers beim pol. Nachtgebet in Erfurt

Zielkonflikt zwischen Verteilungsgerechtigkeit und Klimaschutz gestellt. Je effektiver Klimaschutz ist, desto mehr wird also der Verschärfung von Ungleichheiten vorgebeugt. Die Verteilungslinien verlaufen dabei nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Ländern: Nicht alle Menschen haben gleichermaßen zur Klimakrise beigetragen, und auch heute verursachen hohe Einkommens- und Vermögensgruppen deutlich höhere Emissionen. Zudem stiegen die Emissionen der reichsten Europäer den letzten Jahren an, während der Großteil der Europäer seine Emissionen senkte.

Die Klimafrage als Klassenfrage

In diesem Beitrag möchte ich aufführen, dass die Klimafrage eine Klassenfrage ist. Nur wenn Armut und Hunger weltweit überwunden werden, gibt es eine Chance, den Klimawandel und seine Folgen einzugrenzen. Die Gleichrangigkeit von sozialer und ökologischer Nachhaltigkeit ist ein Maßstab, an dem sich Klimapolitiken messen lassen müssen.

Um die Erderhitzung auf 1,5 Grad zu begrenzen und eine unkontrollierte Klimakatastrophe zu vermeiden, darf die Menschheit nur noch eine begrenzte Menge an CO2 in die Atmosphäre blasen – das sogenannte Emissionsbudget. Angesichts dieses begrenztes Gutes stellt sich deshalb die Gerechtigkeitsfrage: Wer verbraucht mit welchem Recht wieviel von diesem Budget, das der Menschheit zur Verfügung steht?

Die erste Gerechtigkeitsfrage lautet: Armut und Klimawandel als zwischenstaatliches Gerechtigkeitsproblem

Der Ausstoß von Treibhausgasen variiert. Wie die Statista-Grafik auf Basis von Daten der EU-Kommission zeigt, sind lediglich zehn Länder für rund 69 Prozent der weltweiten Emissionen des schädlichen Treibhausgases verantwortlich. Deutschland ist mit 1,8 Prozent unter den Top-10-Ländern vertreten. Deutschland gehört zu den 6 Haupt-Emittenten der Welt – obwohl Deutschland mit 83 Millionen Einwohnern ein verhältnismäßig kleines Land ist. Im Gegensatz dazu liegen die durchschnittlichen Emissionen in einigen Regionen des globalen Südens in oder sehr nahe an den Budgets, die mit einem 1,5˚C-Szenario vereinbar sind. Das aber zeigt überdeutlich, dass die aktuelle Klimakrise Krise weitgehend auf übermäßige Emissionen in einigen Teilen der Welt zurückzuführen ist, während die Beiträge anderer Regionen vernachläs-

sigbar sind. Emissionen, die der Wohlstandsmehrung im Globalen Norden zuzurechnen sind, werden mit der Globalisierung von Handelsbeziehungen einfach nur externalisiert, indem Produktionen in arme Länder ausgelagert werden und wir die Produkte dann importieren. Bei der Erreichung von Klimazielen fordert der reiche Norden vom armen Süden ein, was er selbst nicht leistet. Diese Ungleichheit verweist zunächst auf eine zwischenstaatliche Gerechtigkeitsproblematik, die global zwischen Nationalstaaten ausgetragen wird.

Die zweite Gerechtigkeitsfrage lautet: Armut und Klimawandel als innerstaatliches Gerechtigkeitsproblem

Wurden 1990 noch 62 Prozent der klimaschädlichen Emissionen durch die Ungleichheiten zwischen Ländern verursacht, waren 2019 nahezu zwei Drittel aller Emissionen auf Ungleichheiten innerhalb nationaler Gesellschaften zurückzuführen. Das aber bedeutet, dass die Ungleichheiten innerhalb der Länder in ihrer Bedeutung für den Klimaschutz gegenüber den zwischenstaatlichen Ungleichheiten kontinuierlich an Relevanz zu nimmt. Es gibt nicht nur eine Kluft zwischen armen und reichen Ländern, sondern auch in armen Ländern gibt es Menschen mit sehr hohen Emissionen und in reichen Ländern gibt es Menschen mit niedrigen Emissionen. Je ungleicher eine Gesellschaft ist, desto ungleicher ist auch der CO_2-Ausstoß. Neue Studien benutzt eine neue Rechenweise: Anstatt den CO_2-Ausstoß dort zu messen, wo er produziert wird – etwa in einer Spielzeug-Fabrik in China oder in einer Näherei in Bangladesch, wird der Emissionswert für das Produkt dort gemessen, wo es konsumiert wird. Wenn also die Jeans aus Bangladesch in Deutschland getragen wird oder das Spielzeug aus China in den USA verkauft wird, dann fällt dort der Emissionswert an. Diese Berechungsmethode berücksichtigt, was mit „Imperialem Lebensstil“ (Brand/Wissen) benannt wird.

Global zeigen sich deshalb folgende Verteilungsquoten:

- Das reichste 1 Prozent (63 Millionen Menschen) ist alleine für 15 Prozent der CO_2-Emissionen zwischen 1990 und 2015 verantwortlich. Es hat 9 Prozent des CO_2-Budgets bereits aufgebraucht, das ist mehr als das Doppelte der ärmsten 50 % (ca. 3,1 Milliarden) oder mehr als alle Europäer in der EU.
- Die reichsten 10 Prozent der Weltbevölkerung (ca. 630 Mio. Menschen) verbrauchen 52 Prozent der CO_2-Emissionen; und haben bereits in den letzten 25 Jahren 31 % des CO_2-Budgets aufgebraucht.
- Die globale Mitteklasse, 40 Prozent (ca. 2,5 Mrd. Menschen), verbraucht 41 % der CO_2-Emissionen und hat bereits 25 Prozent des CO_2-Budgets verbraucht.
- Die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung (ca. 3,1 Mrd.) ist verantwortlich für den Verbrauch von lediglich 7 Prozent der CO_2-Emissionen und hat nur 4 Prozent des CO_2-Budgets verbraucht.

Zu Klimakonferenz in Dubai 2023 hat die britische Entwicklungsorganisation Oxfam eine neue Studie vorgelegt. Nach dieser Studie beschleunigt der extreme Konsum der Reichen und Superreichen die Erderwärmung in geradezu obszöner Weise. So verursachte das reichste Prozent der Weltbevölkerung 2019 so viele klimaschädli-

che Treibhausgase wie die fünf Milliarden Menschen, die die ärmeren zwei Drittel ausmachen. Der Bericht „Climate Equality: A Planet for the 99 Percent" fußt auf der wissenschaftlichen Erkenntnis, dass der Treibhausgasausstoß der Menschen mit dem privaten Einkommen und Vermögen steigt. Ursache sind unter anderem häufigere Flugreisen, größere Häuser sowie insgesamt mehr klimaschädlicher Konsum – im Extremfall in Form von Luxusvillen, Megajachten und Privatjets. Basis sind Zahlen des Stockholm Environment Institute, das sich auf Daten des Global Carbon Atlas, der World Inequality Database, den Penn World Tables zum Einkommen (PWT) sowie Zahlen der Weltbank stützt.

Einige Ergebnisse:

- Das Konsumverhalten des reichsten Prozents (77 Millionen Menschen) verursachte 2019 insgesamt 16 Prozent der weltweiten Emissionen – mehr als doppelt soviel wie das Konsumverhalten der ärmeren Hälfte der Weltbevölkerung, und mehr als die Emissionen des gesamten Straßenverkehrs in der Welt.
- Die reichsten zehn Prozent der Weltbevölkerung waren 2019 für rund die Hälfte der weltweiten Treibhausgasemissionen verantwortlich. Zu diesen zehn Prozent gehören rund 53 Prozent der Deutschen.
- Das reichste Prozent in Deutschland war 2019 für durchschnittlich 83,3 Tonnen CO_2-Emissionen pro Kopf und Jahr verantwortlich – mehr als fünfzehnmal so viel wie ein Mensch aus der ärmeren Hälfte der Deutschen (5,4 Tonnen CO_2 pro Kopf und Jahr).

Zum reichsten Prozent der Weltbevölkerung gehörten im Jahr 2019 Personen mit einem Jahreseinkommen von über 140.000 US-Dollar, zum reichsten Prozent der deutschen Bevölkerung Personen mit einem Jahreseinkommen von über 280.000 US-Dollar.

Während die ärmste Hälfte der Welt weit weniger CO_2 ausstößt als ihr zustehen würde, leben die obersten 10 Prozent über ihre Klima-Verhältnisse: Ihr CO_2-Ausstoß liegt 9 mal höher als geboten wäre. Wenn sie ihren CO_2-Ausstoß nicht reduzieren, ist das 1,5 Grad Ziel nicht erreichbar. Egal, wie sich die anderen 90 Prozent verhalten. Die Reichen nehmen sich einen immer größeren Anteil des Kohlenstoffemissionsbudgets. Oder anders gesagt: Damit wir das Klimaziel erreichen, darf jeder Erdenbürger pro Jahr maximal 2,8 Tonnen CO_2 ausstoßen. Milliardäre wie Roman Adamovich, Bill Gates, Elon Musk oder Jeff Bezos aber haben einen Tausende Male höheren Verbrauch als das.

Diese Ungleichheitsverhältnisse zeigen sich auch global: So emittieren die ärmsten 50 Prozent der US-Bevölkerung etwa 10 Tonnen CO_2 pro Person, während die reichsten zehn Prozent etwa 75 Tonnen pro Person freisetzen. Das ist eine Kluft von 1 zu 7. Die Zeit, in der die untersten Einkommensgruppen der reichen Länder mehr emittierten als die wohlhabendsten Gruppen der armen Staaten, ist vorbei. Heute verursachen die unteren und mittleren Vermögens- und Einkommensgruppen in Europa und Nordamerika deutlich weniger als die oberen zehn Prozent der erwachsenen Weltbevölkerung in Asien, Russland und Lateinamerika. Dass die Reichsten weit mehr Treibhausgase verursachen als ärmere Teile der Bevölkerung gilt sowohl über

die ganze Welt verteilt als auch in jedem einzelnen Land. Auch wenn sie die Ergebnisse pro Land stark unterscheiden, so gilt: Reiche verbrauchen überdurchschnittlich viel CO_2 – egal, wo sie sich befinden. Wo die Ungleichheit besonders hoch ist – etwa in den USA – ist auch der Unterschied in den Emissionswerten besonders hoch. Die oberen 10 Prozent besitzen 83 Prozent des Weltvermögens. 83 Prozent des weltweiten Vermögens liegt in den Händen der reichsten zehn Prozent. Und dieser 83 Prozent sind für 52 Prozent der Kohlenstoffemissionen verantwortlich. Berechnet man den CO_2-Ausstoß am Konsum und nicht am Produktionsort, kommt man zu dem Ergebnis: Reiche sind die wahren Klimasünder – und zwar überall auf der Welt.

Das Global Wealth Report der Schweizer Bank Credit Suisse zeigt, dass knapp 57 Prozent der Menschen weltweit ein Vermögen von weniger als 10.000 US-Dollar besitzen – das Vermögen von der Hälfte der Weltbevölkerung macht aber lediglich einen Anteil von 1,8 Prozent des weltweiten Privatvermögens aus. Das reichste Prozent hält hingegen 43,9 Prozent. In Deutschland leben mehr als zwei Millionen Menschen mit einem Vermögen von mehr als einer Million US-Dollar – im Jahr 2010 lag diese Zahl noch bei gut 600.000.

Obwohl die unteren 50 % der Weltbevölkerung lediglich zu 12 % der globalen Emissionen beitragen, erleiden sie aber bis 75 % der Einkommensverluste aufgrund des Klimawandels. Umgekehrt sind die oberen 10 % der Weltbevölkerung für fast die Hälfte aller Emissionen verantwortlich, tragen aber nur 3 % der relativen Einkommensverluste. Mit anderen Worten: Diejenigen, die weniger verschmutzen, haben mehr größere Verluste, aber auch haben weniger Ressourcen, um sich anzupassen. Aber die Reichen und Mächtigen dieser Welt können sich relativ schadlos vor den von ihnen erzeugten Schäden halten. Zahlreiche Studien zeigen, dass steigender Wohlstand nahezu perfekt korreliert mit steigendem Energieverbrauch: Reiche bewohnen größere Wohnungen und Häuser, die beheizt und beleuchtet werden müssen, Reiche fahren größere Strecken in größeren Autos, sie fliegen öfter mit dem Flugzeug, sie essen mehr exotische Nahrungsmittel und konsumieren insgesamt mehr .

Wenn der Trend anhält, dann wird das globale Kohlenstoffbudget von 1,5 °C bis 2030 vollständig aufgebraucht sein, und die reichsten 10 % allein würden es in nur wenigen Jahre später vollständig aufbrauchen, selbst wenn die Emissionen aller anderen morgen auf Null sinken würden. Über den Zeitraum von 1990 bis 2019 – also die entscheidenden Jahrzehnte , in denen die Folge des Verbrennens fossiler Ressourcen bekannt waren und ein großer Teil der Klimakatastrophe verursacht wurde – emittierte das reichste eine Prozent 1,5 mal so viel Treibhausgase wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung. Und angesichts der aktuellen Trends werden allein die Emissionen der weltweiten Milliardäre mehr als 70 Prozent des gesamten Emissionsbudgets aufbrauchten, das verbleibt, um das 1,5 Grad-Ziel noch einzuhalten. Die wohlhabendsten ein Prozent emittierten mehr als vor 30 Jahren, die reichsten 0,01 Prozent gar 80 Prozent mehr. Die globale Kohlenstoffungleichheit ist groß, aber die Kluft zwischen der Spitzengruppe und dem Rest der Bevölkerung ist gewachsen.

Die Korrelation zeigt sich auch in Deutschland. Neue Studie besagen:

- das reichste eine Prozent besitzt 35 % des Gesamtvermögens

- die reichsten zehn Prozent: 67 Prozent
- die ärmere Hälfte, also 41 Mio. Menschen, besitzen 1,3 Prozent des Gesamtvermögens.

Das Kernproblem in Deutschland aber ist, dass die untere Hälfte fast kein Vermögen haben. Zudem hat sich ihr Anteil am Volkseinkommen fast halbiert – von 33 Prozent in den 1960er-Jahren auf heute 1,3 Prozent.

Für Deutschland hat Yannick Oswald, Universität Leeds, die Kohlenstoffungleichheit berechnet. Die Kurve für den Energieverbrauch stiegt langsam parallel zu der für das monatlich verfügbare Einkommen, beginnend bei den ärmsten zehn Prozent, schießt die Kurve jedoch für den Energieverbrauch exponentiell nach oben: 87 Gigajoule beansprucht ein Durchschnittsbürger im Jahr, beim obersten Prozent sind es 400 Gigajoule. Das sind die Menschen, die mit mehreren Immobilien, mit Pools und schweren SUV oder Sportwagen und vor allem mit häufigen Flugreisen enorme Mengen Energie verbrauchen Und da endet die Kurve noch nicht, manch einer verbraucht auch mehr als Tausend Gigajoule. Da geht es dann um Privatjets und Motoryachten, die beiden energiehungrigsten Spielzeuge, die man sich so zulegen kann. So beansprucht das reichste Prozent der Bevölkerung zusammengenommen so viel Energie wie die unteren 16 Prozent. Anders ausgedrückt: Die reichsten zehn Prozent der deutschen Haushalte beanspruchen etwa so viel Energie wie die ärmsten 40 Prozent. Wichtig ist auch, dass Oswalds Berechnungen nicht unterscheiden zwischen Gas-, Strom- oder Ölverbrauch. Die oberen Einkommensgruppen könnten leicht eine große Menge Energie einsparen. Ganz anders hingegen die unteren Einkommensgruppen, deren Energieverbrauch meist nur durch die „absolute Basis“ des modernen Lebens verursacht wird. Nach den jüngsten Preisschocks hätten die ärmeren Haushalte ihren Verbrauch wohl schon jetzt stark eingeschränkt. Und auf Heizen, Essen, Arbeitsweg lässt sich eben schwer verzichten. Das Handelsblatt zitiert eine Meldung der Banken, dass 60 Prozent der Haushalte keine Ersparnisse zurücklegen können.

Deshalb ist bei der Forderung Energie einzusparen, das wohlhabendste Zehntel der Bevölkerung als erstes zu adressieren. Es könnte auf einen Schlag etwa 26 Prozent des Energiebedarfs der deutschen Haushalte einsparen, wenn es sich verhalten würde wie durchschnittlich wohlhabende Bürger. Würden alle Deutschen ihren Energieverbrauch auf das Niveau der unteren 50 Prozent beschränken, brächte das gar eine Ersparnis von 41 Prozent.

Woher kommen genau die großen Kohlenstoffungleichheiten?

Die Reichen und Superreichen emittieren mehr Kohlenstoff durch ihren Lebensstil, aber auch durch Waren und Dienstleistungen, die sie kaufen, sowie durch Investitionen, die sie tätigen. Wie sieht der Lifestyle der Superreichen konkret denn aus und wie schädigt er das Klima? Studien haben den CO_2-Ausstoß von Superreichen beispielhaft berechnet. Yachten, Privat-Jets und Villen, die zig Tonnen Treibhausgase in die Atmosphäre schleudern. Eine Superyacht samt ständiger Besatzung, Hubschrauberlandeplatz, U-Booten und Pools beispielsweise stößt jährlich etwa 7.020 Tonnen CO_2 aus und ist damit der mit Abstand umweltschädlichste Besitz, den man sich an-

schaffen kann. 125 Milliardäre verursachen jährlich 393 Millionen Tonnen an Treibhausgasen – so viel wie ganz Frankreich. Es liegt an den exzessiven Emissionen der reichsten Menschen auf diesem Planeten. Dazu zählt dann auch die Energie, die in der Herstellung der konsumierten Produkte steckt.

Zugespitzt formuliert bedeutet dies, dass die Produktion von Luxusartikeln für die oberen Klassen und deren Lebensstil zur Haupttriebkraft eines Klimawandels geworden sind, unter dessen Folgen national wie global vor allem die ärmeren, sozial besonders verwundbaren Bevölkerungsgruppen zu leiden haben. Die soziale Ungleichheit, Spaltung zwischen Arm, und Reich spielt für die Beschleunigung der Klimakrise eine entscheidende Rolle. Es geht nicht um eine Individualisierung auf den privaten Luxuskonsum allein. Hauptursache für die steigende Emissionslast sind die Investitionen, nicht nur der individuelle Konsum. Der Climate Inequality Report schätzt, dass die zehn Prozent der größten Emittenten auch 76 Prozent aller Finanzvermögen besäßen und dadurch sehr viel leichter auf alternative Technologien oder andere Formen des Konsums zurückgreifen könnten. Leider liegen jedoch Welten zwischen dieser Möglichkeit zur Finanzierung und Anpassung und der Realität. Zwar hat sich die Weltgemeinschaft schon bei der Klimaschutzkonferenz 2015 in Paris darauf geeinigt, dass die reichsten Länder den ärmsten Ländern finanziell helfen sollen, ihre Anpassungsfähigkeit zu erhöhen und die Kosten für die ärmsten Menschen zu kompensieren. In der Realität ist jedoch hiervon wenig umgesetzt worden, auch wenn die Staatengemeinschaft 2022 auf der Klimakonferenz in Scharm-el-Scheich die Absicht mit einem Loss and Damage Fund nochmals bestärkt hat. Denn es ist bisher bei leeren Versprechen geblieben – ein bitteres Versagen auch der Bundesregierung und der Europäischen Union. Denn die extrem Reichen verdienen mit Erdöl und Erdgas nach wie vor viel Geld: Laut dem Jahresbericht der Energieagentur (IEA) über Investitionstrends in der Energiewirtschaft flossen 2020 726 Mrd. US-Dollar in Projekte mit Öl, Gas und Kohle. Das heißt: In neue fossile Anlagen, die zu den bereits bestehenden dazu kommen. Dabei stoßen die bestehenden Kraftwerke schon so viele Treibhausgase aus, um uns weit über das 1,5 Grad Ziel hinauszuschießen. Weniger als die Hälfte des Geldes, nämlich nur 359 Mrd. Euro, haben Investoren dagegen in erneuerbare Energie investiert. Auch für das Jahr 2021 bleibt das Geld für die Öl- und Gasgewinnung weit höher als das für Wind- oder Solarenergie. Die Reichen investieren ihr Vermögen. Jede von ihnen ist im Durchschnitt wegen seiner Investitionen für so viele Emissionen verantwortlich, wie eine Million Menschen aus den ärmeren 90 Prozent der Weltbevölkerung. Die maßgebliche Rolle extremer sozialer Ungleichheit und insbesondere die enorme Verantwortung der Superreichen für die Klimakrise werden in der Politik kaum berücksichtigt.

Die Auswirkungen der Klimakrise treffen dagegen vor allem die Ärmsten. Menschen im globalen Süden sind von klimabedingten Schäden besonders betroffen. In vergangenen beiden Jahrzehnten trafen Extremwetterereignisse Puerto Rico, Myanmar, Haiti, die Philippinen, Libyien und Mosambik am schlimmsten. Die Klima- und die Ungleichheitskrise sollten gemeinsam angegangen werden.

Wie dramatisch die Entwicklung ist, zeigt die Studie über die berechneten Sterblich-

keitsquoten: Die geschätzten Auswirkungen des Klimawandels auf die Sterblichkeit sind ungleichmäßig über die Welt verteilt. So zeigen Studien, dass der Klimawandel bis zum Jahr 2100 bei einem Szenario mit hohen Emissionen in Accra, Ghana, etwa 160 zusätzliche Todesfälle pro 100.000 Einwohner pro Jahr verursachen wird, während er in Berlin, Deutschland, etwa 150 Leben pro 100.000 Einwohner retten wird. Bemerkenswert ist, dass das Ausmaß, in dem das volle Sterblichkeitsrisiko des Klimawandels durch tatsächliche Todesfälle und nicht durch kostspielige Anpassungen realisiert wird, räumlich und zeitlich stark variiert. In den heißeren Regionen in den Tropen und Subtropen wird sich die Sterblichkeitsrate pro 100.000 Einwohner um mehr als 50 Prozent erhöhen. Die armen Regionen von heute haben tendenziell einen größeren Anteil der prognostizierten Belastung zu erleiden, während die gemäßigten reichen Regionen von heute ist mit einem starken Anstieg der Anpassungskosten zu rechnen.

Das zeigt: Die ökologische Krise ist keine globale Menschheitskrise, für die alle Menschen in gleicher Weise in Verantwortung stehen, sondern sie ist eine Klassenkrise. Sie ist eine globale Klassenkrise, bei der die Reichen und Mächtigen ihren imperialen Lebensstil auf Kosten der Ärmeren durchsetzen. Der Lebens- und Produktionsstil, der den Reichen nutzt, ist im wahrsten Sinn des Wortes tödlich. Deshalb gehört dieser Skandal einer imperialen Lebensweise auf die Agenda der Klimapolitik.

Ethische Beurteilungskriterien

Als die Coronakrise ausbrach, gingen im ersten Halbjahr 2020 die Kohlendioxidemissionen zurück wie seit drei Jahrzehnte nicht. Doch es zeigte sich: Was ökologisch erwünscht war, ist sozial ein Desaster. Weltweit nahm der Hunger zu. 100 Mio. Menschen wurden in extreme Armut gedrängt. Jeder 4. Arbeitnehmer in Deutschland kam in Kurzarbeit. Wir befinden uns im Kapitalismus in einem systemischen Dilemma: Bleibt das Wirtschaftswachstum aus, steigt die soziale Not; kommt es in Gang, wachsen die ökologischen Großgefahren. Zugleich gilt: Weil die soziale Not zunimmt, nähern sich die ökologischen Belastungen Schwellenwerten, an denen es zu Kipppunkten kommen kann. Dieses Dilemma nennt der Soziologe Klaus Dörre eine ökologisch-soziale Zangenkrise.

Mit Blick auf die gegenwärtige ökologische Krise zeigt sich, dass Vermögende einerseits zu den Hauptverursachern der Krise gehören, andererseits weitaus weniger unter den Folgen der Krise zu leiden haben. Umweltprobleme sind deshalb nie sozial neutral. Die ökologisch-soziale Zangenkrise muss deshalb zu einer Klassenpolitik im Kapitalozän werden. Dem Klimawandel und der Ressourcenverschwendung kann nur Einhalt geboten werden, sofern im Einklang mit diesen Zielen egalitärere Verteilungsverhältnisse gefördert werden, die den ökologischen Umbau mittels sozialer Nachhaltigkeit forcieren.

Sowohl die Erklärung des ÖRK *Der lebendige Planet* (2022) als auch die Enzyklika *Laudato si'* (2015) verstehen die Überlebensfrage der Menschheit als einen entscheidenden Prüfstein für die Glaubenspraxis. Beide Dokumente halten es für notwendig, ein „enges anthropozentrisches Verständnis" zu überwinden. Der Papst spricht von

einem „situierten Anthropozentrismus“ (67), der anerkennt, dass der Mensch in die umfassende Gemeinschaft des Lebens selbst eingebettet ist, ihr als Teil leibhaftig angehört und ihr nicht äußerlich gegenübersteht. Deshalb wird in allen Dokumenten deutlich auf die historische Verantwortung des globalen Nordens und die Folgen verwiesen, die vor allem der globale Süden zu tragen hat. Bedeutend ist auch die Kritik an einem grünen Imperialismus, einer neuerlichen Ressourcenplünderung unter dem Vorzeichen der Energiewende. Die Erklärung des ÖRK macht sich die Redeweise Indigener von „grünem und blauen Kolonialismus“ zu eigen.

Den Maßstab benennt Papst Franziskus in der Enzyklika mit einem ökologischen Menschenrecht: „Die Umwelt ist ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle. Wenn sich jemand etwas aneignet, dann nur, um es zum Wohl aller zu verwalten. Wenn wir das nicht tun, belasten wir unser Gewissen damit, die Existenz der anderen zu leugnen. Deshalb haben die Bischöfe von Neuseeland sich gefragt, was das Gebot „du sollst nicht töten“ bedeutet, wenn „zwanzig Prozent der Weltbevölkerung Ressourcen in solchem Maß verbrauchen, dass sie den armen Nationen und den kommenden Generationen das rauben, was diese zum Überleben brauchen.“ (Laudato si’, 95)

- Folgerung 1: Die Atmosphäre ist ein gemeinsames Gut der Menschheit, ein gemeinsames Gut für alle.
- Folgerung 2: Jeder Mensch hat das gleiche Recht auf einen gleichen Anteil an den Gütern des Planeten.

Denn die Erde ist „ein gemeinsames Erbe …, dessen Früchte allen zugutekommen müssen … Folglich muss der gesamte ökologische Ansatz eine soziale Perspektive einbeziehen, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden“ (Laudato si’, Ziff. 93). Die Option für die Armen ist das vorrangige Kriterium.

Vom unteilbaren und gleichen ökologischen Menschenrecht her ist alles, was jenseits eines nicht-nachhaltigen Niveaus in Anspruch genommen wird, moralisch nicht legitim und rechtlich illegal. Es ist ein Raub an den Armen. Kein Eigentumstitel, kein sozialer Status, auch nicht das Privileg im Norden geboren zu sein, definieren die Rechte der Menschen, sondern die ökologische menschenrechtliche Gleichheit ist das Maß für die rechtlich zustehende Naturnutzung. Dieses ökologische Menschenrecht muss wie alle Menschenrechte erstritten werden. Das reichste Prozent der Weltbevölkerung stößt 30 mal mehr CO_2 aus als sie sollten – zumindest wenn die Temperaturen bis 2030 nicht um mehr als 1,5 Grad steigen sollen. Sie müssten ihre Emissionen um 97 Prozent reduzieren, wenn die CO_2-Reduktion fair verteilt sein soll. Gemessen an diesem Kriterium des gleichen ökologischen Menschenrechts ist es ethisch nicht zu legitimieren, dass sich Multimillionäre mit ihren Privatjets einen größeren Anteil an den Gütern der Erde aneignen als die alleinerziehende Bürgergeld-Bezieherin. Die Bevölkerung des Nordens steht dem Süden gegenüber ökologisch in der Schuld. Insgesamt wird es darauf ankommen, was Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben Laudate Deum vom 4. Oktober 2023 gefordert hat: „Wenn wir bedenken, dass die Emissionen pro Person in den Vereinigten Staaten ungefähr doppelt so hoch

sind wie die eines Einwohners von China und circa siebenmal so hoch wie der Durchschnitt der ärmeren Länder, dann können wir bekräftigen, dass eine umfassende Veränderung des unverantwortlichen Lebensstils, der mit dem westlichen Modell verbunden ist, eine bedeutende langfristige Wirkung hätte." (Ziff. 72)

Was bedeutet es auf diesem Hintergrund den Maßstab im Konflikt zwischen sozialen und ökologischen Zielen ernst zunehmen, den Papst Franziskus in der Economy of St. Francis so benannt hat: „Wenn wir uns für eine ökologische Transformation einsetzen, müssen wir also auch die Auswirkungen berücksichtigen, die einige Umweltentscheidungen auf die Armut haben. Nicht alle Umweltlösungen haben die gleichen Auswirkungen auf die Ärmsten, und deshalb sollten diejenigen bevorzugt werden, die Elend und Ungleichheit verringern."

Politiken, die auf nachhaltigen Klimaschutz zielen, können daher an ihren Antworten auf zwei einfache Fragen gemessen werden:

Was muss getan werden, dass die Treibhausgasemissionen und der weltweite Ressourcen- und Energieverbrauch so weit sinken, dass es zu einer Wende zur ökologischen Nachhaltigkeit kommt?

Und gleichzeitig:

Wird der erzeugte gesellschaftliche Reichtum so verteilt, dass möglichst alle und auch künftige Generationen partizipieren können?

Die tieferen Ursachen dieser sich verschärfenden Ungleichheit liegen in unserem Wirtschaftssystem, bei dem Profite für Konzerne und ihre Eigentümer vor der Einhaltung der Menschenrechte und den Rechten der Mutter Erde stehen. Als Leitmotto der von Papst Franziskus initiierten Francis-Economy hat er formuliert: „„Heute kann und muss eine neue Wirtschaft, die von Franz von Assisi inspiriert wurde, eine Wirtschaft der Freundschaft mit der Erde und eine Wirtschaft des Friedens werden." Es geht darum, eine Ökonomie des Tötens in eine Ökonomie des Lebens in all seinen Aspekten umzuwandeln.

Erst wenn der Klassencharakter der Klimakrise von der Politik ernst genommen wird, kann die Klimabewegung zu einer breiten sozialen Bewegung werden.

Wie kann es ein gutes Leben für alle innerhalb der planetarischen Grenzen geben?

Ökologische Nachhaltigkeit muss sich mit der Überwindung von Armut und der Bekämpfung sozialer Ungerechtigkeit verbinden. Damit die ökologische Krise nicht wieder zu Lasten der ökonomisch Schwachen ausgetragen wird, brauchen wir eine entschiedene Umverteilung. Die Reichen müssen zurückerstatten.

Der Kampf gegen Klimawandel und ökologische Zerstörung ist stets auch ein Kampf zugunsten der Armen und Benachteiligten. Klimawandel und Ressourcenverschwendung kann nur Einhalt geboten werden, wenn die soziale Spaltung zwischen arm und reich geschlossen wird.

Steuerpolitik ist deshalb so umstritten, weil sich in ihr die Machtverhältnisse einer Gesellschaft spiegeln. Sie zeigt an, wer sich durchsetzen kann. Es gibt vier Hauptgründe, warum es für jede Gesellschaft sinnvoll ist, reiche Bevölkerungsgruppen höher zu besteuern als ärmere und die Steuersätze im Verhältnis zu Einkommen und Vermögen steil ansteigen zu lassen.

Das Steuersystem spielt eine Schlüsselrolle bei der direkten Verringerung von Armut und Ungleichheit.

Steuern für Reiche zu erhöhen ist ein Beitrag zu Klimagerechtigkeit.

Vermögenssteuern und andere Steuern auf Reichtum sind potenziell grüne Steuern, da sie ihren enormen und verschwenderischen Lebensstil bekämpfen.

Eine progressive Besteuerung wirkt den sozialer Ungleichheit zugrunde liegenden Machtungleichgewichten entgegen.

Eine Reduzierung der Vermögenskonzentration kann den Einfluss superreicher Personen und Unternehmen auf Politik, Wirtschaft und Medien eindämmen. Übergewinnsteuern können die Monopolmacht von Unternehmen, einschließlich ihrer Preisgestaltungsmacht, einschränken und Inflation verringern. Und Erbschaftssteuern können eine Schlüsselrolle bei der Herstellung von Chancengleichheit spielen, indem sie die Entstehung von Erbschaftsgesellschaften verhindern.

Die Besteuerung von Vermögen verschafft Regierungen Einnahmen, die sie zur Verringerung von Ungleichheit und zum Kampf gegen die Klimakatastrophe einsetzen können.

Investitionen in kostenlose öffentliche Bildungs-, Gesundheits- und soziale Sicherungssysteme. Langfristig können Regierungen so gerechtere, nachhaltigere Gesellschaften aufbauen und einen sozial-ökologischen Wandel einleiten.

Bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts war eine hohe Besteuerung von reichen Bevölkerungsteilen die Regel und hat dazu beigetragen, gerechtere Gesellschaften zu schaffen und extreme soziale Ungleichheit zu verhindern. In den Jahrzehnten der neoliberalen Steuerpolitik wurde eine solche progressive Besteuerung jedoch demontiert. Die wohlhabendsten Einzelpersonen und Unternehmen profitierten von Niedrigsteuerregelungen, während die Steuern für Milliarden von Bürgern stiegen. Der spektakuläre Anstieg von Einkommen und Vermögen an der Spitze ging seit Anfang der 1980er Jahre mit einer Senkung von Steuersätzen einher, von der hauptsächlich das reichste Prozent der Bevölkerung profitiert. Es gibt zwar Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern, aber der allgemeine Trend zu niedrigeren Steuern für die reichsten Menschen ist in allen Regionen der Welt bemerkenswert ähnlich. Die Spitzensteuersätze auf Einkommen sind gesenkt und weniger progressiv geworden, wobei der durchschnittliche Steuersatz für die Reichsten in den OECD-Ländern von 58 Prozent im Jahr 1980 auf 42 Prozent in jüngerer Zeit gesunken ist. Betrachtet man die 100 Länder weltweit mit dem höchsten Bruttoinlandsprodukt, ist der Durchschnittssatz mit nur 31 Prozent sogar noch niedriger. Staaten müssen Luxus-Konsum wie Mega-Yachten, Privatjets oder private Flüge ins All beschränken und Investitionen in Öl- oder Gasgeschäfte beschränken oder gar verbieten und deshalb stärker besteuern.

Das ökologischen Menschenrecht bedeutet eine Kohlenstoffgleichheit. So wie es in Frankreich bei Wasserknappheit das gleiche Recht auf Wasserverbrauch gibt, sollte es gleiche individuelle Kohlenstoffquoten geben. Auch wenn die Umsetzung Probleme bereiten würde, verdient dieser Forderung unter dem Aspekt der sozialen Gerechtigkeit Beachtung. Nötig ist eine egalitäre Politik, die diejenigen in größere Verantwor-

tung nimmt, die mehr Kohlenstoff verbrauchen als der ärmere Teil der Bevölkerung, der schon jetzt auf dem angestrebten Emissionsniveau lebt. Die Reichen stoßen mit Abstand das meiste CO_2 in die Atmosphäre, sie müssen wir auch am stärksten besteuern. Den CO_2-Ausstoß der Reichsten auf den europäischen Durchschnitt zu senken, das würde schon viel zur Lösung des CO_2-Problems beitragen.

Es geht um eine ernsthafte Umverteilung von den Reichen zu den schlechter gestellten Bevölkerungsteilen, um diese zu entschädigen. Deshalb brauchen wir eine progressive Vermögenssteuer mit einem Zuschlag für Umweltverschmutzung, um den Wechsel weg von fossilen Brennstoffen zu beschleunigen. Eine solche Steuer wäre gerechter, da sie nur einen Bruchteil der Bevölkerung träfe, nicht aber die Mehrheit. Erzielt werden könnten globale Einnahmen zur Finanzierung der zusätzlichen Investitionen, die zur Abschwächung des Klimawandels notwendig sind.

Die Regierungen müssen die Reichen deshalb stärker besteuern, um die Ungleichheit und die Vermögenskonzentration radikal zu verringern, die unhaltbar hohen Emissionen der Reichen zu reduzieren und ihre Macht und ihren Einfluss auf unsere mit fossilen Brennstoffen betriebene Wirtschaft zu verringern. Dadurch könnten auch Billionen von Dollar für die von der Klimakatastrophe am stärksten betroffenen Länder aufgebracht werden. Die Einnahmen könnten auch dazu beitragen, einen grünen und fairen Übergang auf globaler Ebene voranzutreiben. Darüber hinaus sollten zusätzliche Zusatzsteuern auf Vermögen erhoben werden, das aus umweltverschmutzenden Industrien und fossilen Brennstoffen stammt, um Investitionen in diese Industrien zu verhindern und den Übergang zu beschleunigen.

Die Regierungen müssen Investoren und den Unternehmenssektor so regulieren, dass die langfristige Nachhaltigkeit und die Verringerung der Ungleichheit Vorrang vor der Erzielung immer höherer Renditen für reiche Aktionäre haben. Sie sollten die Unternehmen und ihre reichen Investoren dazu zwingen, ihre Kohlenstoffemissionen systematisch und weitaus drastischer zu senken, wenn wir einen Klimazusammenbruch vermeiden wollen. Neben der Besteuerung des gesamten Reichtums spricht vieles dafür, Investitionen in die Wirtschaftszweige, die der Umwelt am meisten schaden und den Zusammenbruch des Klimas beschleunigen, durch eine Zusatzsteuer zu verhindern. Eine solche Steuer wurde von den Wirtschaftswissenschaftlern Thomas Piketty und Lucas Chancel vorgeschlagen, die errechneten, dass ein zusätzlicher Steuersatz von 10% auf umweltschädliche Vermögenswerte von Milliardären weltweit mindestens 100 Milliarden Dollar pro Jahr einbringen könnte. Er würde auch dazu beitragen, Investoren davon abzuhalten, ihr Geld in umweltschädliche Industrien zu investieren.

Eine Steuer von bis zu 5 Prozent auf das Vermögen der Multimillionäre der Welt könnte 1,7 Billionen US-Dollar pro Jahr einbringen. Dies würde u.a. ausreichen, um zwei Milliarden Menschen über die erweiterte Armutsgrenze der Weltbank von 6,85 US-Dollar pro Tag zu heben und universelle Gesundheitsversorgung und soziale Sicherung für alle Bürger:innen der Länder mit niedrigem und mittlerem Einkommen (3,6 Milliarden Menschen) bereitzustellen. Die Einnahmen müssen Regierungen in klimaeffiziente Mobilität, in öffentliche Infrastruktur und Dienste sowie in soziale

Absicherung investieren. Das lässt nicht nur die Emissionen sinken, sondern hilft auch Armut und Ungleichheit zu überwinden.

Die Regierungen sollten Vermögen besteuern, um die Zahl der sehr reichen Menschen in unserer Gesellschaft und ihre Macht zu verringern. Dies wird dazu beitragen, die kumulierten Emissionen der Reichsten drastisch zu reduzieren und Milliarden von Dollar einzunehmen, die verwendet werden können, um Ländern bei der Bewältigung der brutalen Auswirkungen des Klimazusammenbruchs und der entstandenen Verluste und Schäden zu helfen. Zusätzlich zu einer höheren allgemeinen Besteuerung der Reichsten sollten weitere, hohe Spitzensteuersätze auf den Reichtum aus umweltverschmutzenden Industrien eingeführt werden.

Nötig sind sowohl Maßnahmen zur Einschränkung der CO_2-Emissionen bei Luxusgütern wie Privatjets, Megayachten und privater Raumfahrt, als auch solche zur Begrenzung klimaintensiver Investitionen, etwa von Aktienbesitz in der fossilen Brennstoffindustrie. Wenn wir einen Klimazusammenbruch vermeiden wollen, brauchen wir eine viel gleichmäßigere Verteilung des Reichtums. Aus all diesen Gründen ist eine stärkere Besteuerung des gesamten Reichtums der Reichen von entscheidender Bedeutung. Eine umweltfreundlichere und gerechtere Besteuerung kann Billionen von Dollar einbringen, die für den Schutz und die Unterstützung derjenigen verwendet werden können, die am stärksten vom Klimawandel betroffen sind, und die Entwicklungsländer dabei unterstützen kann, ihre Gemeinschaften zu schützen und sich anzupassen.

Konkret brauchen wir u.a. folgende steuerlichen Maßnahmen, um die soziale Ungleichheit und die Klimakatastrophe zu bekämpfen

Eine Vermögenssteuer für die reichsten Menschen und zusätzlich einen Aufschlag auf Vermögen, das in klimaschädliche Industrien investiert wurde.

Maximale Einkommensgrenze

Menschen in wirtschaftlich benachteiligten Ländern des Globalen Südens müssen bei der Bewältigung der Klimakrise endlich angemessen unterstützt werden!

Mit Instrumenten wie einer Übergewinnsteuer, einer Vermögenssteuer und Abgaben auf die Förderung von Kohle, Öl und Gas müssen die benötigten Gelder abgeschöpft werden – und in den von der UN geplanten Fonds zur Entschädigung der betroffenen Menschen im Globalen Süden fließen.

Als Hauptverantwortliche der Klimakrise müssen Industrieländer, Konzerne und Superreiche für die im Globalen Süden angerichteten Schäden und Zerstörungen bezahlen.

Unternehmen müssen verpflichtet werden, Strategien zur Umsetzung ihrer Gemeinwohlpflichten vorzulegen. Ausschüttungen an Aktionäre sollten an Voraussetzungen gebunden und beim Überschuss eines Geschäftsjahres gedeckelt werden.

Um die globale Erwärmung auf unter 1,5 Grad Celsius zu halten, wie es das Pariser Abkommen vorsieht, muss der weltweite Ausstoß klimaschädlicher Treibhausgase drastisch sinken. Das erfordert, neben engagierter Klimapolitik auch eine entsprechende Steuerpolitik. Das wird nicht reichen, ist aber ein wichtiger Teil der Maßnah-

men. So nötig neue Steuern auf klimaschädliche Konzerne und die Vermögen und Einkommen der Superreichen sind, um den finanziellen Spielraum für den Übergang zu den erneuerbaren Energien erheblich vergrößern zu können, braucht es letztlich aber eine Überwindung des gegenwärtigen Wirtschaftssystems und der Fixierung auf Gewinnstreben, Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und konsumorientierter imperialen Lebensstils.

Verwendete Literatur:

Chancel, Lucas, All humans contribute to climate change but not, https://doi.org/10.1038/s41893-022-00955-z

Chancel, Lucas, Global carbon inequality over 1990–2019. https://www.nature.com/articles/s41893-022-00955-z

Kenner, Dario, Carbon Inequality. The Role of the Richest in Climate Change, Abingdon/New York 2019, S. 38. sowie www.climateaccountability.org.

Lucas Chancel et al., World Inequality Report 2022, Cambridge 2022.

Lucas Chancel und Thomas Piketty, Dekarbonisierung erfordert Umverteilung, in: Greta Thunberg, Das KlimaBuch, Frankfurt a. M. 2022, S. 445–449.

Hsian, Solomon, Klimawandel und Ungleichheit, in: Greta Thunberg, Das KlimaBuch, Frankfurt a. M. 2022, 199–202.

Neckel, Sieghard, Zerstörerischer Reichtum. Wie eine globale Verschmutzerelite das Klima ruiniert, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, April 2023.

Oxfam/Stockholm Environment Institute, THE CARBON INEQUALITY ERA. An assessment of the global distribution of consumption emissions among individuals from 1990 to 2015 and beyond, 2021

Oxfam: Carbon billionaires The investment emissions of the world's richest people , 2022.

Oxfam: Climate Equality: A planet for the 99 %, 2023

Ökumenische Rat der Kirchen, Der lebendige Planet: Streben nach einer gerechten und zukunftsfähigen weltweiten Gemeinschaft, in: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/the-living-planet-seeking-a-just-and-sustainable-global-community

Papst Franziskus, Laudate Deum, Vatikanstadt 2023.

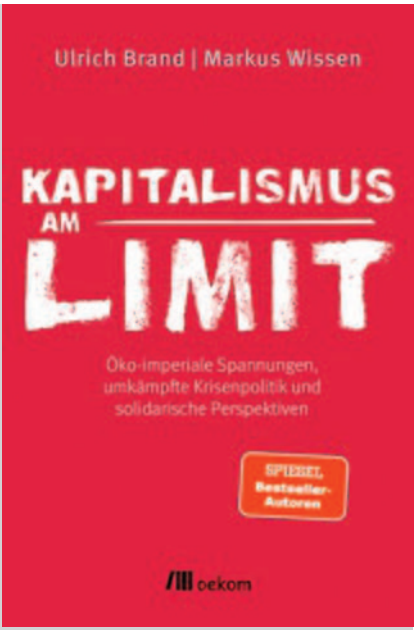
Papst Franziskus, Laudato sí. Apostolisches Rundschreiben 2015.

Piketty, Thomas, u.a.: Carbon and inequality: from Kyoto to Paris Trends in the global inequality of carbon emissions (1998-2013) & prospects for an equitable adaptation fund, Paris 2015.

Yannick, Lorenz Oswald: Inequality, (re)distribution and luxury-taxation of international household energy and carbon footprints, Leeds 2022

Vorstellung

Ulrich Brand und Markus Wissen unterziehen unsere Gegenwart einer kritischen Diagnose. Sie zeichnen nach, wie der Kapitalismus an seine Grenzen gerät, unter Druck gesetzt von sozialen und ökologischen Krisen, aber auch von denjenigen, die die Ausbeutung von Mensch und Natur nicht länger mittragen wollen. Vielfältige Kämpfe entscheiden über die Zukunft der Menschheit, und der Ausgang ist alles andere als gewiss. Wird der Status quo verteidigt und nehmen damit autoritäre Tendenzen zu? Wird sich in Europa ein »grüner Kapitalismus« entwickeln, und welche Folgen hätte dieser für den Rest der Welt? Oder finden wir in eine gerechtere, bessere Art des Wirtschaftens und Lebens?



150 Jahre Clara Ragaz

Von Charlotte Jacobs

Eine religiöse Sozialistin wird 150 Jahre alt. Am 30. März 1874 als Clara Nadig in Chur geboren, ist Clara Ragaz heute noch vielen als Frau von Leonhard Ragaz in Erinnerung. Doch, wie so oft, ist sie so viel mehr als das und ihr eigenständiges Denken, ihr politisches Wirken und die engagierte Zeitgenossinschaft machen sie auch heute noch zur „Mutmacherin“[1]. Das Leben der Pazifistin, Frauenrechtlerin und Klassenkämpferin gab damals und gibt auch heute dem Religiösen Sozialismus eine revolutionäre Richtschnur, der wir in dieser Ausgabe nachspüren wollen.

Als Pazifistin, die zwei Weltkriege miterlebt hat, wusste sie, dass die nationalistische Loyalität zu der kriegstreibenden Kapitalistenklasse anstelle einer internationalen Solidarität mit den arbeitenden Klassen anderer Länder verheerend sein kann. So mahnt sie uns in ihrem Aufsatz *„Ist die Frau Pazifistin“* (1948), dass gerade die Verantwortung für die nächsten Generationen es gebieten „die Schicksalsgemeinschaft zu erkennen, die uns mit den anderen Ländern und Völkern verbindet“[2]. Die arbeitende Klasse habe eben nicht ihr Leben für die Kriege der herrschenden Klasse zu geben, sondern sich in Solidarität mit allen Arbeiter:innen zu organisieren und für eine neue Gesellschaftsordnung, die den Menschen und nicht den Profiten dient, einzusetzen.[3] Dass dies nicht immer leicht ist, weil die Arbeiterklasse keine homogene

Leonhard und Clara Ragaz-Nadig, Versöhnungsbund, Nyborgstrand, Dänemark, 16.–27. 07.1923

Gruppe ist, die automatisch für sich in gegenseitiger Solidarität agiert, war ihr bewusst. Wie sehr die Klasse der Lohnabhängigen im Wettbewerb um den Verkauf ihrer Arbeitskraft in Konkurrenz steht, illustrierte sie uns in dem Gedicht „Wo fängt der fremde ‚Fötzel' an?"[4]. „Fötzel" ist dabei ein veraltetes, schweizerisches Schimpfwort, das in etwa dem Wort „Lump" entspricht. Indem sie die Ehrerbietung gegenüber „dem Fremden" der herrschenden Klasse (hier konkret der deutsche Kaiser beim Staatsbesuch und „manch ein fremder Fabrikant"), der Verachtung, die dem sogenannten „fremden Fötzel" widerfährt, gegenüberstellt, illustriert sie kunstvoll den Klassencharakter, dessen Doppelmoral sich durch alle sozialen Verhältnisse zieht. Mit dem Gedicht und seiner Kernfrage „Wo spuck ich aus, wo bück ich mich?" führt uns Clara Ragaz anschaulich vor Augen, wie Nationalismus, Rassismus und auch Diskriminierung aufgrund von Schichtzugehörigkeit (heute meist „Klassismus" genannt) das ideologische Futter für Entsolidarisierungen bilden. Durch das Fortleben ihrer Texte und die Erinnerung an ihr wirkungsvolles Leben ist sie uns auch 67 Jahre nach ihrem Tod am 7. Oktober 1957 in Zürich weiterhin präsent und auf vielfältige Weise lehrreich.

Diese einleitenden Gedanken sind Auszüge aus einem längeren Beitrag, der im Clara Ragaz-Jubiläumsheft unserer Geschwisterzeitschrift Neue Wege erschienen ist (Charlotte Jacobs: „Von Clara Ragaz-Nadigs Klassenperspektive lernen", Neue Wege 1.24, 118. Jg., S. 29–32).

1 Vgl. Geneva Moser, „Eine Frau der Tat“ in diesem Heft.
2 Vgl. Clara Ragaz, „Ist die Frau Pazifistin“ in diesem Heft.
3 So kritisiert sie in dem Referat „Die Frau und der Friede“ 1915 gehalten auf der Generalversammlung des Schweizer Verbandes für Frauenstimmrecht in Biel, dass die Frau viel für den Krieg und nicht gegen ihn geleistet habe und die Sozialdemokratische Partei sich zu Burgfrieden und Kriegszustimmung hinreißen ließ. Mit internationalistischer Klarheit hält sie dagegen: Kriege werden nie im Interesse der arbeitenden Klasse geführt, sondern folgen der kapitalistischen Logik, „die Sicherheit in den Rüstungen […] sucht“ und wo der Staat „mit Waffenmacht nach außen und nach innen glänzen und Ehrfurcht gebieten“ muss. Vgl. Clara Ragaz, „Die Frau und der Friede“, Neue Wege 9 (1915) 6, S. 240–254.
4 Vgl. Clara Ragaz, „Wo fängt der fremde ‚Fötzel‘ an“ in diesem Heft.

Appell an die Solidarität der Mütter

Clara Ragaz – Ist die Frau Pazifistin?

Wenn ich seit mehr als drei Jahrzehnten vorwiegend, freilich nicht ausschliesslich, den Kampf um den Frieden in der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit geführt habe, so setzt man vielleicht voraus, ich gehöre zu jenen, die der Frau als Frau die ausschlaggebende Rolle in diesem Kampfe zusprechen. Dies tue ich nicht. Ich glaube nicht, dass, wenn wir Frauen zu grösserem Einfluss auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens gelangten, dies ohne weiteres eine Stärkung des Friedens- und Versöhnungswillens bedeuten würde. Allgemein gesprochen, mag die Frau eine grössere Scheu vor dem Kriege haben als der Mann; sie würde wahrscheinlich mit schwererem Herzen Entscheidungen zustimmen, die einen Krieg unabwendbar machten. Aber wir dürfen nicht damit rechnen, dass sie, ihrem natürlichen Empfinden folgend, alles ablehnte, was zu einem Krieg führen könnte.

„Im Garten des Sitzes der I.F.F.F. [Internationale Frauenliga für Frieden und Freiheit - IFFF/WILPF] in Genf. 12, Rue du Vieux Collège […]“ – 2. Reihe 2. v. l.: Clara Ragaz (mittlere von drei schwarzgekleideten Frauen)

Ja, gerade aus ihrer Mütterlichkeit heraus verfällt sie vielleicht der Versuchung, zuerst an ihre Kinder, an das Schicksal ihres Landes zu denken und in der Besorgnis um die Zukunft ihrer Nächsten vorerst einmal danach zu streben, ihrem eigenen Lande zu einer Vormachtstellung zu verhelfen oder auch nur ihm durch den Anschluss an die ei-

ne oder andere Mächtegruppe Aussicht auf eine gewisse Sicherung zu verschaffen. Und es ist so leicht, die Frau davon zu überzeugen, dass die Nächstenliebe darin bestehe, zuerst für das Wohl der „Nächsten" zu sorgen.

Aber gerade aus dieser Erkenntnis heraus, dass die Frau nicht so selbstverständlich und von ihrer eigenen Wesensart her Pazifistin ist, halte ich es für nötig, dass die Friedensbewegung die Frauen in besonderen Organisationen zu sammeln versucht. Dies schliesst durchaus nicht ein gemeinsames Arbeiten von Mann und Frau in gemischten Friedensorganisationen aus, nur müsste der Frau die Pflicht zu ihrer Beteiligung am Kampf um eine Befriedung der Welt zunächst einmal durch solche Frauenorganisationen in aller Eindringlichkeit klargemacht werden.

Dies kann wohl auch geschehen, indem wir an ihre Mütterlichkeit appellieren und ihr nahebringen, wie die Fürsorge, welche die Mutter dem schwachen und hilflosen Kinde mit soviel innerer Freude und Zärtlichkeit angedeihen lässt, sie verbinden müsste mit den Müttern aller Völker, und wie dann die Solidarität der Mütter sich auflehnen müsste gegen all die Vorbereitungen, die heute wieder getroffen werden, um die von ihnen so treu behütete und gepflegte Generation mit immer furchtbareren Mitteln zu vernichten.

Man kann die Frau auch an den Einfluss erinnern, der ihr als Erzieherin, sei es als Mutter, sei es Lehrerin, als Arbeitgeberin oder in irgendeiner andern Eigenschaft, in die Hand gegeben ist. Aber man begnüge sich um Gottes willen nicht mit diesen primitivsten Aufgaben, die man der Frau stellt, und man vergesse nicht, dass weder unser mütterliches Empfinden noch unsere Erzieherkünste aufkommen gegen eine Welt, die wie die heutige Welt abgestellt ist auf Macht und Gewalt, die Sicherheit in den Rüstungen und nicht in einer Rechtsordnung sucht. Vergessen wir auch nicht, dass unsere Wirtschaftsordnung auf dem gleichen Prinzip des Kampfes um Macht und Vorherrschaft aufgebaut ist, und was für eine Rolle wirtschaftliche Faktoren, das Verlangen nach Bodenschätzen, Rohstoffen, Zugang zu Wasserwegen in der Entfesselung von Kriegen spielten. Darum gälte es, eine Ordnung zu schaffen, die auf die Versorgung aller mit den notwendigen Gütern bedacht wäre.

Erziehungsarbeit

Was darum not täte, wäre, die Frau auf diese Zusammenhänge aufmerksam zu machen. Man müsste ihr klarmachen, wie sie gerade um ihrer Mütterlichkeit willen sich um mehr als nur um Erziehungsfragen zu kümmern hätte, wie sie sich nicht damit zufrieden geben dürfte, ihren eigenen Kindern eine scheinbar gesicherte Zukunft zu verschaffen, sondern wie in der heutigen Anarchie, in der heutigen Gewalt- und Machtherrschaft das Schicksal keines einzelnen und keines Volkes auf sicherer Grundlage ruht.

Darum liegt für mich die Erziehungsarbeit, die wir als Frauen zu leisten haben, nicht in erster Linie in der Kinderstube, sondern in der Erziehung der Erwachsenen, in der Erziehung, die wir an uns selbst zu leisten haben. Dies schon darum, weil die Entscheidungen fallen, bevor die heutige Generation von Kindern zu einem selbständigen Eingreifen in das öffentliche Leben herangewachsen ist.

Wie aber stelle ich mir diese Erziehungsarbeit vor? Zunächst einmal müssen wir lernen, die Schicksalsgemeinschaft zu erkennen, die uns mit den andern Ländern und Völkern verbindet... Es handelt sich durchaus nicht darum, dass wir in einer blinden Versöhnungspolitik machen und nur Freundschaft und guten Willen sehen wollen, wo tatsächlich Macht und Unterdrückungsstreben herrscht. Nein, wir müssen den Mut zur Wahrheit haben – bei uns und bei den andern –; aber wir dürfen eben um dieser Wahrheit willen uns auch nicht mit Oberflächlichkeit begnügen, sondern müssen versuchen, zu den Grundursachen der heutigen furchtbaren nationalen und internationalen Nöte vorzudringen.

Clara Ragaz-Nadig um 1920

Dabei werden wir auf zwei Tatsachen stossen: Erstens werden wir einsehen lernen, dass in den Völkern selbst überall derselbe Wunsch nach Frieden vorhanden ist wie bei uns, daneben – und das ist das Erfreuliche und Aufrichtende –, dass in allen Völkern auch kleinere oder grössere Gruppen von Menschen den Kampf gegen Krieg und Kriegsvorbereitungen aufgenommen haben. Aber dabei dürfen wir auch die zweite Tatsache nicht übersehen: Die Furcht und Angst der Völker kann auch dazu ausgenützt werden, sie in einen Krieg hineinzutreiben, und unter jenen, die die Macht in den Händen haben, gibt es immer noch solche, die ein Interesse daran haben, Kriege zu entfachen. Um so mehr gälte es aber, jene zu stärken, die ehrlichen Willens sind, das Unheil zu verhindern ...

Der Frau Atemraum schaffen

Und da halte ich dafür, dass wir Frauen eine besondere Aufgabe gegenüber unseren Schwestern haben. Erfahren wir doch an unserem eigenen Leib die Hemmungen, die uns Frauen immer noch bei unserem Arbeiten für das öffentliche Wohl im Wege stehen, und wissen wir doch aus unserer eigenen Lage heraus am besten, wie die gegenwärtigen Verhältnisse es der Frau immer schwieriger machen, einen wesentlichen Teil ihrer Zeit den allgemeinen Aufgaben zu widmen. Aber zu diesen Aufgaben gehört es eben gerade, der Frau wieder Atemraum zu schaffen, damit sie nicht in täglichen Sorgen um das Allernächste und die Allernächsten ersticken muss.

Wir werden es erleben, wenn wir treu zu unserer Sache stehen, was für eine Befreiung auch von Angst und Sorge darin liegt, dass man den Kampf gegen Angst und Sorge aufnimmt. Die schwerste Last, die heute auf der Menschheit liegt, ist die Hoffnungslosigkeit, die scheinbare Ausweglosigkeit aus Jammer, Not und Chaos. Und das grösste Geschenk, das wir dem einzelnen und den Völkern machen könnten, wäre, ihnen Mut

machen, Wege zu suchen zu einem gemeinsamen Aufbau der Beziehungen von Mensch zu Mensch, vom Mann zur Frau, von Rasse zu Rasse, von Klasse zu Klasse, von Volk zu Volk auf der Grundlage der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit, des Rechtes und der Freiheit, die allein auch die Grundlagen für einen echten Frieden sind.

(Aus: Der Ruf der Mütter, München 1948, nachgedruckt in: Clara Ragaz-Nadig, hg. vom Schweizerischen Zweig der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit, Zürich 1957)

Clara Ragaz – Wo fängt der „fremde Fötzel“ an?

Der Kaiser ist ein Ehrenmann,*
Ehrenmann,
Das weiss im Grunde jedermann,
jedermann.
Drum fühlt auch alles sich geehrt,
Dass er so huldvoll hat verkehrt,
verkehrt in unserm Vaterland.
Und ward das Budget auch beschwert,
Wir fühlten dennoch uns geehrt,
Dass huldvoll er den Weg doch fand
in unser Vaterland.
Und manch ein fremder Fabrikant,
Fabrikant,
Der wird mit Ehrfurcht auch genannt,
auch genannt,
Und gerne will das Volk der Hirten
In seinen Grenzen ihn bewirten,
bewirten ihn im Vaterland.
Und spielt er auch bei uns den Herrn,
Wir sehen seine Taler gern;
Drum spiel‘ den Herrn der Fabrikant
in unserm Vaterland.
Und unsre Universität
- versität,
Den fremden Lehrer nicht verschmäht,
nicht verschmäht.
Und ist die Rechnung noch so hoch,
In stiller Demut zahlt man doch,
damit er bleib‘ im Vaterland.

Und zeigt er etwas barsche Art,
Jenun, man urteilt nicht so hart.
Der Fremde stets Bewundrung fand
in unserm Vaterland.
Doch drunten in der Tiefe haust,
Tiefe haust,
Der andre, vor dem jedem graust.
jedem graust.
Der fremde Fötzel, den veracht,
Wer noch auf Ansehn Anspruch macht
in unserm biedern Vaterland.
Der, wo die Arbeit ihn nicht nährt,
Ganz rundweg nach mehr Lohn begehrt,
Und der allein den Streik erfand
in unserm Vaterland.
Ihn zu erkennen, fällt nicht schwer,
fällt nicht schwer,
Ihn zu verachten auch nicht sehr,
auch nicht sehr.
Die Frage wird erst kitzlig dann,
Wenn’s heisst: Wo fängt der Fötzel an
in unserm freien Vaterland?
Wo find’t genau die Grenze sich?
Wo spuck ich aus, wo bück ich mich?
Wem schüttle bieder ich die Hand
in unserm Vaterland?

**1912 Besuch des deutschen Kaisers in der Schweiz*

Eine Frau der Tat

Von Geneva Moser

Wenige Menschen kennen die Religiöse Sozialistin, Pazifistin und Frauenrechtlerin Clara Ragaz-Nadig (1874–1957). Ist ihr Wirken erfolglos gewesen und in der Vergessenheit versunken? Eine Spurensuche anlässlich des 150. Geburtstages dieser tatkräftigen Mutmacherin.

Das beige Backsteinhaus ist imposant. Von den Wohnungen am Zürichberg aus dürfte die Aussicht auf die Stadt Zürich und den See herrlich sein. Klar, die Villen in der Nachbarschaft sind gehobener, aber damals schon war dieses Haus eine gute Adresse. Hier an der Gloriastraße 68 in Zürich, in Fußdistanz zur Universität, lebte die Familie Ragaz vor rund hundert Jahren. Das Paar hatte sich im Kanton Graubünden, in Chur, bei einer Hochzeit kennengelernt. Er war Stadtpfarrer in Chur, sie unterrichtete dort die Sonntagsschule. Sein Werben um sie wies die gut ausgebildete, intelligente junge Frau erst zurück: Sie sei nicht gemacht für den Pfarrhaushalt, und zwar empfände sie Freundschaft, aber eben keine Liebe für den sozialengagierten und umtriebigen Pfarrer. Es folgte ein intensiver Briefwechsel über mehrere Monate und schließlich doch die Verlobung, die Hochzeit und zwei Kinder. Als die Familie in die Wohnung am Zürichberg zieht, ist Leonhard Ragaz auf dem Höhepunkt seiner Karriere: Nach Chur war er zweiter Pfarrer am Basler Münster geworden, dann folgte 1908 die Berufung an die Universität Zürich. Auch Clara Ragaz ist zu diesem Zeitpunkt öffentlich aktiv: Sie ist Vorstandsfrau der sozialen Käuferliga (SKL), welche Produkte, die unter fairen Bedingungen produziert wurden, mit Labeln auszeichnet. Damit versucht die SKL die Kaufkraft der Bevölkerung zu nutzen, um faire Löhne und angemessene Arbeitszeiten für Arbeiter:innen zu erwirken – eine frühe und lokale Form dessen, was sich später im internationalen Handel mit Fairtrade Labeln wie dem GEPA-Label durchsetzen wird. Leonhard und Clara verbindet die Überzeugung, dass der Einsatz für Arbeiter:innen und Armutsbetroffene zum Christ:innensein dazugehört. Für diese Überzeugung gehen sie weit.

„Weltbrand“

Leonhard und Clara Ragaz erleben eine große Zäsur, die ihr Leben unwiderruflich prägt: Der erste Weltkrieg. Die Worte, die beide für diesen Krieg finden, sind „Weltuntergang“, „Weltkatastrophe“ oder „Weltbrand“. Ab den ersten Kriegsjahren nimmt Clara Ragaz ihr internationales pazifistisches Engagement auf. Vom Krieg sind in der Schweiz insbesondere jene Teile der Bevölkerung betroffen, für die sich Clara auch vor dem Krieg eingesetzt hat: Durch die Inflation, durch Massenentlassungen, durch private Profiteure der Waffenindustrie und die Mobilisation von Soldaten für den Grenzschutz kommen insbesondere Arbeiter:innen und deren Familien in eine finanzielle und persönliche Notlage. Feminismus und Sozialismus ohne Pazifismus sind für Clara Ragaz nicht möglich: „Ein Sozialismus, der nur nach Herr-

schaft und Gewalt einer Klasse strebt; eine Frauenbewegung, die nur Frauenrechte wollte; eine Friedensbewegung, die nur auf die Abschaffung des Krieges, nicht aber seiner tieferen Ursachen hinarbeitete – sie alle könnten noch nicht den Anspruch darauf erheben, […] wirkliche Friedebringer zu sein.“[1] Vielmehr gälte es, diese Kämpfe zu verbinden und so am Frieden zu arbeiten. Als Präsidentin des Schweizer Zweigs der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit (IFFF), den sie mitgegründet hat, hält sie Vorträge, reist zu internationalen Konferenzen, schreibt unermüdlich Aufsätze und Briefe und organisiert nach Kriegsende im Mai 1919 eine internationale Frauenfriedenskonferenz mit, an der 150 Frauen aus 16 Nationen teilnehmen. Clara Ragaz hält die Eröffnungsrede der Konferenz. Sie ist getragen von der Hoffnung, dass die Konferenz Grundlagen für den Aufbau eines friedlichen Zusammenlebens erarbeiten kann. Die Frauen setzen auf den Völkerbund und politisieren mit einem breiten Verständnis von Frieden: Frieden ist nicht die Abwesenheit von Krieg, sondern die Sicherung der Existenzgrundlagen und die Förderung der sozialen Sicherheit. Clara Ragaz kritisiert das Wirtschaftssystem ihrer Zeit scharf und fordert statt einer Profitwirtschaft eine Bedarfswirtschaft. Damit benennen Clara Ragaz und ihre Mitstreiterinnen einen Schlüssel in der Friedensförderung, den auch die heutige feministische Friedenspolitik als solchen sieht: Care. Die weltweit mehrheitlich von Frauen geleistete Sorgearbeit sowie ihre Rahmenbedingungen spielen eine zentrale Rolle in der Friedensförderung. Unter dem Stichwort «Wirtschaft ist Care» wird heute diskutiert, was Clara Ragaz schon damals benannte: Eine zukunftsfähige Wirtschaft müsste Care ins Zentrum stellen. Ökonomie sollte dazu dienen, alle Menschen mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen. Dennoch werden auch heute noch Milliarden in eine durch Waffengewalt abgestützte Sicherheit investiert, statt in die Bedingungen, unter denen Care-Arbeit geleistet wird. Die Fürsorgeabhängigkeit aller Menschen hat in diesem Denken nur einen marginalen Platz.

Hinunter ins Arbeiterviertel

Wer den Spuren von Clara Ragaz in Zürich weiter folgen will, muss ihre Bewegung nachvollziehen: Runter vom gehobenen, reichen Zürichberg, hinein ins Zürcher Arbeiterviertel Sihlfeld. In London hatten Leonhard und Clara das Settlement „Browning-Hall“ besucht und immer wieder erwogen, nach diesem Vorbild ein Haus in Zürich zu nutzen: Gut situierte Menschen teilen ihre Zeit, ihre Ressourcen und auch ihr Geld ganz praktisch und konkret mit Arbeiter:innen. Im Mehrfamilienhaus an der Gartenhofstrasse 7 findet die Familie im Jahr 1922 das Zentrum ihres Wirkens. Der kleine Saal im Erdgeschoss bietet damals Platz für bis zu 60 Personen. Dort halten sie Andachten und Vorträge, geben Kurse und leiten Diskussionsabende, bieten Menschen in Not Unterstützung oder laden Geflüchtete zu einer Weihnachtsfeier ein. Clara Ragaz ist die tatkräftige Seele des Hauses. Heute ist «der Gartenhof» im Besitz der Wogeno Zürich, der Genossenschaft selbstverwalteter Häuser, und erzählt als Wohnhaus und Sitz verschiedener Friedensorganisationen auch heute noch von der Geschichte des Hauses.

Für die Familie Ragaz ist der Schritt ins Arbeiterquartier nicht nur geografisch ein

Abstieg, sondern auch sozial: Die Familie gibt Anerkennung, sicheres Einkommen und Beamtenstatus auf. Clara Ragaz verdient immer auch eigenes Geld, durch Übersetzungsarbeiten und eine Lehrtätigkeit an der heutigen Schule für Soziale Arbeit, deren Anfänge sie mitprägt und damit zur Professionalisierung dieses Berufsfeldes beiträgt. Der Ausschluss von Frauen aus der öffentlichen Sphäre treibt sie um: Im Gegensatz zu vielen umliegenden Ländern gewährt die Schweiz Frauen keine politische Partizipation, der Zugang zu Bildung ist hürdenreich, von vielen Ämtern sind Frauen ausgeschlossen, eine eigene Lebensaufgabe, eine selbstständige Persönlichkeit und eigenes Geld zu haben, steht Frauen nicht zu. Zeitlebens kämpft Clara Ragaz für Geschlechtergerechtigkeit. Sie tut dies mit einem für ihre Zeit typischen Verständnis von Geschlechterdifferenz: Frauen sollten ihr genuines Wesen in die Welt einbringen dürfen. Gleichzeitig lässt sie rhetorisch offen, wie diese „Wesensart" entsteht. Anders als manche Zeitgenossin beruft sie sich für ihr Verständnis von Weiblichkeit und Männlichkeit nicht auf eine unveränderliche Naturordnung oder eine göttliche Ordnung, sondern versteht Geschlecht primär als etwas Gesellschaftlich-Soziales[2] oder lässt diese Frage explizit gänzlich offen[3]: Frauen, so ihr Verständnis, haben deshalb eine besondere Verpflichtung zur Solidarität untereinander und zur gemeinsamen Emanzipation, weil sie Hindernisse und Hürden erfahren im täglichen Leben. Diese Emanzipation geht auch damit einher, die Abhängigkeit vom Mann und die gelernte Anpassungsfähigkeit und Opferbereitschaft aufzugeben und stattdessen für eigene Ideale und für eine „Verbundenheit aller Unterdrückten" einzustehen. Sie hat dabei weit mehr im Blick, als das Stimm- und Wahlrecht. Es geht ihr vielmehr um den Aufbau einer „neuen Welt", die gerechter gestaltet sein soll und an der alle mitwirken. Die späte Einführung des Schweizer Frauenstimm- und Wahlrechtes im Jahr 1971 wird Clara Ragaz nicht mehr miterleben – aber sie und die Frauenbewegung ihrer Zeit haben den Weg geebnet. Ihre Pionierinnenarbeit wurde in der Schweiz zumindest rund um den feministischen Streik 2019, die größte Nachkriegsdemonstration der Schweiz, und zum 50-Jahr-Jubiläum des Stimmrechts 2021 in vielfältiger Form gewürdigt.[4]

Claras Mann, Leonhard Ragaz, stirbt kurz nach dem zweiten Weltkrieg, sie elf Jahre später im Jahr 1957. Bereits kurz nach seinem Tod beschloss der Stadtrat Zürichs, Leonhard Ragaz mit einem Weg zu ehren. Heute führt der Leonhard-Ragaz-Weg durch eine Siedlung der Baugenossenschaft Turicum, die bezahlbaren Wohnraum mit reduziertem Energieverbrauch anbietet. Das hätte Leonhard bestimmt gefallen, war doch der Genossenschaftsgedanke, geprägt durch seine dörfliche Kindheit im Kanton Graubünden, in seiner sozialen Vision zentral. Eine Würdigung von Clara Ragaz im öffentlichen Raum in Zürich blieb bisher aus – aber ihr Wirken lebt in vielfältiger Form weiter.

Dieser Artikel erschien in leicht veränderter Form hier: Geneva Moser: Eine Frau der Tat. In: forum 08/24 (April 2024)

Zu Clara Ragaz gibt es inzwischen einige Artikel nachzulesen:
Köbi Gantenbein: Clara Ragaz hat Geburtstag. In: Bündner Zeitung (19. Januar 2024)

Christoph Schlatter: Eine Frau für den Frieden. In: VPOD-Magazin (März 2024)
Geneva Moser: 150 Jahre Clara Ragaz-Nadig: Ermutigung in hoffnungslosen Zeiten (I). In: feinschwarz (19. März 2024)
Geneva Moser: 150 Jahre Clara Ragaz-Nadig: Ermutigung in hoffnungslosen Zeiten (II). In: feinschwarz (20. März 2024)
Ruth Spitzenpfeil: Starke Churerin wird endlich sichtbar. In: Bündner Zeitung (27. März 2024)
Ein Leben für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit. In: Chur Refromiert (April 2024)
Clara Ragaz – in Chur geboren trägt sie Frieden in die Welt. In: Churer Magazin (April 2024)
Klaus Ammann: Kein Frieden ohne Frauen – Clara Ragaz' feministischer Pazifismus. In: Radio SRF Zeitblende (April 2024)
Felix Reich: Kämpferin für eine bessere Welt. In: refromiert. Zürcher Ausgabe (1. April 2024)
Medienmitteilung Reformierte Kirche Chur: 150 Jahre Clara Ragaz: Frieden in Zeiten des Krieges (2. April 2024)
Anne-Sophie Zbinden: Mehr Care, Weniger Krieg. In: Work (18. April 2024)

1 Clara Ragaz: Die Frau und der Friede. In: Neue Wege 6.1915, S. 204–254.
2 Clara Ragaz: Ist die Frau Pazifistin? In: Neue Wege 10.1997, S. 278
3 Clara Ragaz: Die Frau und der Friede. In: Neue Wege 6.1915, S. 204–254.
4 https://hommage2021.ch/portrait/clara-ragaz-nadig

Die bleibende Relevanz in der Polykrise – der Sozialist Helmut Gollwitzer

Tobias Foß

Unser Zusammenleben befindet sich in einer Polykrise. Diese kann man verstehen „als eine Vielzahl von Schocks, die zwar unterschiedlich erscheinen, aber so zusammenwirken, dass das Ganze noch überwältigender wird als die Summe seiner Teile."[1] Diese Schocks beinhalten Kriege, Inflation, verschärfte soziale Spaltungen (weltweit und in Deutschland), Rechtsruck, Aushöhlung der Menschenrechte und eine eskalierende Klimakatastrophe, die letztlich Klimakriege – der Kampf um Ressourcen – befördert.[2] Auch die Gesundheitserhaltung und -förderung steht vor riesigen Herausforderungen inmitten der Polykrise.

„Die gesundheitlichen Folgen der Klima-, Biodiversitäts- und Verschmutzungskrisen sind bereits heute schwerwiegend und perspektivisch droht ein Multisystemversagen. Um die Folgen zu adressieren, ist ein tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel unabdingbar."[3]

Ein Wandel muss kommen – denn: All diese Erscheinungen der Vielfachkrise sind

kein Zufallsprodukt, denen man bedauerlicher Weise passiv gegenübersteht. Unser Zusammenleben fällt nicht gottgewollt vom Himmel.

Die „Tipping Points" stehen in Beziehung zueinander und fundieren insbesondere auf einem eskalierenden Wirtschaftssystem, das kannibalistisch seine eigenen Ressourcen verschlingt und Ungerechtigkeit befördert.[4]

Klaus Dörre hat es so auf den Punkt gebracht:

„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."[5]

Eine Antwort auf den Kampf um Ressourcen und die drastischen Wetterextremereignisse, von denen insbesondere ärmere Staaten betroffen sind, ist Gewalt. Dies wird etwa in Hinblick auf die europäische Migrationspolitik überdeutlich:

„Flüchtende und Migrant:innen als Feinde zu sehen und entsprechend zu behandeln und der Aufruf, sie mit militärischen Mitteln zu bekämpfen – es sind nur die sichtbarsten Zeichen einer militärischen Bearbeitung der Klimakrise"[6].

Mittendrin im Modus der Vielfachkrisen und Eskalationsspiralen bewegen sich Christen und Christinnen sowie ihre Denominationen, ihre Kirchen. Für eine befreiende Praxis, die Glaube und Einsatz für Schöpfungsverantwortung, Gerechtigkeit und Frieden zusammendenkt, braucht es Orientierung, gerade wenn den Kirchen „ihre Felle wegschimmen" und im Zuge der zunehmenden Konfessionslosigkeit ihre Beine mager werden. Es braucht grundsätzliche Ausrichtungen, sodass der Glau-

be nicht stumpf oder im schlimmsten Fall zur bloßen Reproduktion bestehender Missverhältnisse der Polykrise verkommt.

Helmut Gollwitzer hat hierfür ein großes Potential. Gollwitzer macht deutlich: Das Reich Gottes will sich sowohl in jedem einzelnen Menschenleben als auch auf der ganzen Welt entfalten. Es hat zum Ziel „Gemeinschaft, Aufhebung des Für-sich-Seins, der Einsamkeit und des Um-sich-selbst-Kreisens".[7] Und dafür braucht es eine Umkehr – individuell und gesellschaftlich. Das bedeutet christliche Nachfolge:

„Die Umkehr, zu der die christliche Gemeinde durch Gottes Wort täglich gerufen wird, umfaßt auch die Abkehr von ihrer Einbindung in das herrschende Privilegiensystem und ihren tätigen Einsatz für gerechtere […] Gesellschaftsstrukturen."[8]

Als Entsprechung für diese gerechtere Gesellschaftsstrukturen gebraucht Helmut Gollwitzer den Terminus „Sozialismus". Gewiss ist dieser historisch beladen, im real existierenden Sozialismus missbraucht worden und hat heute nur ein beschränktes Potential, gesellschaftliche Mehrheiten zu gewinnen. Vielleicht sind es Termini wie Gemeinwohl- oder Postwachstumsökonomie, die vielversprechender sind, stärkere Bündnisse für ein revolutionär-transformatives Handeln hervorzubringen. Dennoch hat der Sozialismusterminus Chancen, die Gollwitzer aufzeigt und die ich punktuell darstelle.[9]

Erstens zeigt für Gollwitzer der Terminus Sozialismus die bleibende Aufgabe einer revolutionären, grundlegenden Umkehr des kapitalistischen Denkens und Handelns auf.[10] Wir brauchen Logiken, die jenseits des kannibalistischen Wachstumszwanges denken, denn eine Entkopplung zwischen Wachstum und Ressourcenverbrauch konnte bisher nirgends aufgezeigt werden.[11] Genau dieser Punkt wird in gegenwärtigen Sozialismusdiskursen als Hauptfunktion des Sozialismusterminus gesehen, die diesen als „Fundamentalopposition gegen Ausbeutung, Unterdrückung und Krieg"[12] verstehen.

Zweitens stellt Gollwitzer den Sozialismusbegriff in einen Zusammenhang mit Abbau einseitiger Machtstrukturen und Aufbau von Chancengleichheit.

„Die Zielvorstellung eines Sozialisten ist eine möglichst egalitäre Gesellschaft, d. h. eine Gesellschaft mit möglichster Chancengleichheit und möglichster Selbstbestimmung (Autonomie)."[13]

Es geht mit Ton Veerkamp um „Egalität und Autonomie"[14] und letztgültig um Demokratisierungsprozesse unseres Zusammenlebens – auch in wirtschaftlichen Entscheidungen. Gollwitzer stellt fest, dass „[die] Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft zugunsten einer sozialistischen Gesellschaft nur geschehen kann in Entwicklung von möglichst weitgehender Demokratisierung. D. h. in demokratischer Partizipation und Mitbestimmung in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens".[15] Mit einem solchen Fokus ist Gollwitzer anschlussfähig für heutige Sozialismusverständlichkeiten. Raul Zelik, Journalist und Politikwissenschaftler, begreift z. B. Sozialismus – in Unterscheidung von jeglicher Form eines totalitären Staatssozialismus – „als demokratisch-egalitäre Aneignungsbewegung".[16] Klaus Dörre stellt folgende Definition auf:

„Exakt dies, die umfassende Demokratisierung ökonomischer Entscheidungen ist

der zentrale Inhalt eines Sozialismusverständnisses, das nach maximaler zivilgesellschaftlicher Kontrolle über Produktion, Ressourcenallokation und Güterverteilung strebt."[17]

Eine solche Demokratisierung umfasst eine Vielzahl an Maßnahmen und Umstrukturierungen (etwa funktionierende Gewaltenteilung, Aufbau einer Konsultativen, Schaffung von Gemeineigentum, Nachhaltigkeitsräte, gerechtes Steuersystem, gesellschaftlich-finanzielle Würdigung von Care-Arbeit usw.).[18] Sie will die Staatsform der Demokratie tatsächlich ernst nehmen, die gerade nicht mit der kapitalistischen Wirtschaftsform gleichzusetzen ist – im Gegenteil: Die neoliberalen Eskalationsspiralen, die zu einer massiven Vermögensungleichheit führen, unterminieren das demokratische Zusammenleben und die Menschenrechte.

Damit geht ein dritter Aspekt mit einer sozialistischen Ausrichtung einher: Hoffnung. Diese Welt muss nicht so bleiben, wie sie ist. Kapitalistische Logiken, die in derzeitige neoliberale Ausuferungen münden, müssen nicht so blieben, wie sie sind. Trotz der Polykrise dürfen wir nicht den Kopf in den Sandboden stecken. Kurz und bündig schreibt Gollwitzer: „Ein Sozialist hält eine bessere Gesellschaft als es die gegenwärtige ist für möglich und für nötig."[19] Das gleiche gilt auch für einen Christenmenschen, nämlich „Gott zu bestürmen und alles dafür zu tun, dass die Welt Schritt für Schritt ihrer besseren Zukunft entgegen gebracht wird."[20]

Selbstverständlich ist das Reich Gottes nicht im Sozialismus aufzulösen. Es geht um eine „Richtung und Linie"[21], aber keineswegs um Auflösung, denn das wäre fatal, wie es die totalitären Staaten im realexistierenden Staatssozialismus gezeigt haben. Diese Unterscheidung (Bejahung einer Richtung und Verneinung einer Auflösung) hat auch Gollwitzer betrieben, indem er zwischen der absoluten und relativen Utopie differenziert hat:

„Darum folgt aus der absoluten Utopie der neuen Gesellschaft im Reiche Gottes eine irdische, relative Utopie als Leitbild für die Umgestaltung der bestehenden Verhältnisse mit dem Maßstab größtmöglichen Abbaus aller Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Vergewaltigung."[22]

Die absolute Utopie als eschatologischer Vorbehalt ist die Sache Gottes. Die Heilige Geistkraft wird das Himmelreich auf Erden in seiner vollkommenen Blüte erschaffen. Bis dahin haben sich jedoch (Christen-)Menschen einzusetzen, dass so wenig wie möglich Leid auf dieser Erde wütet und so viel wie möglich Gerechtigkeit fließen kann. Für diese relative Utopie gilt es sich im Sinne einer wirklichen Demokratisierung unseres Zusammenlebens einzusetzen, was sich jenseits einseitiger kapitalistischer Profit- und Wachstumszwänge bewegt. Die vollständige Demokratisierung, ein Sozialismusbegriff wie ihn Gollwitzer gebraucht hat und wie er sich heute in Diskursen wiederfindet[23], bietet Potential, alternative Wege aufzuzeigen und in die Praxis umzumünzen – gerade in Anbetracht der Polykrise, die ihre Ursache in unserem gegenwärtigen neoliberalen Wirtschaftsmodell hat. Darin behält Gollwitzer eine hohe bleibende Relevanz, die Orientierung für kirchliches Handeln im Zeitalter der „Tipping Points" geben kann. Bleibt nur zu hoffen, dass sein verschüttetes Erbe wieder neu in Erscheinung treten kann.

1 EuroMemo 2024. Wie soll die Europäische Union mit der Polykrise umgehen?, in: Sozialismus.de (Supplement zu 04/2024), 2.
2 Vgl. Müller, Michael, Klimakriege – Kriege der Zukunft, in: Baier, Walter; Brandt, Peter; Henken, Lühr, Hiksch, Uwe; Majd-Amin, Barbara; Müller, Michael, Wahl, Peter u. a. (Hg.), Krieg bis zur Erschöpfung? Gegen Aufrüstung und Militarisierung, 73–78.
3 Vgl. Yvonne Lehmann, Regina Holle-Sudiyono, Katharina Wabnitz, Eva-Maria Schwienhorst-Stich: Pflegebildung für planetare Gesundheit, in: Pflege. Die wissenschaftliche Zeitschrift für Pflege (9/2023; 76), 36–39, 36.
4 Vgl. Tobias Foß, „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – jage ihr nach!“ Für ein radikales Christentum im Zeitalter der Tipping Points, Berlin 2024.
5 Dörre, Klaus, Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution, Berlin 2021, 52.
6 Buxton, Nick, Das bewaffnete Rettungsboot. Aufrüstung als Antwort auf die Klimakrise, in: Luxemburg (02/2022), 49–53, 49.
7 Helmut Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie. München 1978, 150.
8 Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 2. Ausgewählte Werke Bd. 7, München 1988, 45.
9 Eine detaillierte Analyse zu Gollwitzer als Sozialisten: Tobias Foß, Helmut Gollwitzer – der Sozialist, in: … das Gerechtigkeit und Frieden sich küssen. Helmut Gollwitzer (1908–1993), Norderstedt 2024, 77–90.
10 „Die Realisierung der Umkehr auf der gesellschaftlichen Ebene heißt also – noch ist kein anderes Wort dafür in Sicht – Sozialismus.“ (Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 1, Ausgewählte Werke Bd. 6, München 1988, 68).
11 Vgl. hierzu: Bruno Kern, Industrielle Abrüstung jetzt! Abschied von der Technik-Illusion, Marburg 2024, 92–114; Kohei Saito, Systemsturz. Der Sieg der Natur über den Kapitalismus, München 22023, 48–58.
12 Vgl. Brie, Michael, Gegen den Sturm. Das weite Feld von Fundamentalopposition und Widersprüchen, in: Lucht, Kim; Deppe, Frank; Dörre, Klaus (Hg.), Sozialismus im 21. Jahrhundert? Sozialismusdebatten 1, Hamburg 2023, 83–95, 93.
13 Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 2, a. a. O., 39.
14 Ton Veerkamp, Die Welt anders. Politische Geschichte der großen Erzählung. Hamburg 2012, 49.
15 Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 2, a. a. O., 36. Sozialismus meint eine „Gesellschaft mit ständigem Abbau der sich ständig herausbildenden materiellen Privilegien und mit ständigem Ausbau materialer Demokratie.“ (Helmut Gollwitzer, Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte Bd. 1, Ausgewählte Werke Bd. 7, München 1988, 367).
16 Raul Zelik, Wir Untoten des Kapitals. Über politische Monster und einen grünen Sozialismus. Berlin 2020, 231.
17 Klaus Dörre, Die Utopie des Sozialismus, a. a. O., 48.
18 Mehr zu notwendigen Maßnahmen für Demokratisierungsprozesse: Tobias Foß, „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – jage ihr nach!“, a. a. O., Kap. 4.2 sowie Kap. 5.2 und 5.3.
19 Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 2, a. a. O., 39.
20 Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die kommende Welt Gottes. „Eia, wärn wir da“, Tübingen 2023, 115.
21 Karl Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders., Rechtfertigung und Recht/Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1970 [1946], 49–82, 60.
22 Helmut Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 1, a. a. O., 119.
23 Zu den gegenwärtigen Diskursen vgl. etwa Lucht, Kim; Deppe, Frank; Dörre, Klaus (Hg.), Sozialismus im 21. Jahrhundert? Sozialismusdebatten 1, Hamburg 2023. Auch im Hamburger Grundsatzprogramm der SPD findet sich z. B. die Verbindung von Sozialismus und Demokratisierung: „Der demokratische Sozialismus bleibt für uns die Vision einer freien, gerechten und solidarischen Gesellschaft, deren Verwirklichung für uns eine dauernde Aufgabe ist. Das Prinzip unseres Handelns ist die soziale Demokratie.“ (SPD-Parteivorstand (Hg.), Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der SPD, 2007, 16f., unter: https://www.spd.de/fileadmin/Dokumente/Beschluesse/Grundsatzprogramme/hamburger_programm.pdf.)

Ein nach wie vor brisantes Thema

„Die kapitalistische Revolution“

Von Michael Weinrich

Auch theologisch kann gewiss darüber diskutiert werden, auf welche Weise heute eine Diskussion über den Sozialismus ergiebig sein kann. Wer allerdings, wie Günter Thomas, bereits in der Thematisierung des Sozialismus meint, eine „offensichtliche Lernverweigerung“ anprangern zu müssen, gibt damit vor allem seine eigene ideologische Fixierung zu erkennen.[1] Tatsächlich aber bleibt eine kritische Wahrnehmung des die wirtschaftliche Szene selten so unangefochten wie heute beherrschenden Kapitalismus vorrangig. Schon Helmut Gollwitzer, der wohl zu Recht als einer der konsequentesten Vertreter einer spezifischen Affinität des christlichen Bekenntnisses zu einer engagierten sozialistisch ausgerichteten ethischen Verantwortlichkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts angesehen werden kann, verkämpfte sich nicht für eine ausgefeilte Theorie des Sozialismus, auch wenn er im Übrigen keineswegs konkrete konzeptionelle Perspektivierungen scheute.[2] Wenn er die Kirchen im Horizont einer reformistischen Revolution, d.h. in einem zielstrebigen Reformismus, der sich nicht nur mit den je aktuell zu lösenden Problem beschäftigt, sondern konsequent auf ein dem Wohl der Menschen dienliches gerechtes Wirtschaftssystem ausgerichtet bleibt[3], mit „Forderungen der Freiheit“[4] bzw. „Forderungen der Umkehr“[5] konfrontiert sah, ging es ihm grundsätzlich nicht um ein von ihnen aufzugreifendes und konsequent zu verfolgendes gesinnungsethisches Programm zur Durchsetzung eines gesellschaftlichen Umbaus. Die sozialistische Option zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit und der Bekämpfung von ausbeuterischen Abhängigkeitsverhältnissen galt ihm vielmehr – mit Barth gesprochen – als „Richtung und Linie“[6] für ein verantwortungsethisch wahrzunehmendes gesellschaftliches und eben auch politisches Engagement der Kirche. Politische Entscheidungen sind immer in einer konkreten Situation zu verantworten. Wenn sie dabei einer auf menschlichere Verhältnisse ausgerichteten Perspektive ver-

pflichtet sind, wird diese im überkommenen politischen Spektrum wohl am ehesten im Horizont des Sozialismus eine konzeptionelle Entsprechung finden.

Tatsächlich aber ist die Diskussion über den Sozialismus nicht so bedeutungsvoll. Wichtiger und aus verschiedenen Gründen unumgänglich ist die Diskussion über den Kapitalismus. Er ist keine Utopie, sondern eine Realität, die einen prägenden Zugriff auf beinahe alle Bereiche unseres Lebens hat, auch wenn uns die damit verbundenen Implikationen keineswegs immer bewusst sind. Der von Warren Buffet für das 21. Jahrhundert angesagte Krieg der Reichen gegen die Armen findet nach wie vor unvermindert statt, auch wenn er sich nicht ohne Erfolg darum bemüht, die Inhumanität seiner Aggression soweit wie möglich zu verbergen. Der Kapitalismus prägt auch die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Kirche ihre besondere Botschaft artikuliert und adressiert. Die Kirche kommt nicht darum herum, sich zu den Triebkräften und Konsequenzen des Kapitalismus als der die konkreten Lebensumstände nachhaltig prägenden Wirtschaftsform zu positionieren, wenn sie nicht die Augen vor den Mächten verschließen will, von denen etwa die von ihr zu verkündigende Hoffnung auf das Reich Gottes wohl unmittelbar berührt wird. „Wer nach geistiger Erneuerung verlangt, wer mit den psychischen Verheerungen des modernen Lebens sich müht, wer wegen der ‚Grenzen des Wachstums‘ nach neuer Werteskala ruft und dabei nicht von der kapitalistischen Produktionsweise spricht, der geht um den heißen Brei herum und schreibt Makulatur.“[7] Für Gollwitzer ging es darum, nüchtern und kritisch die Wirklichkeit zu analysieren und die Reichweite ihrer Dynamiken zu verstehen. Das somit voranstehende Aufklärungsinteresse galt der notwendigen kritischen Bewusstseinsbildung, auf die es auch für eine wirksame Verteidigung der Demokratie, wie sie heute zur Debatte steht, entscheidend ankommen wird.

Die folgenden Überlegungen dieses kleinen Beitrags beschränken sich weitgehend auf eine Wiederbegegnung mit Gollwitzers Schrift „Die kapitalistische Revolution“, deren Erscheinen vor genau 50 Jahren zum Anlass genommen werden soll, sich erneut mit ihr zu beschäftigen. Als gerade examinierter Theologe, der auch mit einigen Wahrnehmungen der 1968-er Studentenbewegung sympathisiert hat, habe ich 1974 den Text gleich nach seinem Erscheinen interessiert und mit Gewinn gelesen. Nach einem halben Jahrhundert tönt er für mich deutlich sperriger und ideologisch eingenommener als zum Zeitpunkt seines Erscheinens. Sein prägender klassenkämpferischer Generalbass klingt heute eher befremdlich, auch wenn er nicht agitatorisch daherkommt. Mit diesem Urteil laufe ich allerdings Gefahr, nun auch meinerseits von der zentralen These dieses Essays kritisch getroffen zu werden, weil auch mir (bürgerliche) Befangenheit gegenüber der Aktualität der zu realisierenden Gegebenheit des Klassenkampfes vorgehalten werden könnte. Aber mich interessieren im Folgenden weniger die hermeneutischen Vorentscheidungen, mit denen Gollwitzer seine Wahrnehmungen vollzieht, als vielmehr die analytischen Hinweise und die mit ihnen verknüpften ethischen Implikationen, von denen ich meine, dass sie auch heute noch zu bedenken und im Diskurs weiter zu entfalten sind. Ich hebe drei Aspekte hervor.

1. Die permanente Revolution

Gollwitzer würde wohl zustimmen, dass es heute nicht eine Revolution ist, deren Umwälzungen vom verbreiteten gegenwärtigen Krisenbewusstsein befürchtet wird. Es sind ganz andere Ängste, die uns heute zunehmend bedrängen, die aber sämtlich fundamental mit den Herausforderungen verbunden sind, die ihn seinerzeit beschäftigt haben. Auch 1974 stand aus verschiedenen Gründen kein tatsächlicher Umsturz im Raume, aber die Revolution, auf die Gollwitzer damals in einer sich selbst ermutigenden revolutionären Aufbruchsstimmung vor allem die Aufmerksamkeit sowohl des verantwortungsbewussten Bürgertums als auch den mehrheitlich ihm zuzurechnenden Kirchenmitgliedern lenken wollte, bestand weniger im Bevorstehen einer radikalen Umwälzung aller gesellschaftlichen Verhältnisse als vielmehr in der entschlossenen Benennung und Dekuvrierung einer sich bereits seit geraumer Zeit durchaus opferhungrig vollziehenden Revolution, die im Begriffe sei, das Überleben der Menschheit zu gefährden, wenn ihr nicht rechtzeitig und eben auch grundlegend Einhalt geboten werde. Es ist die Revolution, die genuin mit der Wirtschaftsform des Kapitalismus und dem von ihm zum Prinzip erhobenen unablässigen Wachstum einhergeht. Weil dieser permanenten Revolution trotz der von ihr unablässig angerichteten Verheerungen nicht die erforderliche kritische Beachtung zukommt, wirtschaftet sich die Menschheit weithin besinnungslos in ihren eigenen Untergang hinein. Die Duldung und verbreitet sogar ausdrückliche Begünstigung dieser alle gesellschaftlichen Prozesse durchdringenden Wirtschaftsform fordert in der zu ihrem Wesen gehörenden Expansionsdynamik die permanente Umwälzung aller Lebensumstände ein, indem sie die Menschen vor allem darauf hin konditioniert, ihren unablässig sich erneuernden Konsum- und Bedürfnisanreizen zu folgen, um auf der je angesagte Höhe der Zeit zu sein. Sie orientiert sich nicht an den unterschiedlichen regionalen Lebensbedürfnissen der ihre Produkte abnehmenden Menschen, sondern erfindet von sich aus unablässig eben auch ganz unsinnige Bedürfnisse, die sie diese mit ihrer professionellen Werbemaschinerie möglichst global implementiert, und nimmt es unbeeindruckt in Kauf, wenn sie mit der Unersättlichkeit ihres Gewinnstrebens teilweise auf infame Weise immer Menschen in die Armutsfalle treibt.

Nach wie vor wirkt die vom Kapitalismus andauernd propagierte Suggestion, als bringe er vor allem Nutznießer hervor und stehe für die Verheißungen der individuellen Freiheit. Tatsächlich erweist sich die kapitalistische Wirtschaft als maßgeblicher Taktgeber der unablässigen Modernisierungsprozesse, die sich – um im Bild zu bleiben – in einem sich selbst steigernden Accelerando vollziehen und möglichst die ganze Menschheit darauf ausrichtet, sich zur eigenen Selbstverwirklichung stets auf der Höhe der je aktuellen Entwicklung halten zu müssen. Um diese Gefolgschaft so reibungslos wie möglich erhalten zu können, bemüht sich der Kapitalismus darum, alles aus dem Weg zu räumen, was sich ihm entgegenstellen bzw. als Hindernis im Weg stehen könnte. In diesem Sinne schließt sich Gollwitzer der marxistischen Diagnose an, dass der Kapitalismus „die größte Revolution und revolutionärste Kraft [ist], die die Menschheitsgeschichte bisher gesehen hat.“[8]

Die essenzielle Verwiesenheit des Kapitalismus auf ein unablässiges Wachstum führt dazu, dass sich die Produktion nicht an irgendwelchen Bedarfen orientiert, sondern allein am Gewinn, der wiederum vor allem für weiteres Wachstum investiert wird. Deshalb ist es erforderlich, stets neue Bedarfe zu erfinden und dann dem Markt zu verordnen, um möglichst die Kaufkraft aller abgreifen zu können. „Die Menschen müssen bereit werden, sich der Produktion als Selbstzweck zur Verfügung zu stellen, selbst nur noch in den Kategorien des Tauschwertes zu denken, nach einem humanen Sinn der Produktion, also nach dem Kriterium des Gebrauchswertes nicht mehr zu fragen.“[9] Die Gesellschaft ist allein als Kaufkraft von Bedeutung, und der permanente Konsum ihre entscheidende Bestimmung – ein Konzept, das nur noch wenig von seiner vollkommenen Verwirklichung entfernt ist. Zugleich findet unter problematischer Berufung auf die Freiheit ein gnadenloser Verdrängungswettbewerb statt, der rücksichtslos vor allem auf die Steigerung der Marktanteile ausgerichtet ist.

Das revolutionäre Potenzial des Kapitalismus zeigt sich insbesondere im Niederreißen möglichst aller Schranken, die ihn zu zügeln versuchen, wie nationale Grenzen, kulturelle Bräuche und Werte und eben auch religiöse und moralische Bindungen, die seinem Materialismus entgegenstehen könnten. Er steht für eine kompromisslose Säkularisation, die allein der messbaren Effektivität ihre Aufmerksamkeit widmet.[10] Deshalb kann seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert weithin nur noch die objektivierende Wissenschaft Geltung beanspruchen. „Was sich ihr nicht fügte, wurde ins Reich der Phantasie, der luxurierenden Geistesvergnügungen abgedrängt. Wie die Ökonomie, so durfte auch die Wissenschaft keinen anderen Gott über sich haben als nur ihre eigene Rationalität. Nur so war sie tauglich zur Zubereitung der Natur für die Ausbeutung durch die Ökonomie.“[11] Und in reichlich bevölkerten Nischen blühen daneben skurrile Kompensationen: Was in den 1990er Jahren die pflegebedürftigen Tamagotchis – virtuelle Haustiere oder Aliens in kleinen Taschencomputern – waren, sind heute auf den allpräsenten Smartphones in unvergleichlicher Vielfalt, verbunden mit aggressivem Kommerz, mehr oder weniger passgenau zugeschnittene Angebote von Scheinrealitäten abrufbar, die auf aktive Zustimmung hin angelegt sind und ihren „Followern“ ein synthetisches Gemeinschaftsgefühl vermitteln sollen. Den verbliebenen Restbeständen der Sehnsucht nach emotionaler Erfüllung wird eine bescheidene Verwirklichungsform suggeriert, die mit ihrer permanenten Präsenz und algorithmusgesteuertem vermeintlich persönlichen Zuschnitt offensichtlich dazu in der Lage ist, der tatsächlichen Leere eine zumindest zwischenzeitliche Verwirklichung anzubieten.

Der nicht zu leugnende zwischenzeitliche Wohlstandsgewinn vor allem für einen großen Teil der Bevölkerung des privilegierten hochindustrialisierten Nordens ist inzwischen ausgeschöpft, so dass nur der Absolutismus des Wachstums zurückbleibt, der angesichts der nicht mehr übersehbaren „Grenzen des Wachstums“ früher oder später unweigerlich auf eine desaströse Ruinierung aller wirtschaftlichen Ressourcen zuläuft und damit den Globus nicht nur einer schwer zu bekämpfenden Depression, sondern auch wohl kaum friedlich beherrschbaren Spannungen aussetzt. Goll-

witzer weist darauf hin, dass sich der Kapitalismus auch problemlos mit autoritären und faschistischen Staatsform arrangiert, so dass die Demokratie eben nur als eine ihn unter bestimmten Bedingungen gewähren lassende Schutzmacht angesehen werden kann.[12]

2. Das Verhängnis des Bürgertums

Gollwitzer registriert in seinen Analysen zwei voneinander zu unterscheidende Gestalten des Bürgertums, die aber darin zusammenkommen, dass von beiden derzeitig keine durchgreifenden Weichenstellungen für ein wirksames Gegensteuern gegen die Selbstgefährdungsdynamiken des globalisierten Kapitalismus zu erwarten sind, nicht zuletzt weil sie auch angesichts der wahrzunehmenden Dramatisierung der allgemeinen Lebensumstände weithin nach wie vor zu den Profiteuren der gegebenen Situation gehören.[13]

Auf der einen Seite steht das konservative Bürgertum, das gegenüber den von der linken Seite ausgehenden Bedrohungen sowohl den Status quo seiner wohlständigen Lebensart als auch die kulturellen Traditionen und religiösen Bindungen verteidigt, ohne dabei wahrzunehmen, dass genau das, was es von den Linken befürchtet, längst faktisch überaus erfolgreich von dem System bewerkstelligt worden ist und weithin konsequent vorangetrieben wird, vor das es sich als dem Garanten seiner Freiheit ebenso wie seiner Privilegien stellt. Es gehört zur Ironie bzw. Tragik der Geschichte des Bürgertums, dass es auch bereits selbst weithin „den großen Enteignungsprozeß durch die Kapitalkonzentration zum Opfer gefallen ist und selbst zu den lohn-, gehalts- und honorarabhängigen Massen gehört.“[14]

Auf der anderen Seite lässt sich zunehmend eine Gestalt eines auf Einfluss ausgerichteten Bürgertums ausmachen, das sich gewillt gibt, den aus den identifizierten „Grenzen des Wachstums“ resultierenden Imperativen zu folgen. Tatsächlich nimmt es sich aber angesichts des eben erwähnten Umstands seiner eigenen Unterhaltsabhängigkeit als empfindlich eingeschränkt wahr und sieht sich unablässig zu strategischen Abwägungen gezwungen, um nicht in die Gefahr zu geraten, sich ganz seiner eignen Handlungsmöglichkeiten zu berauben. Es bewegt sich in einem von den jeweiligen Umständen regulierten und von einer nur sehr begrenzt beweglichen Öffentlichkeit kontrollierten variablen Freiheitskorridor, der die Allgemeinverträglichkeit der vertretenen Positionen von gesellschaftsgefährdenden Radikalisierungen abgrenzt und damit die Reichweite der zulässigen Konsensfähigkeit definiert. Auch wenn Gollwitzer in den 1970-er Jahren Gründe dafür namhaft machen konnte, dass sich eine möglicherweise nach links öffnende Entwicklung abzeichnete, wird man heute wohl von einer Episode sprechen müssen, die längst wieder einer Situation gewichen ist, in der die Empfindlichkeiten nach links tatsächlich entschieden offensiver sind als auf der rechten Seite, was dazu geführt hat, dass auch sich als links verstehende Politiker längst weithin mit den fluiden gewerkschaftlichen Positionierungen arrangiert haben. Zugleich bleibt festzustellen, dass diese überkommenen Kategorisierungen weithin einen Großteil ihrer Aussagekraft eingebüßt haben, was die faktische Unübersichtlichkeit der Situation zusätzlich befördert.

Nach Gollwitzer wäre es die Aufgabe dieses kritikfähigen Bürgertums, die lohnabhängige Arbeiterschaft für das Engagement für eine humanverträgliche Wirtschaft zurückzugewinnen. Es werde entscheidend darauf ankommen, das kämpferische Engagement der lohnabhängigen Massen zu mobilisieren. Ihre Militanz bleibe solange selbst „kapitalistisch“, solange „sie nur auf Steigerung der eignen Löhne hinauswill.“[15] In dieser Zuspitzung folgt Gollwitzer ungebrochen der Orthodoxie des Klassenkampfes, auch wenn die praktischen Konkretionen, die in dieser Schrift allerdings nicht im Zentrum der Überlegungen stehen, in die Richtung eines konsequenten kritischen Reformismus weisen. Vor allem die Erpressungsmacht, die vom Internationalismus des Kapitalismus ausgeht, reduziere heute die Erfolgsaussichten aller Partikularbemühungen. Wirksame Veränderungen können nur da in Aussicht stehen, wo das irreversible Faktum der Globalisierung stets mit im Blick bleibt, was die Herausforderung erheblich verschärft. Tatsächlich aber wird gegenüber dieser klassischen These wohl grundsätzliche Skepsis angebracht sein, weil sie nicht dazu in der Lage ist, den vielfach verflochtenen Gemengelagen gerecht zu werden, mit denen wir es heute zu tun haben. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass auch das nach wie vor bestehende hemmungslose und faktisch zerstörerische Streben des Kapitals nach unablässiger Steigerung der Marktbeherrschung inzwischen eingefangen sei.

3. Die Ambivalenz der Freiheit

Ein zentrales Motiv sowohl für das Selbstverständnis des Kapitalismus als auch für den gegen ihn zu mobilisierenden Widerstand ist die Berufung auf die Freiheit, wobei diese mit sehr unterschiedlichen Bestimmungen verbunden ist. Die vom Wirtschaftsliberalismus propagierte Freiheit ist die Freiheit der Selbstverwirklichung, die sich faktisch als Wettbewerbsfreiheit gestaltet. Dagegen zielt die Freiheitsvision seiner Kritiker auf die Vitalisierung der Gemeinschaft auf der Basis eines erfahrbaren gerechten Interessenausgleichs. Sie wird als die soziale Dynamik von praktizierter und erfüllter Gemeinschaftlichkeit verstanden, während die den Kapitalismus bewegende Freiheit die Konkurrenz befeuert, die unverhohlen auch die Ausschaltung der Konkurrenten auf ihrer Agenda hat.[16] Es ist die kapitalistische Privatisierung der Freiheit, die sie von der Partizipation abschneidet, durch welche sie erst ihre heilsame Resonanz entfalten kann. Wenn es um die Freiheit geht, gilt es stets genauer hinzusehen, wenn man nicht Gefahr laufen will, nicht nur einem instrumentalisierten Ideologem das Wort zu reden.

Zumindest für die Kirche wird nur ein Verständnis der Freiheit in Frage kommen können, das nicht von der Selbstverwirklichung des Individuums, sondern von den zu gestaltenden Beziehungen zu Gott und zu den Mitmenschen aus konzipiert ist. In diesem Zusammenhang lenkt Gollwitzer die Aufmerksamkeit auf das vom Kommen des Reiches Gottes orientierte Leben der christlichen Gemeinde, das seine von Gott eröffnete Freiheit in „Wir-Beziehungen“[17] realisiert, in denen sich die Freiheit des Ichs gleichsam beheimaten kann und zugleich eine besondere Bestimmung bekommt.[18] Es gilt, dem Vorwurf von Marx entgegenzutreten, dass das Christentum ei-

nen „Kultus des abstrakten Menschen“ betreibe, ohne seine Eingebundenheit in die jeweilige soziale Lage wahrzunehmen.[19] Das hieße, das Christentum müsste sich von der lang gepflegten Tradition verabschieden, in dem es sich auf das Individuum und den Frieden seines Gewissens konzentriert hat.[20] Es müsste sich von der in seiner Botschaft und seiner Hoffnung im Zentrum stehenden Vergemeinschaftung her verstehen und damit gleichsam als ein „revolutionäre[r] Gegenprozeß gegen die kapitalistische Revolution“[21] auftreten.

Wenn Gollwitzer hier auch die Gemeinde als „ein Subjekt permanenter Revolution“[22] bezeichnet, bedeutet dies kein Gegensatz zu dem grundsätzlich von ihm favorisierten konsequenten Reformismus, der sich von dem systemerhaltenden Reformismus darin unterscheidet, dass er sein Ziel der Überwindung des kapitalistischen Systems nicht aus den Augen verliert. Zwar bleibt es dabei, dass es Gott selbst sein wird, der sein Reich verwirklichen wird, aber die Kirche wird dem in Christus bereits nahegekommenen, ja bereits begonnenen Reich Gottes auch selbst in der Bezeugung seines Kommens entgegengehen und sich ebenso „illusionslos“ wie „hoffnungsvoll“[23] als „Salz, Licht und Sauerteig“ der bezeugten Lebensrichtung gegen die Todesrichtung der kapitalistischen Revolution bewähren.[24] Weder die Reklamation der Sünde noch die politische Suspension durch eine falsch verstandene Zwei-Reiche-Lehre können zur Legitimation der faktischen Trägheit der Kirche herangezogen werden, vielmehr ist diese im Sinne von Karl Barth selbst ein charakteristisches Merkmal der Sünde des Menschen.[25] Man wird wohl „immer wieder fassungslos darüber erschrecken müssen, daß es die von der christlichen Predigt bestimmte Kultur christlich getaufter Völker war, die durch Kolonialismus, Kapitalismus und Imperialismus, durch immer neue strukturelle Inhumanitäten die Menschheit in ihre heutige Katastrophe gebracht hat. Nur eine bis auf den Grund gehende christliche Selbstkritik, die nicht wiederum in neuen reformistischen Illusionen steckenbleibt und sich beruhigt, kann zu der ‚metanoia‘ führen, die das Evangelium meint.“[26] Das bleibt der Pulsschlag, mit dem Gollwitzer seine mutmaßlich vor allem christlichen Leserinnen und Leser mit der „kapitalistischen Revolution“ konfrontiert, auch wenn er dabei immer wieder zu erkennen gibt, dass sich die Geschichte natürlich niemals auf einen einzigen Reim bringen lässt.

1 Vgl. G. Thomas, Das Ende der intellektuellen Gemütlichkeit, in: G. Pfleiderer u. a. (Hg.), Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstöße 10), Göttingen 2023, 228–257, 252.

2 Zur den biographischen Veränderungen seiner ethischen Pointierungen vgl. T. Jung, Evangelische Freiheit und Weltverantwortung. Eine Rekonstruktion des Zusammenhangs von Glauben und Politik bei Helmut Gollwitzer, Berlin 2022 u. Chr. Keller, Zur Einführung, in: H. Gollwitzer, Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus Bd. 1, hg. v. Chr. Keller (Ausgewählte Werke Bd. 6), München 1988, 7–34.

3 Vgl. dazu H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, München 1974, 68f (auch in: Ders., … daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik Bd. 1, hg. v. A. Pangritz [Ausgewählte Werke Bd. 4], München 1988, 125–209, 170).

4 Forderungen der Freiheit. Aufsätze und Reden zur politischen Ethik, München 1964.

5 Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft, München 1976.

6 Gollwitzer hat diese Formulierung Barths immer wieder aufgegriffen; vgl. u.a. Die kapitalistische Revolution, München 1974, 107, 118 (Ausgew. Werke 4, 198, 207); Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie, München 1978, 205. Vgl. K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (ThSt 20), Zürich 1946, 17, 22f.
7 H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, 10 (Ausgew. Werke 4, 127).
8 Ebd., 42 (Ausgew. Werke 4, 151).
9 Ebd., 41 (Ausgew. Werke 4, 149).
10 Vgl. ebd., 42 (Ausgew. Werke 4, 151),
11 Ebd., 44f (Ausgew. Werke 4, 152f).
12 Vgl. ebd., 57 (Ausgew. Werke 4, 162).
13 Zum zweifachen Verständnis des Bürgertums vgl. auch Gollwitzer, Citoyen oder Bourgeois, in: Ders., … daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen (s. Anm. 3), 210–225.
14 H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, 47 (Ausgew. Werke 4, 155).
15 Vgl. ebd., 61 (Ausgew. Werke 4, 165).
16 Vgl. dazu ausführlicher M. Weinrich, (Ver)Bindungen der Freiheit. Perspektivenwechsel, in: Th. Söding/B. Oberdorfer (Hg.), Kontroverse Freiheit (QD 284)., Freiburg 2017, 338–352.
17 Die kapitalistische Revolution, 103 (Ausgew. Werke 4, 195).
18 Vgl. auch Gollwitzer, Kirchliche Verkündigung in den Schranken der Klassengesellschaft, in: Ders., Umkehr und Revolution. Aufsätze zu christlichem Glauben und Marxismus. Bd. 2, hg. v. Chr. Keller (Ausgew. Werke 7); München 1988, 92–113, 107–109.
19 Vgl. Die kapitalistische Revolution, 87 (Ausgew. Werke 4, 183f).
20 Vgl. ebd., 85 (Ausgew. Werke 4, 182)
21 Ebd., 119 (Ausgew. Werke 4, 208).
22 Ebd., 120 (Ausgew. Werke 4, 208).
23 Vgl. ebd., 121 (Ausgew. Werke 4, 209).
24 Vgl. ebd., 104, 106 (Ausgew. Werke 4, 196, 197f).
25 Vgl. K. Barth, Des Menschen Trägheit und Elend, KD IV/2, Zürich 21964, § 65.
26 H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, 117 (Ausgew. Werke 4, 205f)

Demokratisierung als Abbau der Privilegienherrschaft in Kirche und Gesellschaft[1]

Von Teckin Jung

In diesem Vortrag geht es darum, überblicksweise Helmut Gollwitzers (1908–1993) Überlegungen zum Thema Demokratie besonders im Zusammenhang mit dem Begriff der Freiheit vorzustellen und damit an seinen Beitrag zur Demokratisierung der Kirche und Gesellschaft zu erinnern. Der Begriff der Freiheit, der wesentlich in den Traditionen der lutherischen Reformation und der Barmer Erklärung (1934) wurzelt, steht zeitlebens im Zentrum seines politisch-ethischen Denkens als auch seines Demokratieverständnisses. Bei ihm schließt die Freiheit sowohl die negative als auch die positive Dimension ein. In ihrer negativen Dimension impliziert die Freiheit vor allem eine Befreiung des Menschen aus gottlosen Bindungen (Barmen II) und äußerem menschenverachtendem Zwang. Besonders wichtig geworden ist diese negative Dimension für Gollwitzer, während er selbst zunächst als junger Pfarrer der BK in der NS-Zeit, danach als Kriegsgefangener in seiner viereinhalbjährigen sowjetischen Gefangenschaft den teuflischen Charakter totalitärer Herrschaft hautnah erlebt hat. Für den einst während

seiner Studienzeit vom Kommunismus faszinierten Kriegsgefangenen war es definitiv eine unbequeme, ungewollte Begegnung mit einer Gesellschaft, wo die Sozialisierung der Produktionsmittel – anders als der Prognose der marxistischen Lehre – keinen Abbau der staatlichen Macht herbeigeführt, stattdessen die Gefahr unbegrenzter und unkontrollierter Machkonzentration enorm erhöht hat. Aus diesen Erfahrungen erkannte er die Notwendigkeit einer demokratischen Machtstruktur bzw. Gewaltenteilung und konnte von früh an das Konzept der demokratischen Rechtsstaatlichkeit öffentlich befürworten, wobei jeder Bürgerin und jedem Bürger Recht und Freiheit als Grundbedingung eines menschenwür- digen Lebens grundrechtlich gewährleistet werden. Die demokratische Zuerkennung gleichen Rechtes und gleicher Würde ist nach Gollwitzer „eine Befreiung des Menschen zu aufrechtem Selbstbewußtsein, ist Schutz vor Verachtung und Benachteiligung und verwehrt es, die Gleichheit vor Gott zu einer unverbindlichen Phrase werden zu lassen“[2], und insofern lässt sie eine irdisch-politische Konsequenz bzw. Entsprechung des in der Rechtfertigungswirklichkeit begründeten Rechts auf Gleichberechtigung der Kinder Gottes für alle Menschen in Sicht gelangen. All dies erklärt auch, warum er von früh an ein sehr kritisches Bewusstsein gegenüber jeder Form von Machtkonzentration und Machtmissbrauch, eine sehr, wenn nicht, fast einseitig kritisch getönte Haltung zur Staatsherrschaft besitzt.

Immer wichtiger ist bei ihm allerdings die in der zweiten Barmer These formulierte, positive Dimension der Freiheit geworden, also die Entfaltung der eigenen Freiheit „zu

freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen“ (Barmen II). Als Resultat seiner Gefangenschaft in Sowjetrussland gelangte er zur Auffassung, dass die Massen Freiheit haben müssen, um somit „durch eigenen Druck und durch den Druck der öffentlichen Meinung die nun größere Bereitschaft der besitzenden Schicht zu sozialem Handeln noch zu beeinflussen“.[3] Damit meint er hier unzweideutig die Freiheit zum Denken, Reden und Handeln, nämlich die positive Freiheit, die sogar in Form der Opposition gegen staatliche Entscheidungen erfolgen kann. Für ihn ist sie die grundlegende Basis für das „Subjektsein des Einzelnen“, ferner sie ist diejenige Sache, mit der die Demokratie steht und fällt. Aufgrund dieser Freiheitbestimmung unterstrich er schon seit den 1950er Jahren nachdrücklich die Notwendigkeit aktiver und verantwortlicher Partizipation der Bürgerinnen und Bürger an politischen Meinungsbildungen sowie Entscheidungsprozessen für die Verbesserung des Gemeinwohls. Denn die Demokratie ihrerseits, so sagt Gollwitzer, „ruft den Einzelnen ausdrücklich dazu auf, sich seine eigenen Gedanken zu machen und diese dann nicht etwa bei sich zu behalten, sondern auch zur Geltung zu bringen, sie ruft in den öffentlichen Angelegenheiten zu offener, kritischer, selbständiger Stellungnahme des Einzelnen; weil sie nicht Kinder gängeln, sondern Männern Handlungsraum sichern will, fürchtet sie, was frühere Obrigkeit wünschte: das Schweigen, die Fügsamkeit, die Beschränkung von Urteil und Interesse auf den privaten Kreis“.[4] Seine besondere Hervorhebung dieses partizipatorischen Aspekts der Demokratie basiert allerdings nicht auf einem naiven Optimismus, was wohl der reformatorischen Anthropologie bzw. Sündenlehre entgegensteht, sondern auf dem Wesen der Demokratie selbst, was nach ständiger Kontrolle und Erneuerung verlangt. Daher versteht Gollwitzer die Demokratie nicht bloß als einen statischen Zustand, sondern vor allem als eine dynamische Bewegung, also als einen anhaltenden Prozess der Demokratisierung, für die kritische Überwachung und aktive Partizipation seitens der mündigen Bürgerinnen und Bürger sowie der außerparlamentarischen Zivilgesellschaft zwingend erforderlich sind. Folgende Ausführungen aus seinem Vortrag auf Hoher Meissner von 1963 fassen den Kern seines Demokratieverständnisses gut zusammen: „Das Bekenntnis zur Demokratie ist die bequemste Sache der Welt; die Demokratie selber aber ist die schwierigste, unbequemste und riskanteste Staatsform, die sich denken läßt. Warum wollen wir sie trotz aller ihrer Nachteile? Weil sie die Staatsform für erwachsene Menschen ist! Wer sie will, darf also den Staat nicht als Kindergarten und nicht als Kaserne wollen. Er darf den Untertan und die Uniformierung der Köpfe nicht wollen. Er muß den Menschen wollen, der sein Leben nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrhaftigkeit führen will. Er muß die Freiheit des aufrechten Bürgers, d. h. aber: die Freiheit des Andersdenkenden, die Freiheit des Außenseiters, die Freiheit des Ketzers wollen, und zwar nicht nur dessen innere, sondern dessen äußere, reale Äußerungs- und Aktionsfreiheit. Wer diese Freiheit und diesen Menschen will, der muß in der Demokratie für die Demokratie kämpfen, jeden Tag“.[5]

Nun an diesem Punkt lässt sich gut feststellen, dass Gollwitzer die positive Bedeutung sowie darauffolgend seine Befürwortung der Demokratie primär aus Perspektive eines christlichen Bürgers zu argumentieren versucht hat. D.h. aber zugleich: Institutio-

nelle Faktoren der Demokratie spielen in seinem Demokratieverständnis relativ keine wesentliche Rolle. Bei der Demokratie geht es ihm um mehr als Parlament, Parteien und Wahlen, es geht ihm primär um den Wandel vom hörigen Untertanen zum mitverantwortlichen mündigen Bürger (Citoyen). Hieran kann man wohl nicht geringen Einfluss seines Schweizer Lehrers (K. Barth) auf sein politisches Denken spüren. Allerdings muss man darüber hinaus es in den Blick nehmen, seine Akzentuierung auf den partizipatorischen Aspekt der Demokratie im Kontext der 1950er Jahre weist zugleich auf seine Resistenz gegen das noch immer weitgehend herrschende Obrigkeitsdenken des lutherischen Protestantismus. Denn er schätzte die Gefahr einer Wiederbelebung scheinbar vergangenen Subordinationsdenkens in der neuen demokratischen Republik und im Nachkriegsprotestantismus als nicht gering ein. In einem Votum auf der EKD-Synode in Espelkamp am 10. März 1955 reagierte Gollwitzer sehr kritisch, wenn nicht gar wütend, auf Vorwürfe konservativer Lutheraner, dass er und seine Kollegen des ehemaligen BK-Bruderrats durch ihre öffentlichen Reden und Aktivitäten gegen die Wiederaufrüstungspolitik Adenauers die lutherische Ethik des Politischen angegriffen hätten, indem sie „die Autorität der Obrigkeit" verletzt und damit „das Volk gegen die Obrigkeit" aufgewiegelt hätten: „Ich sehe hier eine sehr ernste Verantwortung der evangelischen Kirche in einem parlamentarischen, demokratischen Staat. Bedenken Sie bitte, daß Ihre Obrigkeitslehre nicht schließlich eine Gestalt bekommt, in der die Rechte und Pflichten des Staatsbürgers zur freien Meinungsäußerung, mit denen der demokratische Staat steht und fällt, zu Gunsten eines traditionellen Subordinationismus, zu dem die lutherische Ethik bekanntlich neigt, beschnitten werden, also auch das Recht, Petitionen zu machen, Unterschriften für Petitionen an den Bundestag zu sammeln, Versammlungswellen zu veranstalten usw. Das ist ein politisches Recht; nirgends bringt das Grundgesetz die politische Betätigung des Staatsbürgers in die engen Kanäle der Parteien, die ohnehin das Problematischste an der parlamentarischen Demokratie sind. Hier ist eine Warnung an die Theologen am Platze, nicht einen Subordinationismus zu restituieren, der einer autoritären Entwicklung Vorschub leistet".[6] Abgesehen von der Frage, wie man aus heutiger Sicht zurückblickend seine gesamtdeutsche politische Position bzw. Teilnahme an außerparlamentarischer Opposition gegen Adenauers Rüstungspolitik beurteilen würde und sollte, ist doch eines sicher. Er war in besonderer Weise darum bemüht, das protestantische Obrigkeitsdenken aus der Zeit des deutschen Kaisertums zu überwinden, was nicht nur in der Weimarer Republik, sondern auch noch in der jungen Bonner Republik die Etablierung und die Entwicklung der Demokratie abermals stark gehemmt hatte. Damit er hat einen wichtigen Beitrag zur Demokratisierung der Kirche und der Gesellschaft geleistet.

Die Hervorhebung der positiven Dimension der Freiheit und des partizipatorischen Aspekts der Demokratie bleibt bei ihm aber nicht ohne eine bestimmte Orientierung, die Barth mit den Begriffen von „Richtung und Linie" bezeichnet hat. Entscheidend dafür ist das sich aus dem Evangelium ergebende Kriterium der Nächstenliebe, des Miteinanders, der Solidarität. Dies ist nach ihm diejenige Grundeinstellung, die Christinnen und Christen hinsichtlich ihrer Mitverantwortung für die politische Welt gemeinsam vom Wort Gottes, von dem ganzen Leben Jesu Christi zu hören haben, wel-

che für ihre politischen Entscheidungen und Handeln als ethische Orientierung gelten muss. Für ihn bedeutet die ethische Implikation der Botschaft der universalen und unbedingten Menschenliebe Gottes im Evangelium Jesu Christi vor allem die brüderlich-/schwesterliche Solidarität, die besondere Solidarität mit den Schwächeren, Benachteiligten und Marginalisierten.[7] Ihm war dies Kriterium nie ein abstraktes idealistisches Konzept, sondern etwas, was sich immer neu auf die gegenwärtige Situation beziehen und jeweils beteiligten Akteuren eine verbindliche Handlungsorientierung geben soll. In der NS-Zeit entfaltete sich dies in einer Form seines solidarischen Beistandes für die verfolgten Juden. Im Hinblick auf die Wiederbewaffnungsfrage wurde dies für ihn ein wesentlicher Grund für seine gesamtdeutsche Argumentation, wobei es primär darum ging, die Gemeinschaft mit den Deutschen im Osten bewusst zu machen. In der Frage der Atombewaffnung ging es ihm vor allem um die Zukunft der Menschheit und ihr Überleben. Sein Bewusstsein der einen Menschheit verstärkte sich später in den 1960er Jahren besonders im Zusammenhang mit dem Erkennen der sozialen Probleme in der Dritten Welt (wie Armut, struktureller Ausbeutung, Militärdiktaturen und rassistischer Diskriminierung).

Gollwitzers Begegnung mit Kirchenvertretern der Dritten Welt und Sympathie für die Berliner Studentenbewegung nötigen ihn zur Kenntnisnahme des Versagens der westlichen kapitalistischen Welt im Hinblick auf 1) die ungerechte und unverantwortliche Entwicklungspolitik in den Ländern der Dritten Welt, die nach wie vor faktisch der wirtschaftlichen und politischen (also neokolonialistischen) Herrschaft des kapitalistischen Westens unterworfen blieben, und 2) die innere Krise der Demokratie in den kapitalistischen Gesellschaften des Westens. Was er an diesem Punkt als die Krise der Demokratie pointiert, ist ein nicht zu leugnender Widerspruch zwischen dem formalen Rechtsanspruch der bürgerlichen Ideale für eine herrschaftsfreie, gleichberechtigte und brüderliche Gesellschaft und der weltweit dominierenden ungerechten Wirklichkeit der Kapitalkonzentration, der Klassenherrschaft (der Herrschaft der Privilegierten) und des Neokolonialismus, der nichts anderes als die Herrschaft der Privilegierten auf globaler Ebene ist. Diese Konstellation kennzeichnete er in seinem Buch Die kapitalistischen Revolution (1974) als diametralen Gegensatz zwischen dem „partikulare[n] Denken“[8], also dem partikularen Interesse der Herrschenden an der „Sicherung materieller Privilegien mit den Mitteln materieller (ergänzend je und je auch ideeller) Gewalt“ und dem „universale[n] Denken“ der demokratischen Ideale. Im Zusammenhang mit diesem Problembewusstsein erweiterte er den Umfang seiner ethischen Reflexion mithilfe der marxistischen Gesellschaftsanalyse, um so das Problem destruktiver Wirkungen des Eigenmechanismus des kapitalistischen Systems unter dem Zweck des Profitwachstums auf die menschlichen Akteure weltweit und sogar auf die Mitwelt, also das ökologische System, angemessen analysieren zu können. All diese Elemente zusammen haben bei ihm, über die liberale Prägung hinaus, seine „radikalisierte“ Option für sozialistische Demokratie zur Folge. Über diesen neuen politischen Zielbegriff, der bei ihm erstmals in den späten 1960er Jahren als Resultat aus seiner Kapitalismuskritik auftauchte, möchte ich nun ein paar Bemerkungen machen.

Unter diesem Zielbegriff versteht Gollwitzer keine bestimmte politische Partei (wie

die SPD, die zu diesem Zeitpunkt als Koalitionspartner der CDU mitregiert und deshalb als Teil des autoritativen Systems heftig kritisiert wurde). Es war auch ihm bewusst, dass in der Wirklichkeit bislang keine vorbildlichen „Modelle sozialistischer Demokratie" anschaulich geworden sind. Insofern verbleibt dieser Begriff unvermeidlich in Unklarheit. Allerdings spielt das Prädikat „sozialistisch" hier eher eine Rolle eines Gegenbegriffes als Resultat seiner Kapitalismuskritik, womit Gollwitzer, wenn man so will, entgegen dem Common Sense des Westens, klarstellen wollte, dass die Demokratie als Abbau der Herrschaft der Privilegierten, als Lebensweise des Miteinanders, und der Eigenmechanismus des Kapitalismus als die Hauptursache der Machtkonzentration auf nationaler sowie globaler Ebene grundsätzlich im Gegensatz zueinanderstehen, daher es gehe nunmehr bei der Herausforderung permanenter Demokratisierung nicht um die Weiterentwicklung bzw. Reformierung des bestehenden kapitalistischen Systems, sondern darum, „die aus ihrer immanenten Gesetzlichkeit ziellos weiterrasende kapitalistische Revolution unter Kontrolle zu bringen".

Unter diesem Zielbegriff versteht er ferner die Vision bzw. das Leitbild einer menschenwürdigen Gesellschaft, wo bürgerliche Freiheit, Recht und soziale Gerechtigkeit nicht nebeneinanderstehen, sondern miteinander verbunden sind. Die Vision, die vor allem in der biblischen Botschaft und Verheißungen des Reiches Gottes fundiert ist. Hier die eschatologische Hoffnung auf das Reich Gottes konkretisiert sich im politischen Kampf, also im Versuch, politische und soziale Entsprechungen zur großen endgültigen Utopie des kommenden Reiches Gottes zu verwirklichen, und die kleinen Utopien im Diesseits erhalten ihre Antriebkraft durch die große Hoffnung auf die endgültige Wirklichkeit Gottes. Diese Wiederbelebung bzw. Neuformulierung der Reich-Gottes-Theologie war auch ein Phänomen unter den Linksprotestanten in der damaligen bewegten Zeit der 1960er und 70er Jahre.

Seine „Option" hat zwar diesen Theologen in der westlich orientierten, kapitalistischen Gesellschaft der alten BRD politisch höchst zweifelhaft gemacht, aber auf diese Weise hat er de facto einen Beitrag zur Pluralisierung der politischen Positionen innerhalb des deutschen Protestantismus geleistet. Allerdings muss die ungebrochene Kontinuität in seinem politischen Denken von den 1950er Jahren an nicht außer Sicht sein, denn für ihn bedeutet die demokratisch-sozialistische Vision nichts anderes als eine konsequente Entwicklung der liberalen Demokratie, weil erst sie die Verwirklichung der von ihr zwar versprochenen und grundrechtlich festgeschriebenen Grundprinzipien der Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität ermöglicht. Weiterhin entscheidend bleibt für ihn zugleich die nicht resignierende Einsatzbereitschaft für den permanenten Prozess der Demokratisierung und das Kriterium des Miteinanders, was im Gegensatz zum Herrschaftsmodus der „Kainswelt" steht. Gerade auch in der heutigen Zeit ist Gollwitzers Gedanke noch von positiver Bedeutung, da er mit seiner evangelisch fundierten Argumentation sowie Entschlossenheit den bisherig als normativ geltenden Lebensmodus der rücksichtlosen Verfolgung von partikularen Interessen kritisch infrage stellt und zu bremsen versucht, um einen Ausgleich zwischen Individuum und Sozietät zu ermöglichen.

Abschließend möchte ich über sein Verständnis der Rolle der Christengemeinde in ei-

ner demokratischen Gesellschaft sprechen. Obgleich er einst das Kirchenbild Barths als zu idealistisch beurteilt hat, bekräftigt er jedoch die Bedeutung der Gemeinde getreu im Rahmen von Barths Konzepts der Gemeinde als der „vorläufigen Darstellung der ganzen in Jesus Christus gerechtfertigten Menschenwelt" (KD IV/1, 718). Die Gemeinde ist somit für Gollwitzer zuerst der Ort und Raum, wo diese positive Dimension der Freiheit, die demokratische Lebensweise des solidarischen Mit-/Füreinanders von Menschen, erlernt, geübt und miterlebt werden soll. Die Jüngergemeinde Jesu, mit welchem Begriff Gollwitzer besonders in seinen späten Jahren immer häufiger die Gemeinde charakterisiert hat, ist somit die neue Sozietät inmitten der Gesellschaft, wo die Botschaft Jesu mit ihrem Zuspruch und Anspruch nicht schlechthin nur verkündigt wird und lediglich zum Bewusstsein kommt, sondern vielmehr gerade auch in Praxis umgesetzt werden soll. (Er betont damit die Ethik der Nachfolge!) D.h.: Von dieser in der Gemeinde proklamierten und eingeübten neuen Lebensweise ausgehend könnte sie zugleich auch ihre öffentliche Rolle erfüllen, die ihrer eigentlichen evangelischen Botschaft der Rechtfertigung und der Menschenliebe entspräche, und den sog. „Angriff des neuen Lebens"[9] auf das alte Leben des Neben-/Gegeneinanders vollziehen. In dieser Hinsicht vertritt Gollwitzer die Auffassung, dass neben der rechten „Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung […] das bruderschaftliche Leben im Gegensatz zur Unbrüderlichkeit der umgehenden Gesellschaft und im Angriff auf diese Unbrüderlichkeit"[10] zu den Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae) gehören solle. Während eine solche sehr hohe Erwartung an die Christengemeinde eher als ein Beispiel für die typische Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis, Idee und Realität, oder sogar als idealistisch betrachtet werden könnte, impliziert dieses Bild doch eine wichtige Lektion auch für heute, nämlich 1) dass der leidenschaftliche Erneuerungsversuch der Gemeinde gemäß dem Kriterium ihrer eigenen Botschaft und ihr Vollzug des Öffentlichkeitsauftrags nie voneinander getrennt sind und 2) dass dafür ihre mitverantwortliche und zugleich konsequente Handlungsbereitschaft entscheidend ist. Die kirchliche Verkündigung der gnädigen universalen Menschenliebe Gottes sowie theologische Parolen wie „Blick von unten", „Option für die Armen" oder „Solidarität mit den Marginalisierten" könnten nur idealistisch oder sogar trügerisch klingen, wenn sie faktisch allein die Interessen ihrer eigenen Institution bzw. Interessen der partikularen privilegierten Gruppe der Gesellschaft vertreten. Während es für Barth in seiner Kirchenkritik primär darum geht, insbesondere die Verkündigung, also die Rede der Gemeinde von Gott gemäß ihrem Zentrum und Ursprung kritisch zu prüfen (KD I/1), ist es für Gollwitzer, besonders durch seine Marxismusrezeption immer wichtiger geworden, Lebensweise bzw. Handeln der Gemeinde gemäß ihrem Zentrum und Ursprung kritisch zu prüfen. D.h. es geht ihm darum, zu fragen: Gestaltet die Gemeinde als Jüngerschaft Jesu Christi ihre innergemeindliche soziale Lebensweise nach dem evangelischen Kriterium des Miteinanders? Bezeugt sie diese Botschaft und ihre neue Lebensweise nicht nur von innen, sondern darüber hinaus auch – nach außen? Setzt sie sich auch politisch und öffentlich für die Durchsetzung dieses universalen Kriteriums in der Welt ein? Gollwitzer lässt sich als ein Impulsgeber verstehen, der Christinnen und Christen sowie ihre Gemeinde unermüdlich an die Aufgabe erinnert hat, „in jeder der bestehenden Gesellschaften mit all

ihren Unfreiheiten und Ungerechtigkeiten und Privilegien für die Annäherung an das Ziel einer solchen Gesellschaft freier und solidarischer Bürger hinzuwirken."[11]

1 Vortrag gehalten am 27. 10. 2023 für den Gollwitzer-Workshop am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der ev.-theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum aus Anlass des 30. Todestages von Helmut Gollwitzer. Der Inhalt des Vortrags basiert auf einem Teil meiner Dissertation: T. Jung, Evangelische Freiheit und Weltverantwortung. Eine Rekonstruktion des Zusammenhangs von Glauben und Politik bei Helmut Gollwitzer, Berlin 2022.
2 H. Gollwitzer, Bürger und Untertan, in: Forderungen der Freiheit, München 1962, 95.
3 H. Gollwitzer, Und führen wohin du nicht willst, München 19773, 195.
4 H. Gollwitzer, Bürger und Untertan, 83.
5 H. Gollwitzer, Hoher Meissner 1963, in: Ausgewählte Werke. Bd. 9., München 1988, 215.
6 H. Gollwitzer, Der Theologe und die Politik. Diskussionsbeitrag auf der Synode der EKiD in Espelkamp am 10. März 1955, in: JK 16 (1955), 255.
7 Vgl. T. Jähnichen, Gerechtigkeit als Solidarität. Biblische Impulse für ein theologisch-ethisches Gerechtigkeitsverständnis, in: Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin 1/2020, 12–19.
8 H. Gollwitzer, Die kapitalistische Revolution, München 1974, 19.
9 H. Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität, München 1978, 116.
10 H. Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, München 1975, 119.
11 H. Gollwitzer, Karl Barths Theologie der Freiheit und die Theologie der Befreiung, in: L. u. W. Schottroff (Hg.), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der ersten Welt, München 1986, 36.

Glaube als Befreiung zur Solidarität im Engagement gegen Antisemitismus und Rassismus

Der solidarische Gott will eine solidarische Gesellschaft

Von Traugott Jähnichen

Die wegweisenden Neuorientierungen der Theologie Helmut Gollwitzers werden vielfach unterschätzt. Vorrangig wird seine theologisch-sozialethische Neuorientierung, die nicht zuletzt im Gefolge der Studierendenbewegung von 1968 durch eine weitgehende Rezeption marxistischer Gesellschaftsanalysen geprägt war, als eine Korrektur gegenüber der lutherischen Tradition einer strikten Unterscheidung oder gar Trennung des weltlichen und des geistlichen Bereichs gewürdigt. Dass er auch in grundlegenden theologischen Fragen neue Horizonte eröffnete, zeigt sich im Blick auf seine christlich-jüdischen Dialogerfahrungen mit den Begegnungen in Israel und mit jüdischen Gelehrten einerseits sowie hinsichtlich seines antirassistischen Engagements andererseits. In diesem Beitrag wird skizziert, inwieweit er dadurch neue Perspektiven der Theologie aufgezeigt hat.

Die Basis dieser Neuansätze liegt in einer Profilierung des traditionellen Verständnisses der „Gnade". Gollwitzer ging es darum, im Sinn der biblischen Grundbedeutung das Verständnis von „Gnade" zu „entfeudalisieren"[1], weil im Bundesgeschehen zwischen Gott und den Menschen „nicht nur ein Verhalten von oben nach unten, sondern

ebenso ein reziprokes Verhalten“[2] intendiert ist. Als treffendste Übersetzung des hebräischen Wortes „chesed“, das biblisch ein bundesgemäßes Verhalten meint und von Luther zumeist mit „Gnade“ übersetzt wurde, schlug Gollwitzer in Anlehnung an Nelson Glück[3] „Solidarität“ vor. Schöpfer und Geschöpf, Gott in seinem Bundeshandeln mit Israel und in seinem Handeln in Jesus Christus mit der Gemeinde, stehen in einem Verhältnis der Solidarität. Auch wenn sich Gottes Solidarität angesichts menschlichen Versagens immer wieder einseitig bewährt, ist damit grundsätzlich eine Reziprozität anvisiert: Gottes Solidarität ist „auf die chesed-Antwort des menschlichen Partners aus.“[4]

Gollwitzers Deutung der Situation des Christentums angesichts einer zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft

Um die Entwicklung der Theologie Gollwitzers darstellen zu können, soll zunächst auf den programmatischen Beitrag Gollwitzers „Die Zukunft des Christentums – das Christentum der Zukunft“ eingegangen werden[5], in welchem er im Jahr 1965 Rechenschaft über die Relevanz des christlichen Glaubens in der Moderne abgelegt hat. Im Mittelpunkt dieser Gegenwartsdiagnose stehen die Herausforderungen der Säkularisierung, die von vielen innerhalb von Theologie und Kirche wie auch in der Öffentlichkeit als grundlegende Bedrohungen der Zukunft der Kirche verstanden wurden. Demgegenüber stellte Gollwitzer die mit der Säkularisierung eintretende Loslösung der Kirche „von ihrer bisherigen Klassengebundenheit“ heraus und konnte in diesem Sinn von einem „providenziellen Vorgang von reinigender Kraft“[6] sprechen. Die theologische Selbstkritik Gollwitzers im Blick auf die Rolle der Kirche in großen Teilen der europäischen Geschichte sowie eine Rezeption marxistischer Theorieansätze werden bereits in diesen Überlegungen deutlich. Anders als im Mainstream der damaligen theologischen Diskussion sah er nicht nur in der Würdigung der Weltlichkeit der Welt und damit in einer Befreiung aus kirchlicher Bevormundung die Berechtigung der in der Reformation grundgelegten, neuzeitlichen Entwicklungen[7], sondern kritisierte insbesondere die gesellschaftliche Rolle der Kirche an der Seite der herrschenden Klassen.

Zugleich wird seine Distanz gegenüber grundlegenden Aspekten der Moderne deutlich, indem er die „Folgen und Gefahren technischer Entwicklung“[8] speziell im Blick auf das seinerzeit ausgerufene – und vielfach im Westen und im Osten ungebrochen als Fortschritt begrüßte – Atomzeitalter aufzeigte. Gollwitzer problematisierte die moderne Dynamik der Technik, deren Effizienzstreben er ähnlich wie den Imperativ des Konsums seitens der Ökonomie als elementare Gefährdungen des Menschseins identifizierte. Demgegenüber hielt er es für eine Aufgabe speziell der christlichen Theologie, gegenüber neuzeitlicher Wissenschaft und Technik den Menschen als „Maß der Dinge“[9] herauszustellen. Angesichts der sich seinerzeit abzeichnenden Möglichkeiten der Manipulation und tiefgreifenden Veränderung des Menschseins – Gollwitzer führte explizit die Genetik und Möglichkeiten künstlicher Befruchtung an – betonte er die Notwendigkeit einer „Erleuchtung der Vernunft“[10] durch den Glauben, um zum einen selbstkritisch mit den menschlichen Machtmöglichkeiten

durch Wissenschaft und Technik umzugehen und diese zum anderen gegenüber diktatorischen Regimen demokratisch zu kontrollieren. Mit Nachdruck plädierte Gollwitzer für die Notwendigkeit „der Nichtobjektivierbarkeit des Verhältnisses von Mensch zu Mensch".[11] Dies bedeutete für ihn jedoch nicht, in einer anti-fortschrittlichen und in diesem Sinn sowohl gegenüber der Technik wie auch gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen reaktionären Haltung zu verharren[12], sondern sich im Sinn der biblischen Hoffnungsperspektive an den gesellschaftlichen Veränderungen aktiv zu beteiligen.

Diese Aufgabe verstand Gollwitzer im Jahre 1965 noch in einer stark eurozentrischen Perspektive, indem er die Entwicklung der Beziehungen zwischen den „farbigen Völkern" und der „weißen Rasse"[13] so beschrieb, dass er das Christentum und dessen Zukunftsperspektiven weitgehend mit der abnehmenden Bedeutung Europas in der Welt identifizierte. Mit guten Gründen skizzierte Gollwitzer die Zukunft einer „weltpolitischen Vielpolarität"[14], wobei er eine daraus sich ergebende religiöse und weltanschauliche Vielpolarität folgerte, allerdings den seinerzeit sog. „jungen Kirchen" in den Ländern des globalen Südens nur bedingt eine größere Bedeutung einräumen konnte. Vielmehr betonte er die Rolle „der abendländischen Theologie, der der Auftrag, Lehrmeisterin zu sein, noch nicht ganz abgenommen ist"[15], und die Relevanz der Erfahrungen speziell im 20. Jahrhundert im Blick auf das Verhältnis des Evangeliums zu den Religionen, welche als wegweisende Impulse vermittelt werden sollten.

Im Blick auf die Entwicklung in Deutschland skizzierte Gollwitzer das Ende der volkskirchlichen Strukturen und der damit einhergehenden Bindung der Kirche an konservative Bevölkerungsgruppen. Er sah in einer qualitativen Konzentration des Christentums dieses auf dem Weg zu „anspruchslosem Dienst in einer nichtchristlichen Welt".[16] Diese Diensthaltung interpretierte Gollwitzer als missionarische Struktur, jedoch nicht im Sinn des Versuchs einer Rechristianisierung, sondern vielmehr als Impulsgeberin für eine Humanisierung der Gesellschaft. Dies sollte keine Reduktion des christlichen Glaubens auf eine Ethik der Mitmenschlichkeit bedeuten, sondern Gollwitzer wollte die Glaubenstraditionen des Christentums bewahren und zugleich die konservative Grundhaltung in den Kirchen überwinden.[17] Allerdings ist die Perspektive der Solidarität als theologische Grundkategorie in dieser Zeit bestenfalls angedeutet.

Gollwitzers Skizze zur Zukunft des Christentums, verfasst vor den tiefgreifenden kulturellen Wandlungen der späten 1960er und frühen 1970er Jahre, changiert zwischen einer durch die Herausforderungen moderner Technik und Wissenschaft geprägten Sicht des globalen Nordens und der Öffnung zu weltgeschichtlichen Perspektiven einer multipolaren Welt. Als Zentrum des Christentums identifizierte er ungeachtet der Erwähnung der „jungen Kirchen" das europäische Christentum, das er in eine neue Epoche einer quantitativen Reduktion und qualitativen Konzentration eintreten sah. Dessen Lernerfahrungen hielt er nach wie vor für paradigmatisch, auch als Orientierung für nicht-weiße Kirchen und Theologien. Die Beschränktheit dieser Sichtweise hat Gollwitzer wenig später vor allem durch ökumenische Kontakte wie durch erste Auseinandersetzungen mit Theologien aus marginalisierter Perspektive überwunden.

Gollwitzers Würdigung der „Schwarzen Theologie" von James Cone als Impuls zur Selbstkritik „weißer" Theologie

Gollwitzer war im deutschsprachigen Bereich einer der ersten, der die „Schwarze Theologie", wie er sie exemplarisch in den Schriften von James H. Cone kennenlernte, als einen „Bußruf"[18] würdigte, welche die europäische Theologie zu einer Selbstkritik herausforderte.[19] Im Dialog mit Cone hat er das „Weißsein" als prägenden Einfluss auf die eigene Denkweise und somit auf die theologische Reflexion explizit problematisiert. In der „Schwarzen Theologie" sah er eine Herausforderung, die nicht nur die „gesellschaftliche Bedingtheit im Allgemeinen" weißer Menschen, „sondern deren verfälschenden Einfluss auf seine christliche Existenz und auf sein Denken"[20] aufdeckte: „Er sieht sich samt der Welt, zu der er gehört, plötzlich von außen … und muss sich fragen, inwieweit seine Theologie und ihre Tradition vielleicht nur Ausdruck seiner Welt, einer Theologie der herrschenden Rasse, gewesen ist".[21] Die „Schwarze Theologie", wie Gollwitzer sie im Werk Cones wahrnahm, führte eindrücklich vor Augen, dass weiße Menschen Angehörige einer Welt sind, welche faktisch jahrhundertelang von der Unterdrückung und Versklavung schwarzer Menschen und anderer Völker profitiert hatten. Nach Gollwitzer musste es angesichts dieser Erkenntnis zu einem Bruch mit dieser Tradition kommen. Dieser könnte nur dann gelingen, wenn ein weißer Mensch „sich aus der bisher fraglosen Solidarität zu seiner Welt löst und in Solidarität mit jener anderen Welt eintritt, indem er also ‚schwarz' wird."[22] Befreiung zur Solidarität bedeutet somit konkret, die „Schwarze" Perspektive einzunehmen.

Als Wirkungen des Christentums in globalgeschichtlicher Perspektive stellte Gollwitzer die Problematik heraus, „koloniale Imperien mit christlicher Begründung"[23] geschaffen zu haben. Auch die Reformation hatte an dieser verhängnisvollen Entwicklung, welche weiße Menschen Farbigen bereiteten, nichts geändert. Schwarze Menschen sind in der klassischen europäischen Theologie weithin ausgeblendet, wie es Gollwitzer in der eigenen lutherischen Tradition anhand verschiedener Beispiele aus der Geschichte der Lutheraner in den USA sowie im Blick auf die Haltung der meisten lutherischen Kirchen zur Mission darlegte. Auch die eigene Gegenwart identifizierte Gollwitzer als „durchaus noch vom … weißen Rassismus geprägt."[24] Vor dem Hintergrund dieser Diagnosen bedürfte es nunmehr „eines langen Weges selbstkritischer historischer Reflexion, bevor ‚Weiße Theologie' auf die Anfragen der ‚Schwarzen Theologie' wird antworten können und dürfen."[25] In diesem Sinn hielt es Gollwitzer für unabdingbar, die Schuld der eigenen historischen Tradition aufzuarbeiten und offenzulegen, zugleich den gegenwärtigen Lebensstandard im Norden im Horizont des Kolonialismus zu bedenken und sich mit den Befreiungsbewegungen im globalen Süden zu solidarisieren.

Zudem forderte Gollwitzer in theologischer Perspektive Revisionen ein, um mit den theologischen Impulsen aus dem globalen Süden einen fairen Dialog führen zu können. Dabei ist deren Situationsgebundenheit, wie es seinerzeit oft der Fall war und bis heute geschieht, nicht als Vorwurf zu thematisieren, sondern vielmehr als Herausforderung zur Reflektion der eigenen Kontextualität aufzunehmen. Gollwitzer folgerte im Blick auf mögliche Aspekte theologischer Selbstkritik „weißer" Theologien, dass die

Dimensionen von Knechtschaft und Freiheit nicht nur innerlich, sondern umfassend zu verstehen sind, weshalb die traditionelle Zwei-Reiche-Lehre, nicht zuletzt im Blick auf die Rezeption der Bergpredigt, einer grundlegenderen Reformulierung unterzogen werden müsste. Nach Gollwitzer zielten die Verheißungen wie auch die Imperative der Bergpredigt auf ein neues Sozialverhalten, das insbesondere als Kritik der damaligen wie der heutigen Privilegienordnung die Impulse der Bergpredigt als gesellschaftlichen Gegenentwurf eines solidarischen Lebens ernst zu nehmen hat.[26] Als weitere Problematik europäischer Theologie griff Gollwitzer die von Cone problematisierte missbräuchliche Verwendung der Versöhnungsbotschaft auf, speziell wenn sie Opfer von Gewaltanwendungen unbesehen mit der Forderung nach Vergebung und Versöhnung konfrontierte, so dass es faktisch zu einer Täter-Opfer-Umkehr kommen würde. Ungeachtet der Berechtigung dieser Kritik hielt es Gollwitzer für notwendig, die Versöhnungsperspektive als kritische Anfrage an Cone und die „Schwarze Theologie" zu richten, um ohne Relativierung des Opferstatus und der Herstellung ausgleichender Gerechtigkeit die Hoffnung auf ein versöhntes Zusammenleben in der Zukunft offen zu halten.

Gollwitzer ist einer der ersten akademischen Theologen in Deutschland, der die „Schwarze Theologie" als Nötigung zu einer umfassenden Selbstkritik „weißer" Theologie rezipierte und erste Schritte auf diesem Weg gewiesen hat. Vor allem forderte er in diesem Zusammenhang die aktive Solidarität der reichen Kirchen des Nordens mit marginalisierten Glaubensgeschwistern und deren Kirchen ein.

Theologische Neuorientierungen im Kontext der christlich-jüdischen Begegnungen

Stärker als die antirassistische Perspektive wird häufig die „Entdeckung Israels für die christliche Theologie"[27] als wegweisender Impuls Gollwitzers gewürdigt. Beides ist aber in einen Zusammenhang zu bringen. In Gollwitzer Biographie spielten seit der Reichspogromnacht und dem von ihm gehaltenen Gottesdienst am Buß- und Bettag 1938 neben den ethischen Implikationen insbesondere die theologischen Fragen nach der Relevanz Israels eine zentrale Rolle. Dies kam bereits in dem Bericht zu seiner ersten Israelreise 1958 zum Ausdruck, indem er die theologische Relevanz des Volkes und auch des Staates Israel[28] betonte, da sich nun „das auserwählte Volk und das verheißene Land … wiedergefunden haben."[29] Die Auseinandersetzung mit den theologischen Fragen im Verhältnis von Christen und Juden spielte bei Gollwitzer seither eine zentrale Rolle, wie es sein wegweisender Israel-Vortrag auf dem Evangelischen Kirchentag 1959 in München und die zwei Jahre später erfolgte Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christen und Juden beim deutschen evangelischen Kirchentag 1961 zeigten. Im Sommersemester 1966 hielt er in Deutschland wohl als erster Theologe eine würdigende systematisch-theologische Vorlesung zum Thema „Judentum und Christentum". Gollwitzer sah stets, ungeachtet einzelner Konflikte in den christlich-jüdischen Begegnungen[30], im Dialog mit dem Judentum eine zentrale theologische Herausforderung: „In Israel stehe ich vor der Realität von Bund und Gesetz, dies ist keine bloße Stätte der Erinnerung."[31]

Die sich aus diesen Begegnungen ergebenden theologischen Neuorientierungen hat Gollwitzer insbesondere in seiner Abschiedsvorlesung „Befreiung zur Solidarität" zusammengefasst. Bereits in seiner Würdigung der „Schwarzen Theologie" hatte Gollwitzer den „Übergang der Kirche von den Juden zu den Völkern, das Verschwinden des Judenchristentums"[32] als einen tiefgreifenden und höchst problematischen Umbruch in der frühen christlichen Kirche bezeichnet. Die sich durch diesen Umbruch dramatisch verstärkenden und vielfach die christliche Identität prägenden „antijüdischen Traditionen christlicher Theologie und Frömmigkeit"[33] haben einerseits den modernen Antisemitismus mit bedingt und sind andererseits aus genuin-theologischen Gründen zu kritisieren, wobei nach Gollwitzer diese Überprüfung nicht „im christlichen Monolog, sondern … zusammen mit Juden, also in christlich-jüdischem Dialog"[34] zu erfolgen habe, den Gollwitzer im Anschluss an Martin Buber als echtes Gespräch verstanden wissen wollte.[35]

Pointiert betonte Gollwitzer die Notwendigkeit der Selbstkritik und Überwindung der anti-jüdischen, rein heidenchristlichen kirchlichen Tradition, da Israel „mit der christlichen Botschaft nicht nur historisch-zufällig, sondern essenziell verbunden"[36] sei. Israel begegnet der Kirche nach Gollwitzer insbesondere im heutigen Judentum, so dass die theologische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche von zentraler Bedeutung ist. Diesbezüglich blieben Gollwitzers Aussagen teilweise vage, wenn er etwa den engen theologischen Bezug von Judentum und Christentum stark herausstellte, indem er die Zusammengehörigkeit von Kirche und Israel „als zwei verschiedenartige Gottesgemeinden, zusammengeschlossen durch den Juden Jesus von Nazareth"[37] interpretierte. Solche Bestimmungen bedürften jedoch der Präzisierung durch den jüdisch-christlichen Dialog, da sie eher als Impuls einer Selbstreflexion christlicher Theologie zu verstehen sind. Dass „das Schisma zwischen Christentum und Judentum … für beide Teile das Verhängnisvollste gewesen"[38] ist, gilt für das Judentums insbesondere durch die Verfolgungsgeschichten im Kontext christlicher Herrschaft, wohl nur bedingt in einem theologischen Sinn. In sozialethischer Perspektive ist Gollwitzer hingegen unbedingt zuzustimmen, dass durch das Fehlen des Bezugs zum Judentum und zum Alten Testament der christliche Glaube sich vom Alltagsleben und insbesondere vom gesellschaftlichen Leben zu stark separiert habe. Es geht nach Gollwitzer nicht nur um eine Veränderung der Individuen, sondern um ein „reales, neues Gemeinschaftsleben"[39]. Da christliche Theologie das Alte Testament nach Gollwitzer nur unter „Beachtung jüdischer Auslegung"[40] recht verstehen kann, ist die Begegnung mit dem Judentum für das Christentum notwendig. Diese nötigt zur Selbstkritik, ähnlich wie die Begegnung mit nicht-europäischen Völkern, wobei jeweils im Sinn der Dialogik auf das Selbstverständnis der Dialogpartner*innen zu hören ist.

Ausblick

Gollwitzers Theologie lässt sich als eine Theologie im Übergang bezeichnen. Häufig griff er die Diagnose auf, dass das konstantinische Zeitalter der Kirche zu einem Ende gekommen wäre.[41] Dieses Zeitalter war, so Gollwitzer, wesentlich durch die Absonderung des Christentums vom Judentum und durch die Dominanz des europäischen

Christentums bestimmt.[42] Das Ende dieser Konstellation erfordert eine deutliche Relativierung und Selbstkritik der „weißen" Theologie bzw. eines eurozentrischen Christentums sowie eine Überwindung der „Israelvergessenheit"[43] christlicher Theologie. Gollwitzer hatte beide Aspekte im Blick und erste entsprechende Lernerfahrungen formuliert, die heute weiterzuführen und ggf. im Vergleich zu Gollwitzers Ausführungen differenzierter zu formulieren sind.[44]

Wesentlich und bis heute höchst aktuell ist, dass bei Gollwitzer zwischen den Kritiken des Antisemitismus und des theologischen Antijudaismus einerseits sowie der Rassismus- und Kolonialismuskritik andererseits ein untrennbarer Zusammenhang besteht. Beide Aspekte hat er als unhintergehbare Voraussetzungen künftiger Theologie skizziert. Theologie zu treiben in dieser Perspektive bedeutet, im Sinn der Infragestellung jeder Privilegienordnung im Anschluss an Gollwitzer Solidarität als Schlüsselkategorie des christlichen Glaubens wie der Theologie herauszustellen. Gollwitzer hat dies im Anprangern bundesdeutscher Demokratiedefizite ebenso wie in seinen Kapitalismuskritiken eindrücklich dargestellt und in diesen Kontexten wiederholt die Relevanz christlich-jüdischer Lernerfahrungen und „Schwarzer Theologie" aufgezeigt.

Dabei sind, anders als es in einer Vielzahl intellektueller Diskurse gegenwärtig der Fall ist, die Kritiken des Rassismus und des Antisemitismus, speziell in den Israel-bezogenen Varianten, nicht gegeneinander auszuspielen. Gollwitzer warnte eindringlich davor, den Staat Israel als „Geschöpf und Werkzeug des westlichen Imperialismus"[45] zu denunzieren und betonte eindrücklich die Sicherung des Existenzrechts Israels[46], d.h. die Solidarität mit dem Judentum schließt eine Solidarität mit dem Staat Israel ein. Beide Aspekte, Kritiken des Rassismus und Kolonialismus sowie des Antisemitismus, zusammenzuhalten, ist gerade angesichts der dramatisch zugespitzten Situation im Nahen Osten notwendig. Dabei ist für christliche Theologie wesentlich, dass dies sowohl aus ethischen wie aus „zwingenden"[47] theologischen Gründen zu geschehen hat. Jede Form einer Aufkündigung menschlicher Solidarität, wie es rassistische und antisemitische Haltungen implizieren, widerspricht in fundamentaler Weise dem biblischen Gottesverständnis und Menschenbild. Begründet durch die Solidarität Gottes mit seiner Schöpfung und mit allen Menschen sind diese ihrerseits zu einem solidarischen Handeln befreit. In diesem Sinn gilt in einer die hier skizzierten Impulse Gollwitzers einbeziehenden und insofern präzisierenden Fortschreibung eines von ihm ähnlich formulierten Diktums[48]: Der solidarische Gott will eine solidarische Gesellschaft!

1 Vgl. Helmut Gollwitzer, Befreiung zur Solidarität. Einführung in die evangelische Theologie, München 1978, S. 157, wo Gollwitzer den „feudal(en) Rest" beim Hören des Wortes „Gnade" vor allem im außerkirchlichen Sprachgebrauch problematisiert.
2 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 166.
3 Vgl. H. Gollwitzer, Befreiung, 166f, der auf Nelson Glück, Das Wort Hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise. Beiheft zur ZAW, Nr. 47, 1927.
4 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 167.
5 Helmut Gollwitzer, Die Zukunft des Christentums – das Christentum der Zukunft, in: Anruf und Aufbruch. Zu Gestalt der Kirche in Gegenwart und Zukunft (Festschrift Günther Jacob zum 8.2.1966), hg. von Gerhard Johann, Jürgen Michel, Albrecht Schönherr und Bruno Schottstädt, Berlin 1965, S. 13–39 (wieder abgedruckt in:

ders., Auch das Denken darf dienen. Aufsätze zu Theologie und Geistesgeschichte. Bd. 2, hg. von F.-W. Marquardt, München 1988, Ausgewählte Werke (AW) Bd. 9, S. 254–275).

6 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 17
7 Vgl. exemplarisch Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1953.
8 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 26.
9 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 29.
10 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 30.
11 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 32
12 Vgl. H. Gollwitzer, Zukunft, S. 33.
13 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 34.
14 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 35.
15 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 36.
16 H. Gollwitzer, Zukunft, S. 38.
17 In seiner Auseinandersetzung mit der „Theologie der Revolution" im Jahr 1968 kritisierte er als grundlegende Tendenz der theologischen Diskussion jener Zeit den Gegensatz eines „konservative(n,s) Insistieren(s) auf der dogmatischen Überlieferung und ein(es) liberale(n,s) Abschütteln(s) des dogmatischen Gehalts" als Rückfall „in das schlechteste Erbe des 19. Jahrhunderts". Demgegenüber hat nach Gollwitzer jeder „Satz des Glaubensbekenntnisses … explosive und offensive Bedeutung für den Status quo der alten Welt …". Helmut Gollwitzer, Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in: ders., … daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik. Bd. 1, (AW 4) München 1988, S. 69–99, hier: S. 77 (Original: Stimme der Gemeinde, 20. Jg. (1968), S. 715–724).
18 Helmut Gollwitzer, Zur „Schwarzen Theologie", in: ders., „… daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Aufsätze zur politischen Ethik. Bd. 2, München 1988 (AW 5), S. 208–243, hier: S. 229. (Original: EvTheol 34. Jg. (1974), S. 43–69).
19 Die Notwendigkeit zur theologischen Selbstkritik im Blick auf die weitgehende Verdrängung Schwarzer Menschen in der Theologie und deren Schicksale im Kontext von Kolonialismus und Sklavenhandel seit der konstantinischen Wende betonte Gollwitzer seit seinem Engagement für das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK. Vgl. Helmut Gollwitzer, Zu theologischen Fragen des Anti-Rassismus-Programms des ÖRK, in: ders., ., „… daß Gerechtigkeit und Friede sich küssen. Bd. 2, S. 193–207 (Vortrag CFK-Konferenz April 1973).
20 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 209.
21 Ebd.
22 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 208.
23 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 213.
24 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 216.
25 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 227.
26 Vgl. Helmut Gollwitzer, Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre, in: Jürgen Moltmann (Hg.), Nachfolge und Bergpredigt, München 1981, S. 96–100.
27 Andreas Pangritz, Helmut Gollwitzers Theologie des christlich-jüdischen Verhältnisses. Versuch einer kritischen Bilanz in: Evangelische Theologie, 56. Jahrgang (Heft 4/1996), S. 359–376, hier: S. 359.
28 „Wer sich mit Israel beschäftigt, … nolens volens zum Theologen werden" muss. Helmut Gollwitzer, Israel und wir, in: ders., Auch das Denken darf dienen. Bd. 2, S. 96.
29 Ebd.
30 „Vgl. dazu die Auseinandersetzungen um die Frage der Judenmission, den rheinischen Synodalbeschluss sowie politische Kritiken Gollwitzers etwa im Januar 1978 an der Politik Israels, in: A. Pangritz, Gollwitzer, S. 365–368.
31 H. Gollwitzer, Israel und wir, S. 92
32 H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, S. 210.
33 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 122.
34 Ebd.
35 Vgl. Helmut Gollwitzer, Martin Bubers Bedeutung für die protestantische Theologie, in: ders., Auch das Denken darf dienen. Bd. 2, S. 36–62, insbes. S. 56–58. (Original 1983).
36 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 128.
37 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 121.
38 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 137.

39 H. Gollwitzer, Befreiung, S. 131.
40 H. Gollwitzer, Israel und wir, S. 98.
41 Dieses Diktum hat wirkmächtig insbesondere Günter Jacob vertreten, vgl. Günter Jacob, Die Zukunft der evangelischen Kirche, in: ders., Die Versuchung der Kirche. Theologische Vorträge der Jahre 1934–1944, Göttingen 1946, S. 120–136, insbes. S. 124f. In der in Anm. 5 genannten FS für Jacob „Anruf und Aufbruch" haben Hans Ruh, Kirche und Welt am Ende des konstantinischen Zeitalters (S. 40–52) und Petr Pokorny, Die Kirche am Beginn des nachkonstantinischen Zeitalters (S.160–173) diesen Impuls aufgenommen und vertieft.
42 Vgl. H. Gollwitzer, Schwarze Theologie, 210: „Jetzt (nach der konstantinischen Machtergreifung) entwickelte sie sich zu einer Kirche der weißen Völker, des christlichen Abend- und Morgenlandes …"
43 Von einer „Israelvergessenheit" spricht Klaus Wengst, Wie das Christentum entstand. Eine Geschichte mit Brüchen im 1. und 2. Jahrhundert, Gütersloh 2021, S. 250 und S. 262f bereits in neutestamentlicher Zeit, speziell im Blick auf den Kolosserbrief.
44 So A. Pangritz, Gollwitzer, 375f, im Blick auf über Gollwitzers Position hinausweisende Lernerfahrungen in den christlich-jüdischen Dialogen.
45 Helmut Gollwitzer, Der Staat Israel und die Araber, in: ders., Auch das Denken darf dienen. Bd. 2, S. 103–145, hier: S. 112, vgl. auch S. 134f. (Original 1967).
46 Vgl. H. Gollwitzer, Der Staat Israel, S. 132, wobei er hier die Verantwortung Deutschlands herausstellte, und S. 138, wo er dies als präzisierende Kritik an Jean-Paul Sartre für Diskurse innerhalb der europäischen „Linken" betonte.
47 H. Gollwitzer, Israel und wir, S. 100f formulierte: „Es gibt letzte Gründe, die uns zwingen, für Israel einzustehen … Eine Welt, die ein weiteres Abschlachten der Juden duldet, hätte damit ihr eigenes Gericht unterschrieben." Im Sinn der Argumentation Gollwitzers zur „Schwarzen Theologie" sind ebenso rassistische Ausgrenzung und insbesondere rassistisch motivierte Gewalt „zwingend" zu bekämpfen.
48 Vgl. das Diktum Gollwitzers: „Der ganz andere Gott will eine ganz andere Gesellschaft", in: ders., Ich frage nach dem Sinn des Lebens, München 1974, S. 62.

Vorstellung

Frieden und Gerechtigkeit sind Zentralbegriffe der Theologie und des politisch-gesellschaftlichen wie kirchlichen Engagements Helmut Gollwitzer und seiner Ehefrau Brigitte. Das Buch dokumentiert wissenschaftliche Beiträge zur Biographie von beiden sowie zur Theologie Gollwitzers, Gedanken von Gemeindemitgliedern zu Gollwitzers Frage nach dem Sinn des Lebens zwischen „Krummem Holz und aufrechtem Gang" und Berichte von Zeitzeug:innen des Ehepaars Gollwitzer; die Texte entstammen einer Tagung aus dem Jahr 2023 in der Kirchengemeinde Berlin-Dahlem zum 30. Todestag des Theologen. Abgerundet wird der Band durch drei zentrale Originaltexte von Helmut Gollwitzer.

Eine kleine Reflexion zu Gemeinschaft, Staat und Dialogizität

Martin Bubers Pfade in Utopia

Von Wilhelm Schwendemann

Unser Stand am Katholikentag in Erfurt

1. Martin Bubers Schriften zum Sozialismus und Anarchismus sind jetzt in der Martin Buber Werkausgabe 11.1 und MBW 11.2 (2019)[1] erschienen. Buber engagierte sich zeitlebens – auch im Dialog mit der arabischen Bevölkerung in der heutigen Westbank – immer für ein sozialistisches Gemeinwesen, das sich aber grundsätzlich von den Modellen des sog. „realen Sozialismus" unterscheidet und auf seinem dialogischen Ich-Du-Ansatz basierte. Im Aufsatz *Landauer heute* (27.01.1939) (MBW 11.2, S. 33–37) diskutierte Buber die „Krisis des Sozialismus".[2] Seit 1905 haben sich die Pioniere der 2. Alijah (1904–1914; 1903 Pogrom gegen die jüdische Bevölkerung in Kischinow[3]; Petersburger Blutsonntag 1905[4]) in kooperativen Siedlungen (Moschavim und Kibbutzim) (vgl. MBW 11.2, S. 436f) in Palästina engagiert. Entsprechend der Sozialtheorie Gustav Landauers[5] reflektierte Buber den „wahren" Sozialismus (MBW 11.2, S. 437). Gemeinsames Eigentum und basisdemokratische Strukturen waren das Charakteristikum in den genossenschaftlichen Kollektivsiedlungen in Palästina (vgl. MBW 11.2, S. 437). Konsequent geht es dann um eine „föderative, nicht zentralistische, manchmal auch staatsfeindliche Gemeinschaft Gleichberechtigter …" (MBW 11.2, S. 437). Im Gleichgewicht von Individualität und Gemeinschaft fokussierte Buber das Ideal des Sozialismus. Buber spricht in dem Text über den Sozialismus im Sinne eines Menschheitstraums von einer Gemein-

schaft zwischen den Menschen (vgl. MBW 11.2, S. 39). Das Gegenbild des sozialistischen Traums ist der *Leviathan* von Thomas Hobbes. Dieses Staatsmodell sei als Machtanhäufung und Gewaltankündigung zu charakterisieren (vgl. MBW 11.2, S. 34): „Sozialismus kann nur erwachsen aus dem Geiste der Freiheit und freiwilligen Einung, kann nur entstehen in den Individuen und ihren Gemeinden." (MBW 11.2, S. 34) Der von Landauer und Buber kritisierte Staatssozialismus sei nur Scheinverwirklichung von Sozialismus, denn dieser Sozialismus schaffe keine Linderung der Not – der genossenschaftliche Sozialismus beinhalte keinen Zwang, sondern Verantwortung und stehe gegen den Faschismus (vgl. MBW 11.2, S. 35) und Parteienwirtschaft.

2. Bubers *Pfade in Utopia* nimmt diese Erinnerung an Landauer, der am 02.05.1919 von antirepublikanischen Freikorpssoldaten in München ermordet wurde, auf und spürt dem von Marx und Engels so abqualifizierten „utopischen Sozialismus"[6] nach. Der Text *Pfade in Utopia* ist 1945 in Jerusalem in Hebräisch verfasst und 1947 veröffentlicht worden; der englische Text ist dann 1949 erschienen (vgl. MBW 11.2, S. 478). Buber engagierte sich in dieser Zeit für eine binationale (Einstaatenlösung) Lösung des Nahostkonflikts (vgl. MBW 11.2, S. 478). Die Untergrundkämpfer der Irgun[7] und der Gruppe Lechi (=Lochamaj Cherut Jisrael)[8] verübten im Mai 1945 Bombenanschläge in Palästina gegen die britische Mandatsmacht (vgl. MBW 11.2, S. 479). Am 02.11.1945 (Jahrestag der Balfour Declaration) fanden in Syrien, Ägypten, im Libanon und im Irak antizionistische Demonstrationen statt – die Briten wollten den jüdisch-arabischen Konflikt diplomatisch lösen und das Staatsgebiet in Palästina sollte nicht geteilt werden. Am 29.11.1947 wurde die UNO-Resolution für eine Teilung Palästinas angenommen, Teilung in einen jüdischen und in einen arabischen Staat. Der palästinensische Bürgerkrieg ging dann in den israelischen Unabhängigkeitskrieg über, der mit der Ausrufung des Staates Israel am 14.05.1948 entstand. Gleichzeitig mit der Unabhängigkeitserklärung begann der erste israelisch-arabische Krieg. *Pfade in Utopia* ist nun Bubers Versuch, „eine umfassende gesellschaftliche Neugestaltung am Beispiel der Frühsozialisten" (MBW 11.2., S. 480) zu entwerfen. Ideen gab es schon 1928 in Heppenheim, wo sich religiöse Sozialist:innen wie Paul Tillich, Eduard Heimann, Carl Mennicke, Leonhard Ragaz, Henriette Roland Holst und auch Martin Buber trafen (vgl. MBW 11.1, S. 333–339). Buber rekurrierte auf dieser bedeutenden Tagung religiöser Sozialist:innen auf die sozial-anarchistischen Theorien von Henri de Saint-Simon (1750–1825), Charles Fourier (1772–1837), Robert Owen (1771–1858), Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), Wilhelm Weitling (1808–1871), Pjotr Kropotkin (1842–1921) und vor allem Gustav Landauer (1870–1919): Das waren Utopien und Gemeinschaftsmodelle, verbunden mit einem dialogischen Sozialismus mit einer eschatologisch-messianischen Ausrichtung gegen den sowjetischen und auch maoistischen Staatssozialismus. Bubers Utopie will als Modell „für ein neues, alternatives und inklusives Zusammenleben" verstanden werden. 1950 erschien dann die deutsche Ausgabe von *Pfade in Utopia* bei Lambert Schneider in Heidelberg (vgl. MBW 11.2., S. 482), ebenfalls 1950 erschien dann noch eine amerikanische Ausgabe, ab 1955 in Spanisch (bis 2006 mit mehr als 10 Neuausgaben in der lateinamerikanischen Welt). Eng verbunden mit den Traditionen des religiösen Sozialis-

mus (z.B. Leonhard Ragaz u.a.) kritisiert Martin Buber vor allem nationalistisches Denken, das er schon recht früh in den 20iger Jahren des 20. Jahrhunderts als gefährlich einstufte. Das Aufkommen des Nationalsozialismus in Deutschland und dessen Machtübernahme mit seinen Folgen und der rassistischen und gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit der Nationalsozialisten sollten ihm im Nachhinein Recht geben.[9] *Pfade in Utopia* (MBW 11.2., S. 117–259) gliedert sich, wie folgt: Vorwort (MBW 11.2, S. 118), Der Begriff (MBW 11.2, S. 119-124), Die Sache (MBW 11.2, S. 125–133), Die Ersten (MBW 11.2, S. 134–141), Proudhon (MBW 11.2, S. 142–154), Kropotkin (MBW 11.2, S. 155–162), Landauer (MBW 11.2, S. 163–173), Versuche (MBW 11.2, S. 174–194), Marx und die Erneuerung der Gesellschaft (MBW 11.2, S. 195–212), Lenin und die Erneuerung der Gesellschaft (MBW 11.2, S. 213–240), Noch ein Experiment (MBW 11.2, S. 241–250), In der Krisis (MBW 11.2, S. 251–259).

3. In Seinem Vorwort und im ersten Kapitel nahm Buber Bezug auf *Das kommunistische Manifest*[10] von 1848 (vgl. MBW 11.2, S. 119) und vor allem fokussierte er den Abschnitt: „Der kritisch-utopistische Sozialismus und Kommunismus". Marx' und Engels' Perspektive auf die sog. Frühsozialisten war polemisch und ablehnend. Marx' Theorie war, dass es den Frühsozialisten an Einsicht in das kapitalistische Wirtschaftssystem fehle (MBW 11.2, S. 120): „… ‚utopistisch' ist der letzte und spitzeste Pfeil", den Marx und Engels abgeschossen hätten. „Die Bezeichnung ‚Utopist' ist seither die stärkste Waffe im Kampf des Marxismus gegen den nichtmarxistischen Sozialismus geworden." (MBW 11.2, S. 123) In einer Utopie gehe es nach Buber um eine „Sehnsucht" in religiöser Perspektive, um eine messianische Eschatologie: „Eschatologie bedeutet Vollendung der Schöpfung, Utopie Entfaltung der im Zusammenleben der Menschen ruhenden Möglichkeiten einer ‚rechten' Ordnung." (MBW 11.2, S. 126) Utopie ist für Buber ein Gesellschaftsbild, das dem Menschenwillen unterworfen ist (vgl. MBW 11.2, S. 126). Buber bezieht sich dann im Folgenden auf Thomas Morus' Vorstellung (vgl. MBW 11.2, S. 127).[11] Obwohl Marx und Engels gegen Utopie polemisieren, unterstellte Buber ihnen einen Utopieglauben, den er mit den biblisch-prophetischen Gerechtigkeitsvorstellungen verband und den er vor allem bei den nichtmarxistischen Sozialisten wiederfand (vgl. MBW 11.2., S. 129). Sozialismus in dieser Perspektive ist nach Buber im Rekurs auf Proudhon und Kropotkin, vor allem aber auf Gustav Landauer als Genossenschaft oder „genossenschaftliche Vereinigung von Brüdern" (und Schwestern) zu verstehen (MBW 11.2, S. 131). So kann Buber sagen: „Gesellschaft besteht eben ihrem Wesen nach nicht aus losen Individuen, sondern aus Gesellungseinheiten und ihren Gesellungen." (MBW 11.2, S. 131) Der Kapitalismus, so Buber, habe den Individuationsprozess ausgehöhlt und atomisiert, wirkliche Gemeinschaft entstehe aber nur dort, „wo die Menschen die wirklichen Dinge ihres gemeinsamen Lebens miteinander erfahren, beraten, verwalten, wo wirkliche Nachbarschaften, wirkliche Werkgilden bestehen." (MBW 11.2, S. 132) Fourier fokussiere, so Buber, die soziale Einheit in seinem Modell und Saint-Simon kritisiere die „Produzentenverfassung" (MBW 11.2, S. 135). Fourier ziele auf die „Bildung gemeindlicher Einheiten, die auf der Verbindung von Produktion und Konsum begründet sind." (MBW 11.2, S. 137) Owen dagegen setze mit Saint-Simon und

Fourier eine „empirische Gegenlösung“ mit dem „Prinzip der Vereinigung von Arbeit, Verbrauch und Eigentum“ gegenüber (MBW 11.2, S. 139) und nur eine gerechte Ordnung im Kleinen könne eine gerechte Gesamtordnung begründen und gerade Gerechtigkeit sei die Stiftung des Sozialismus (vgl. MBW 11.2, S. 141). Proudhon sehe die Befreiung des Menschen zuerst in der Befreiung von einem Absolutheitsglauben (vgl. MBW 11.2, S. 144). Eine gesellschaftliche Änderung könne nur in einer basalen Änderung des Verhältnisses zwischen sozialer und politischer Änderung erreicht werden (vgl. MBW 11.2, S. 145). Die so entstehenden Föderationen und Verbänden etablieren sich als geschwisterliche Macht (vgl. MBW 11.2, S. 150). Die Frage, die sich im Anschluss an Proudhon ergibt, lautet: „Wie müssen die Einheiten beschaffen sein, damit sie sich zu einer echten Volksordnung, zu einer neuen gerechten Gesellschaftsstruktur föderieren können?“ (MBW 11.2, S. 154) Auch Kropotkin bevorzuge in seinem gesellschaftlichen Modell föderative Strukturen, die das Gegenmodell zum „Leviathan“ von Thomas Hobbes darstellen.[12] Ein soziales/sozialistisches Gemeinwe- sen könne nur auf der Grundlage einer Föderation von Ortsgemeinden und einer Föderation von Werkgemeinden entstehen; Buber ergänzt dieses Modell um die Wahlgemeinde (vgl. MBW 11.2, S. 159). Kropotkin[13] denke zudem dieses Modell dynamisch und sich entwickelnd (vgl. MBW 11.2, S. 160); der Mensch müsse aber als Mensch zu seinem Recht kommen (vgl. MBW 11.2, S. 162). Landauer thematisiere zuerst die Beziehung zwischen Staat-Gemeinschaft-Individuum (vgl. MBW 11.2, S. 163), wobei „Staat“ für ihn ein Zustand sei (vgl. MBW 11.2, S. 164). Der Staat als Zustand könne aber nur Staat sein, d.h. „Machtbestätigung und Expansionsdrang, getragen von Bürokratie“ (MBW 11.2, S. 165). Der Gegenbegriff zu „Staat“ ist bei Landauer so etwas wie eine dynamische Gemeinschaft, die sich friedlich und nicht mit Mitteln des Staates, d.h. Krieg, konstituiert und sich aus neuem Geist aufmacht (vgl. MBW 11.2, S. 169). Dieser neue Geist sei revolutionär, aber gleichsam pazifistisch und in Bünden organisiert und diese stellen „die Arbeit in den Dienst ihres Verbrauchs“ (MBW 11.2, S. 169). Buber zitiert Landauer (1915): „Wir Sozialisten wollen den Geist sinnlich und leibhaft machen, wir wollen ihn ans Werk lassen, und wir werden gerade dadurch die Sinne und das Erdenleben vergeistigen.“ (MBW 11.2, S. 171) Sozialismus sei nur auf der Basis von Freiheit möglich „als Bindung in Freiheit aus gemeinsamem Geiste“ (MBW 11.2, S. 171). Im Kapitel „Versuche“ geht Buber seinen eigenen Weg – Bedingung für kooperative Gemeinschaften sei die „Herstellung echter Beziehungen zwischen Mensch und Mensch“ (vgl. MBW 11.2, S. 177). Produktion und Konsum müssten zudem in sog. Siedlungsgenossenschaften zusammengeführt werden (vgl. MBW 11.2, S. 179). Der „Urgehalt“ einer kooperativen Bewegung liege in der Tendenz Gesellschaft zu rekonstruieren und einen neuen inneren Zusammenhang zu gewinnen (vgl. MBW 11.2, S. 241). Buber betonte, dass für ihn die einzige Form, die geschichtlich überlebt habe, das „hebräische Genossenschaftsdorf in Palästina“ sei (MBW 11.2, S. 243). Er macht aber darauf aufmerksam, dass das israelische Gemeinschaftsdorf aus der Not der Pogrome und des Antisemitismus während des Zarenreiches entstanden sei (vgl. MBW 11.2, S. 244) und sich jedoch flexibilisieren musste, um sich den wieder neu einstellenden Lebensverhältnissen in Is-

rael anzupassen. Buber übergeht bei dieser Betrachtung jedoch den grundsätzlichen Konflikt zwischen der sozialistisch-anarchistischen Idee des Kibbutz und den Aktionen des sog. Politischen Zionismus um Ben Gurion herum, vor allem bei der Staatsgründung Israels. Für Buber bleibt wichtig, dass gegen den „zentralistischen Staat Israel" die Form des Kibbutz für ihn wesentlich ist und bleibt und dass diese Lebensform keineswegs erstarrt sei. Buber wendet aber auch gegen die Kibbutzim ein: „Eine echte Gemeinschaft braucht nicht aus Menschen zu bestehen, die eben als Genossen, füreinander aufgeschlossen und bereit sind. Eine echte Gemeinschaft ist die, die an jedem Punkt ihrer Existenz potentiell den Charakter der Gemeinschaft hat." (MBW 11.2, S. 246) Diese Gemeinschaft müsse aber selbstreflexiv und selbstkritisch bleiben und dürfe auf keinen Fall doktrinär werden (vgl. MBW 11.2, S. 247). Im Kapitel „In der Krisis" kommt Buber wieder zurück auf die politische Ausgangssituation seiner Zeit und er begriff das Sein des Menschen – Mitte der 40iger Jahre – als ein in der Krise stehendes: „Zugleich aber hat er [=der Mensch] von einer Krisis zur andern immer tiefer zu spüren bekommen, wie brüchig all die Herrlichkeit ist, und in hellsichtigen Stunden hat er zu verstehen gelernt, daß er trotz allem, was er den Fortschritt des Menschengeschlechts zu nennen pflegt, durchaus nicht auf gebahnter Straße wandelt, sondern immer wieder auf einem schmalen Grat zwischen den Abgründen Fuß um Fuß setzen muß." (MBW 11.2, S. 251) Buber forderte von seinem Mitmenschen, nicht ständig in die Vergangenheit zu schauen, sondern das Wegstück, das erreicht ist, mit der Utopie, die erreicht werden soll, zu vergleichen und auch den Freiheitsgrad, den man erreicht hat, zu reflektieren (vgl. MBW 11.2, S. 252). Menschliche Gesellschaft entwickle sich auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung und der gegenseitigen Verantwortung; die Gefahr, sowohl individuell als auch kollektiv, liege, so Buber, in der Zentralisierung von Macht als politischem Prinzip, dem man sich freiwillig unterwirft (vgl. MBW 11.2, S. 253). In diesem Fall verdinge sich der Geist als Funktionär und die zwischenmenschlichen Beziehungen verdorren (vgl. MBW 11.2, S. 254). Bubers Ziel ist dagegen die Entwicklung eines Friedens, der der Zentralisierungsgewalt die Souveränität entziehe (vgl. MBW 11.2, S. 254) und zudem müsse man den Frieden wollen: „Die Urhoffnung aller Geschichte geht auf eine echte, somit durchaus gemeinschaftshaltige Gemeinschaft des Menschengeschlechts" (MBW 11.2, S. 255) zurück. Gemeinschaft ist bei Buber nie Stimmung, sondern „Gefühl einer Verfassung" (MBW 11.2, S. 250).

4. Bubers Visionen haben in 2024 nichts von ihrer Strahlkraft und Attraktivität verloren, besonders, wenn wir den Blick auf den aktuellen Israel-Hamas-Konflikt werfen. Das Gemeinschaftsmodell Bubers zielt auf das Gewand der Menschlichkeit, wie es Omri Boehm in einem Artikel der ZEIT (ZEIT Nr. 13/2024, S. 44) nennen kann: „Dieses Gewand der Menschlichkeit ist kein abstrakter Humanismus, sondern ein Humanismus, der sich als Freundschaftserklärung eines palästinensischen Repräsentanten äußert, der, …, >im selben Land, auf demselben Land< mit Juden zusammenlebt." Und: „Freundschaft war immer der Test, der uns vor dem katastrophalen Versagen der Brüderlichkeit und dem grotesken Missbrauch abstrakter Ideen über bewaffneten Widerstand und Selbstverteidigung geschützt hat." (Omri Boehm). Ins-

gesamt wird deutlich, dass Martin Buber nicht nur am politischen Tagesgeschäft partizipierte, sondern insgesamt politisch dachte und handelte. Buber fokussiert in *Pfade in Utopia* den sog. hebräischen Humanismus und seine spezifische Spiritualität. Wichtig ist auch, was bislang nicht in die Rezeption Bubers eingeflossen ist, dass Buber sich konsequent dem Nationalismus und seiner rassistischen und chauvinistischen Ideologie widersetzt hat. Bubers Ziel in seiner Vorstellung des religiösen Sozialismus war die Errichtung gelingender Gemeinschaft, was für ihn immer auch der israelische Kibbutz war. Von Gustav Landauer übernahm Buber die gewaltlose Strategie des religiösen Sozialismus/Anarchismus. Tat und Lehre gehören für Buber in dieser Reihenfolge zusammen. Auch *Pfade in Utopia* gehört in diese dialogphilosophische Grundlinie Bubers hinein, die je um die Qualität des ZWISCHEN kreist. Die Ich-Du-Beziehung zielt auf Dialog, Aussöhnung und Verständigung. Jede Absolutsetzung ist für Buber Vergottung, Vergötzung, was vor allem für den „Staat" und seine Institutionen gilt. Vergötzung stehe humaner Selbstbestimmung entgegen und sei Ausdruck einer „Kollektivierung" des Menschen. Erstaunlich ist die Bereitschaft Bubers nach der Shoah, das christlich-jüdische Gespräch weiterzuführen bzw. wiederaufzunehmen und das Misstrauen zu überwinden. Gemeinschaft entstehe, so Buber nur dann, wenn man sie praktiziere.[14]

Literaturverzeichnis

Heller, Joseph (1995): The Stern Gang. Ideology, Politics, and Terror, 1940–1949. Frank Cass, London: Frank Cass.

Hobbes, Thomas (2022): Die Hauptwerke, Hg. Höffe, Otfried, Tübingen: Attempto.

Hohmann, Andreas W. & Mümken, Jürgen [Hg.] (2015): Kischinew – Das Pogrom 1903. Lich: Edition AV.

Jung, Ruth (2005): Vor 100 Jahren gipfelte Schießbefehl im „Petersburger Blutsonntag", in: https://www.deutschlandfunk.de/vor-100-jahren-gipfelte-schiessbefehl-im-petersburger-100.html,https://www.deutschlandfunk.de/vor-100-jahren-gipfelte-schiessbefehl-im-petersburger-100.htmlhttps://www.deutschlandfunk.de/vor-100-jahren-gipfelte-schiessbefehl-im-petersburger-100.html abgerufen am: 1.4.2024 (20:17 Uhr).

Krautkrämer, Elmar (2004): Der israelisch-palästinensische Konflikt, in: https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/28325/der-israelisch-palaestinensische-konflikt/, abgerufen am 25.03.2024 [19:53].

Kropotkin, Peter A. (2002): Memoiren eines Revolutionärs, Münster: Unrast.

Landauer, Gustav (2017): Die Revolution, Hg. Siegbert Wolf, textkritische Ausgabe der Erstauflage, Lich: Verlag Edition AV.

Landauer, Gustav (2023): Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volks, in: https://anarchistischebibliothek.org/library/gustav-landauer-gustav-landauer-die-abschaffung-des-krieges-durch-die-selbstbestimmung-des-volk. Abgerufen am 1.4.2024 (20:19 Uhr).

Landauer, Gustav (2020): Aufruf zum Sozialismus, Hg. Theodor Borken, Berlin: Henricus.

Martin Buber Werkausgabe (2019): Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, herausgegeben und kommentiert von Massimiliano De Villa, eingeleitet von Franceso Ferarri, Werkausgabe 11.1 und 11.2, hier Teilband 2: 1938–1965, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Marx, Karl und Engels, Friedrich (1848): Manifest d. Kommunistischen Partei, in: https://homepage.univie.ac.at/christian.sitte/PAkrems/zerbs/volkswirtschaft_I/beispiele/wio_b01.html, abgerufen am 1.4.2024 (20:21 Uhr).

Morus, Thomas (2021): Utopia, übersetzt von Gerhard Ritter; Nachwort von Eberhard Jäckel, Ditzingen: Reclam.

Rocker, Rudolf: Die Waffen nieder! Die Hämmer nieder! Berlin: IDK Verlag.

Schwendemann Wilhelm (2020): Martin Buber: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Gütersloher Verlagshaus Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH (Gütersloh) 2019. ISBN 978-3-579-02687-9. Reihe: Buber, Martin: Werkausgabe – 11. In: socialnet Rezensionen, ISSN 2190-9245, https://www.socialnet.de/rezensionen/26122.php, Datum des Zugriffs 25.03.2024 [16:00 Uhr].

Simri, Uriel (1996): Hapoel: Israel's worker Sports organization. In: Arnd Krüger & James Riordan (Hg.): The Story of Worker Sport. Champaign, Ill.: Human Kinetics, S. 157–166.

Wollgast, Siegfried (2001): Der utopische Sozialismus – ewiger Traum und Unwirklichkeit, Hg. Klaus Kinner, Wolfgang Scheler und Ernst Wurl im Auftrag der Rosa Luxemburg Stiftung Sachsen, Leipzig: GNN Verlag.

1 Martin Buber Werkausgabe (2019): Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie, herausgegeben und kommentiert von Massimiliano De Villa, eingeleitet von Franceso Ferarri, Werkausgabe 11.1 und 11.2, hier Teilband 2: 1938-1965, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, abgekürzt: MBW 11.2.

2 Der Artikel erschien am 27.06.1939 in der Zeitung des Ha Po'el („Der Arbeiter"). Die Zeitschrift stammt aus dem Umfeld der Gewerkschaft Histadrut und gehört eigentlich in den gewerkschaftsnahen Sportbereich, siehe: Uriel Simri: Hapoel: Israel's worker Sports organization. In: Arnd Krüger & James Riordan (Hg.) (1996): The Story of Worker Sport. Champaign, Ill.: Human Kinetics, S. 157–166.

3 Vgl. Hohmann, Andreas W. & Mümken, Jürgen [Hg.] (2015): Kischinew – Das Pogrom 1903. Lich: Edition AV.

4 Vgl. Jung, Ruth (2005): Vor 100 Jahren gipfelte Schießbefehl im „Petersburger Blutsonntag", in: https://www.deutschlandfunk.de/vor-100-jahren-gipfelte-schiessbefehl-im-petersburger-100.html, abgerufen am 8.4.2024 [9.01].

5 Vgl. Landauer, Gustav (2023): Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volks Rocker, Rudolf: Die Waffen nieder! Die Hämmer nieder! Berlin: IDK; Landauer, Gustav (2020): Aufruf zum Sozialismus, Hg. Theodor Borken, Berlin: Henricus; Landauer, Gustav (2017): Die Revolution, Hg. Siegbert Wolf, textkritische Ausgabe der Erstauflage, Lich: Verlag Edition AV.

6 Vgl. Wollgast, Siegfried (2001): Der utopische Sozialismus – ewiger Traum und Unwirklichkeit, Hg. Klaus Kinner, Wolfgang Scheler und Ernst Wurl im Auftrag der Rosa Luxemburg Stiftung Sachsen, Leipzig: GNN Verlag.

7 Vgl. Krautkrämer, Elmar (2004): Der israelisch-palästinensische Konflikt, in: https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/apuz/28325/der-israelisch-palaestinensische-konflikt/, abgerufen am 25.03.2024 [19:53].

8 Vgl. Heller, Joseph (1995): The Stern Gang. Ideology, Politics, and Terror, 1940–1949. Frank Cass, London: Frank Cass.

9 Wilhelm Schwendemann. Rezension vom 20.10.2020 zu: Martin Buber: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie. Gütersloher Verlagshaus Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH (Gütersloh) 2019. ISBN 978-3-579-02687-9. Reihe: Buber, Martin: Werkausgabe – 11. In: socialnet Rezen-

sionen, ISSN 2190-9245, https://www.socialnet.de/rezensionen/26122.php, Datum des Zugriffs 25.03.2024 [20.05].

10 Vgl. Karl Marx u. Friedrich Engels (1848): Manifest d. Kommunistischen Partei , in: https://homepage.univie.ac.at/christian.sitte/PAkrems/zerbs/volkswirtschaft_I/beispiele/wio_b01.html, abgerufen am 1.4.2024 (20:21 Uhr); oder auch: Manifest der Kommunistischen Partei (projekt-gutenberg.org), abgerufen am 8.4.2024 [9.05].

11 Vgl. Morus, Thomas (2021): Utopia, übersetzt von Gerhard Ritter; Nachwort von Eberhard Jäckel, Ditzingen: Reclam.

12 Vgl. Hobbes, Thomas (2022): Die Hauptwerke, Hg. Höffe, Otfried, Tübingen: Attempto.

13 Vgl. Kropotkin, Peter A. (2002): Memoiren eines Revolutionärs, Münster: Unrast.

14 Siehe Fußnote 7.

Einführung in „Ich und Du" von Martin Buber

„Alles wirkliche Leben ist Begegnung"[1]

Von Wilhelm Schwendemann

1. Einleitung

Begegnung zwischen *Ich und Du* ist die Grundannahme dialogischen Denkens gegen hierarchisches Reden oder Reden als Herrschaftsgebrauch oder Hassreden; das Gegenteil von Begegnung nennt Buber in seiner sprachschöpferischen Tätigkeit Vergegnung. Buber kann dabei auch auf Kants Friedensschrift (*Vom ewigen Frieden*)[2] zurückgreifen. Kant formuliert dabei, ähnlich wie das Begegnungskonzept Bubers, so etwas wie einen Hospitalitätsbezug oder ein Gastrecht, in dem der Andere als Anderer anerkannt und respektiert wird. Wenn das Gastrecht verletzt wird, ist das ein elementarer Beziehungsbruch und hat die gleiche Wirkung wie das, was Buber Vergegnung nennt. Gastfreundschaft wäre das kommunikative Mittel der Begegnung zwischen Menschen, Völkern und Kulturen (vgl. Kant 2011). Die politische Situation im Nahen Osten entspricht derzeit den Hassreden bzw. der Kategorie Vergegnung. Bubers Vergegnungskonzept begegnet uns im Alltag Schritt auf Schritt, wenn das Eigene bewahrt werden soll und man sich isoliert. Wir erinnern uns an Alice Weidels unsägliche, fremden- und muslimfeindliche Rede vor dem Deutschen Bundestag: „Burkas, Kopftuchmädchen und alimentierte Messermänner und sonstige Taugenichtse werden unseren Wohlstand, das Wirtschaftswachstum und vor allem den Sozialstaat nicht sichern."[3] (16.5.2018)

Wenn wir die gegenwärtigen Nachrichten, z.B. aus Gaza, Israel, Palästina, Iran, Libanon wahrnehmen, fallen uns unendlich viele Beispiele für VERGEGNUNG ein. In der Vergegnung werde man einander zum dämonischen Du, ein echtes Gespräch sei nicht mehr möglich, die Mauern zwischen den Menschen würden hochgezogen. Das echte Gespräch hingegen hat einen Moment personaler Vergegenwärtigung.[4]

Andreas Herr mit den Sprecherinnen der Christen bei der SPD Kerstin Griese (li) und Karin Kortmann (re)

2. Biografisches[5]

Martin Buber (1878–1965) ist heute in der deutschen Öffentlichkeit nur wenigen Menschen ein Begriff und nur wenige haben tatsächlich sich mit seinen Schriften beschäftigt. In religiösen Kreisen ist Buber wegen seiner Bibelübersetzung, in philosophischen Kreisen wegen *Ich und Du*, *Gottesfinsternis*, in spirituellen wegen *„Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre“* bekannt.

Der zwanzigjährige Buber engagierte sich in der zionistischen Bewegung um Theodor Herzl, mit dem es aber später zum Zerwürfnis wegen des sog. politischen Zionismus kam. Herzl stand auf dem Standpunkt, man solle ein Land ohne Volk (so die Annahme Herzls zu Palästina) einem Volk ohne Land geben. Buber argumentierte immer gegen diese Haltung, man dürfe die arabische Bevölkerung Palästinas nicht außen vor lassen. 1923 erschien Bubers epochales dialogphilosophisches Werk *ICH und DU*. Buber war zu Beginn des Ersten Weltkriegs wie viele andere deutsche Intellektuelle kriegsbegeistert („Kriegsbuber“)[6], änderte aber seine Haltung radikal und wurde so zum Dialogphilosophen. Im Oktober 1933 verlor Buber aufgrund des NS-Terrors die Lehrbefugnis an der Universität Frankfurt a.M. In den Jahren 1934/35 unternommene Versuche, Buber an die Hebräische Universität nach Jerusalem zu beru-

fen, führten erst 1938 zum Ziel; er erhielt an der Hebräischen Universität in Jerusalem eine Professur für Sozialphilosophie und siedelte im März 1938 nach Jerusalem über.[7] Am 13. Juni 1965 starb er in Jerusalem. Grundsätzlich gilt Bubers Einsicht, dass nur eine am Dialog und an Verständigung und Begegnung orientierte Politik die Völkerverständigung befördern könne.

3. Philosophische Einordnung

Martin Buber zählt zur Denkströmung der philosophischen Dialogik oder auch Dialogphilosophie[8], die nach dem zweiten Weltkrieg ihre Wirkung entfaltete, aber schon zwischen den beiden Weltkriegen maßgebliche philosophische Werke hervorgebracht hat. Der Dialogphilosophie ist gemeinsam, dass sie der Begegnung, dem Anderen, dem Ereignis und der Sprache einen bedeutenden Sinn einräumt. Die philosophische Denkströmung nimmt natürlich Platons Darstellung des dialogischen Sokrates auf, zielt aber auf eine existenzielle Neubestimmung des Menschen.[9] In den sokratischen Dialogen wird das Denken oder das Nachdenken als „Rede der Seele" mit sich selbst charakterisiert, was dann den spezifischen platonischen Begriff der Dialektik ausmacht. Die sog. Dialogiker nehmen aber den Dialog nicht nur als äußere Form oder als einen Modus wahr, sondern zielen auf Dialog als Gespräch, was von purer Kommunikation zu unterscheiden wäre. Dialog habe einen eigenen Sinnbestand[10] und sei ein wechselseitiges und gegenläufiges Geschehen.[11] Referenzrahmen der Dialogiker, bei Buber und Rosenzweig ganz gewiss ist eine Form jüdischen Gottesglaubens, der als personaler Gottesglauben festzuhalten wäre. Personaler Gottesglaube aber setzt Gottes Handeln in der Welt als LIEBE voraus und Liebe als Beziehungskonstituens: „… Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du …"[12]

Den von Buber kritisierten philosophischen Modellen[13] ist gemeinsam, dass sie entweder sehr kognitiv, auf das Denkvermögen des Menschen basierend, oder ichbezogen sind. Buber geht es in allen Beziehungen immer auch um den Geist als Begegnung und Geist in der Begegnung.[14]

Buber denkt holistisch und setzt Leib-Seele-Geist als Einheit voraus.[15] Deswegen ist für ihn die Form des Gesprächs elementar. Das echte Gespräch wird jedoch ständig durch einseitige Nutzungs- und Machtinteressen bedroht. Für Buber haben alle Dialoge eine religiöse Dimension, insofern alle „Linien der Beziehung" im „ewigen Du" zusammenlaufen."[16] In Nietzsches Philosophie sieht Buber einen menschenfeindlichen Nihilismus am Werk. Das dialogische Gespräch wird von den Vertretern der Dialogphilosophie als „offene Verhältniseinheit pluraler Freiheiten" und gerade nicht als Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen.[17]

4. Dialogische Beziehung

Was ist eine dialogische Beziehung? Im ersten Teil von *Ich und Du* werden die grundlegenden Strukturen und Begriffe erläutert; der zweite Teil ist dem Zwischen Ich und Du und gelingenden und nicht gelingenden Beziehungen gewidmet und der dritte Teil geht der Gottesfrage nach. Der erste Teil ist mitunter stark assoziativ geschrieben, die beiden anderen Teile eher argumentativ und weniger sprunghaft.

Zu *Ich und Du* existiert ein Nachwort Martin Bubers aus 1957[18], wo er auf wesentliche Anfragen und Fragen zu Ich und Du eingeht.[19] Am Anfang des Buches versucht Buber in der phänomenologischen Denktradition stehend zwei Zugänge zur Wirklichkeit zu entwickeln, die er Grundworte nennt. Beide Grundworte zielen auf zwei verschiedene Wirklichkeitsbereiche.

Buber geht von der Grundthese aus, dass Menschen grundsätzlich einen zweifachen Zugang zur Welt und zur Wirklichkeit hätten, einmal in Form einer dialogischen Beziehung zu anderen Menschen, die er ICH-DU-Beziehung nennt, und zum anderen gibt es die Form des rationalen, gebrauchenden, des Erfahrung reflektierenden Zugangs vor allem zur Gegenstandswelt, die Buber Ich-Es-Beziehung nennt. Die Ich-Du-Beziehung zielt auf Wesentliches im Menschen und könne eben auch nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden; die Ich-Es-Beziehung setze immer nur einen Aspekt des Menschseins ein, z.B. das rationale Zugehen auf Gegenständliches.[20] Beide Beziehungsformen zur Welt und zur Wirklichkeit nennt Buber „Grundworte“; das Ich des Menschen ist in beiden Grundworten existent, aber nicht als absolutes, d.h. völlig unabhängiges Ich[21], weil beide Grundworte immer einen Bezug benötigen. Eine vollumfassende personale Beziehung gäbe es aber nur in der personalen Ich-Du-Beziehung. Aber man könne keinen Menschen haben oder besitzen; man könne zum Anderen nur in Beziehung treten: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“[22]

Allein Begegnungssituationen sind Gegenwart. Die Ich-Es-Beziehung habe gar keine Gegenwart, sondern nur Vergangenheit. Die Momente einer echten Begegnung sind immer zugleich auch Momente des Einverständnisses. Dieses Einverständnis wird von Buber als Liebe, die geschieht, die widerfährt, charakterisiert: Schöpfung ist deshalb eine Beziehungskategorie.

So ist dann auch der zweite Grundsatz des ersten Teils zu verstehen: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“[23] Der Schöpfungsvollzug des Menschen geschieht nicht automatisch, sondern bedarf des Beziehungs- und Begegnungsmomentes.

Nur Kommunikation in Form von Sprache hält die Dynamik des Zwischen Du und Ich aus und befähigt Menschen, der Vergegenständlichung des Anderen zu widerstehen und damit auch der Instrumentalisierung und Kolonisierung des Ichs des Anderen.

Buber behauptet also, dass wenn der Mensch sein Menschsein nicht für eine dialogische Beziehung einsetze, verkümmere er und verfremde sich, d.h., er entfremdet sich von sich selbst und von seiner lebendigen Mitte. Wer nur in der ES-Welt lebt, reduziert sein Gegenüber auf Informationsgehalte, Nützliches, Einsortierbares, Reflektierbares und nimmt ihm Lebendigkeit. Und verliert so Lebenssinn und Lebensqualität.

Der Raum des Zwischen ist der Raum der dialogischen Grundbewegung, d.h. die Hinwendung des Ich zum DU, d.h., die handelnden Personen bekommen Gegenwart und halten dieser sich konstituierenden Wirklichkeit Stand.

Das Ich hält in dieser Bewegung die Differenz zum DU aus und das Bewusstsein

für die Differenz wach, ohne den Sirenengesängen der Differenz und des Unterschieds zu erliegen, wenn der Andere auf Differenz und Andersheit festgelegt wird.

1 MBW 6, 2019, S. 44.
2 Vgl. Kant, Immanuel (2011): Zum ewigen Frieden. Mit den Passagen zum Völkerrecht und Weltbürgerrecht aus Kants Rechtslehre. Kommentar von Oliver Eberl und Peter Niesen, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
3 https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/alice-weidel-provoziert-mit-kopftuchmaedchen-aussage-15593291.html
4 Vgl. Buber, Martin (2019; 1954): Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Martin Buber Werkausgabe, Band 6, 2019, hg. und eingeleitet von Paul Mendes-Flohr, kommentiert von Andreas Losch unter Mitarbeit von Bernd Witte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 212–227, hier S. 220.
5 Siehe Schwendemann, Wilhelm (2018): Vita Martin Buber, in: ZfBeg 1–2/2018, S. 6-9.
6 Der ehemalige Vorsitzende der Martin-Buber-Gesellschaft, Prof. Dr. Hans-Joachim Werner, schreibt zur Kritik Gustav Landauers an Buber: „Was kann denn zu dieser Wende, wenn wir sie einmal so nennen wollen, beigetragen haben? Oder was kann sie veranlasst haben? Wenn man nach äußeren Anstößen sucht, so findet man sie sicher in der Beziehung zu seinem Freund, dem Pazifisten und Kriegsgegner Gustav Landauer, der Buber auf Fehlentwicklungen hinwies, die Buber gegangen war. Gustav Landauer benutzte einen scharfen Ausdruck. Er spricht vom ‚Kriegsbuber' 1916." https://www.deutschlandfunkkultur.de/50-todestag-martin-buber-der-philosoph-des-dialogs-100.html
7 Siehe: Schütz, Christian (1981): Artikel: Buber, Martin (1878-1965). In: Gerhard Krause und Gerhard et. al. Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7. 34 Bände. Berlin, New York: deGruyter (Theologische Realenzyklopädie, 7), S. 253–258.
8 vgl. Schütz 1981, S. 254.
9 vgl. Schütz 1981, S. 255; Theunissen, Michael (1965): Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Zugl.: Berlin, Univ., Habil.-Schr., 1964. Berlin u.a.: de Gruyter; Heinrichs, Johannes (1981): Artikel: Dialogik I. In: Gerhard Krause und Gerhard et. al. Müller (Hg.): Theologische Realenzyklopädie, Bd. 8. 34 Bände. Berlin, New York: deGruyter (Theologische Realenzyklopädie, 7), S. 697–703.
10 vgl. Heinrichs 1981, S. 697.
11 Ebd.
12 Vgl. Martin Buber Werkausgabe (=MBW 6), Band 6, 2019, hg. und eingeleitet von Paul Mendes-Flohr, kommentiert von Andreas Losch unter Mitarbeit von Bernd Witte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 47.
13 vgl. Heinrichs 1981, S. 697.
14 Vgl. MBW 6, 2019, S. 45.
15 MBW 6, 2019, S. 247.
16 Martin Buber Gesellschaft (2017): Martin Buber. Online verfügbar unter http://buber-gesellschaft.eu, zuletzt geprüft am 15.04.2024 12:15 Uhr.
17 Heinrichs 1981, S. 697.
18 Dazu MBW 6, 2019, S. 248 (Nachwort zu Ich und Du); den Bezug zu Rosenzweig stellt Buber in seinem Nachwort zu den dialogischen Schriften her: „…die wesentliche Gesprochenheit des Du ist ihm in Gottes an Adam gerichtetem ‚Wo bist du?' gefaßt, und dieses ausdeutend fragt er: ‚Wo ist ein solches selbständiges, dem verborgenen Gott freu gegenüberstehendes Du, an dem er sich als Ich entdecken konnte?'" (MBW 6, 2019, S. 231)
19 vgl. MBW 6 2019.
20 Ebd., S. 39f.
21 Ebd.
22 Ebd.
23 MBW 6, 2019, S. 55.

Götzenkritik kontextuell: Unterscheidung zwischen Gott und Götzen als roter Faden der „Großen Erzählung“

Ohne Kapitalismuskritik kein Heil?

Von Herbert Böttcher/Dominic Kloos

Ohne Kontext bleibt alles abstrakt – ob Menschen, Texte, Dinge oder gesellschaftliche Strukturen. Insofern sind „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ (Caero Bustillos et al. 2022; vgl. dazu auch Päpstliche Bibelkommission 1996) wesentlich, um biblische Texte aus dem Kontext ihrer Zeit im Kontext gegenwärtiger Zeit verstehen und ihre Inhalte leben zu können. In der „[e]ntschiedene[n] Abkehr vom Begriff der ‚zeitlosen Wahrheit‘“ hatte Walter Benjamin darauf insistiert, dass Wahrheit an einen „Zeitkern“ gebunden ist, „welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt“ (Benjamin 2015: 578). Für die systematische Theologie hat Johann Baptist Metz dies aufgegriffen. Auf die „Botschaft vom biblischen Gott“ verweisend betont er den „Zeitkern“ der christlichen Rede von Gott (Metz 2017/1996: 102).

Der „Zeitkern“ zielt auf das Wesen einer „Sache“. Sie ist nicht in Abstraktion von der Zeit, sondern nur in ihrer Bindung an die Zeit zu erkennen. Die Frage nach dem „Zeitkern“ fragt also danach, was für die Erkenntnis bestimmend in einer bestimmten Zeit ist – sowohl im Blick auf die Vergangenheit wie im Blick auf die Gegenwart. Insofern „kontextuelle Zugänge zur Bibel“ die jeweiligen Kontexte in den Blick nehmen, in die biblische Texte historisch eingebunden sind und in der Gegenwart gelesen werden, ist dieser Zugang eine Voraussetzung für das Verstehen biblischer Texte.

Während die Frage nach dem historischen Kontext biblischer Texte weitgehend selbstverständlich geworden ist, bleibt die Frage nach den gegenwärtigen Kontexten bzw. nach dem Kontext, der die Gesellschaft in ihrer heutigen kapitalistischen Form prägt, meist ausgeblendet. So wären die vielen Phänomene, die heute wahrzunehmen sind und das Leben von Menschen (vor allem negativ) prägen, zwar in ihrer Verschiedenheit ernst zu nehmen, dabei aber auch gleichzeitig auf ihren Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Totalität bzw. deren Formzusammenhang hin zu analysieren. Dass daraus nicht nach dem Schema von Basis und Überbau gleichsam identi-

Prof. Franz Segbers im Gespräch mit Prof. Norbert Lammert, „Kann ein Christ die AFD wählen?“

tätslogisch alles determinierende Zusammenhänge abgeleitet werden können, wäre gegen ein traditionsmarxistisches Denken zu betonen (vgl. dazu Scholz 2005; Scholz 2009).

Die erkenntniskritische Frage nach dem Wesen einer Gesellschaftsform ist für das Verstehen biblischer Texte von der leidempfindlichen Frage geleitet, worunter Menschen im Zusammenhang der je herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse leiden. D.h. die Frage nach dem Verstehen biblischer Texte kann heute nicht abstrahieren von all den Phänomenen, die das Leben von Menschen und die Grundlagen des Lebens zerstören und damit ebensowenig von der Frage nach deren Kontextualität mit der gesellschaftlichen Form. Kontextuell zur Debatte stehen damit Phänomene, die von den gigantischen sozialen Spaltungsprozesse, über die Klimakatastrophe bis hin zur weltweiten Militarisierung reichen. Die Trias der ökumenischen Bewegung seit Vancouver 1983 „Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung" hat richtige Akzente gesetzt, müsste sie aber kontextuell weiterentwickeln, um die globale Realität von Ungerechtigkeit, Kriegen und Schöpfungszerstörung zu begreifen, um ihr etwas entgegenzusetzen zu können.

Dazu wäre es wesentlich zu verstehen, in welchem Zusammenhang all die zerstörerischen Phänomene (die sog. Vielfachkrisen) mit der kapitalistischen Gesellschaftsform in ihren unterschiedlichen kulturellen Varianten stehen. Trotz aller Unterschiede ist der Kapitalismus als Gesellschaftsform in dem Sinne zur „alles-bestimmenden Wirklichkeit" (Ruster 2000: 7)[1] geworden, als es zurzeit kein Leben „jenseits" dieser Formbestimmung gibt. Die negative Prägung der kapitalistischen Gesellschaft seit mehreren hundert Jahren hat Karl Marx als Fetischismus und Alltagsreligion (vgl. Marx 2012/1894: 838f.) beschrieben und dabei die religiöse Konnotation dieses Begriffs aufgegriffen, wie es in seinen Anspielungen auf religiöse Zusammenhänge (vgl. Marx 2013/41890: 86ff.) deutlich wird. Genau das korreliert mit der biblischen Götzenkritik als einer Kritik an der Unterwerfung unter Herrschaft und Fremdbestimmung, die ihren idolatrischen Ausdruck im Götzenkult findet.

Die Götzenkritik hat ihre Wurzeln in Israels Gott der Befreiung, entsprechend ist ihr Fokus die Unterscheidung von Gott und Götzen. Sie wird angesichts der Unterwerfung unter fremde Götter und Mächte immer wieder neu zur Geltung gebracht. Das Heilsversprechen, das mit dem Gottesnamen verbunden ist, lässt sich nicht von seiner negativen Kehrseite, der Kritik der Götzen bzw. der Fetischzusammenhänge von Herrschaft und Fremdbestimmung trennen. An diese Traditionen wäre auch in Theologie und Kirche anzuknüpfen, wenn sie inmitten der heutigen gesellschaftlichen Normalität und Alltäglichkeit, die permanent weltweit Katastrophen für Menschen und Natur produziert, ihre im Gottesgedächtnis verwurzelte Sendung als Nachfolge des Messias Jesus leben soll.

Einen zentralen theologischen Ort hat die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen in der Theologie der Befreiung (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992; vgl. auch Assmann et al. 1984). Pablo Richard hat im Blick auf Lateinamerika von „eine[r] radikale[n] Erfahrung [...] von Leben und Tod" (Richard 1995: 189) gesprochen und von dieser Erfahrung her zwischen dem „Gott des Lebens" und den „Götzen des Todes" unterschieden (ebd.: 194ff.). Was er mit Blick auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat, gilt

verschärft im Blick auf die Situation der gegenwärtigen mit der Entwicklung des Kapitalismus verbundenen Krisen: Die Kämpfe um Leben und Überleben und der Tod von Menschen auf der Flucht, in Kriegen, an den Folgen der Zerstörung der Lebensgrundlagen haben globale Maßstäbe angenommen. Inzwischen muss weltweit das gelten, was Richard für seine theologische Reflexion auf die Situation Lateinamerikas formuliert hat: „Unsere gesamte theologische Reflexion wird zutiefst geprägt sein durch diesen geschichtlichen Gegensatz von Tod und Leben […]" (ebd.: 189).

Im Folgenden soll also von der heutigen Situation des Krisenkapitalismus ausgehend die biblische Unterscheidung zwischen Gott und Götzen – von der Offenbarung des Gottesnamen bis zur Offenbarung des Johannes – gewissermaßen als roter Faden durch die Bibel skizziert werden. Vor diesem Hintergrund wäre danach zu fragen, wie die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen im Kontext unserer Gegenwart buchstabiert werden kann.

1. Kontext heute: Das „warenproduzierende Patriarchat" in seiner finalen Krise

1.1. Die Form der kapitalistischen Verhältnisse

Die Vielzahl zerstörerischer Krisen[2] werden unterschiedlich analysiert. Die einen (Positivismus/Reduktionismus) tendieren dazu, diese Krisenfelder einzeln zu erfassen und die Probleme vor allem auf die handelnden Akteure, d.h. Politiker:innen, Unternehmer:innen oder wahlweise auch Kriminelle (von Drogenkartellen bis Menschenhändler) zurückzuführen.

Andere (Strukturalisten) analysieren Strukturen: Strukturen von Ökonomie und Politik und damit verbundener Bürokratie, die sich mehr oder weniger verselbständigt haben und deren Systemfunktionen das Handeln von Akteuren bestimmt. Auch andere Ansätze, selbst der der Intersektionalität (vgl. Walgenbach 2012; vgl. auch Bong et al. 2023), nehmen maximal additiv verschiedene Phänomene wahr und setzen sie zueinander in Verbindung. Höchstens marginal kommt die gesellschaftliche Form in den Blick, die sich hinter den Strukturen verbirgt und in die das Handeln der Akteure eingebunden ist. In diese Form ist auch die Wahrnehmung derer eingebunden, die gezwungen sind, ihre Arbeitskraft zu verwerten wie auch diejenigen, die sich in abgespaltenen Sorgetätigkeiten um die Reproduktion der Arbeitskraft kümmern...

Die kapitalistische Gesellschaftsformation hat sich in einem langen historischen und konfliktiven Entstehungsprozess in der Neuzeit gebildet. Mit dem 19. und 20. Jahrhundert hat der Kapitalismus sich von Europa und Nordamerika über die ganze Welt ausgebreitet (vgl. zusammenfassend Kloos 2020: 394–406). Ein Großteil des Verständnisses des Entstehungsprozesses und der Funktionsweise dieser Gesellschaftsform ist Karl Marx und seiner Analyse des Fetischcharakters der kapitalistischen Form (vgl. dazu auch Hilke 2016) zu verdanken, die sich hinter dem Rücken der Akteure, ihres Bewusstsein und Handelns durchgesetzt hat sowie im Denken und Handeln sich immer wieder neu als vorausgesetzte Realität einer „abstrakten Herrschaft" (Karl Marx) – im Unterschied zu persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen – reproduziert.

Ein wesentlicher Anknüpfungspunkt seiner Kritik des Kapitalismus ist für Marx dabei die „Kritik der Religion" als „die Voraussetzung aller Kritik" (Marx 1997/1844: 21). Die Religion stellt Illusionen und Phantasmata bereit, die das „Volk" über das wirkliche Elend hinwegtrösten und die Religion zum „Opium des Volks" (ebd.) werden lässt. Marx geht es dabei nicht einfach um die abstrakte Aufklärung über den illusionären Charakter der Religion, sondern um die Kritik der Verhältnisse, die solcher Illusionen bedürfen. „Die Kritik der Religion ist also im Kern die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist. […] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde" (ebd.: 21–22). Entsprechend mündet die Kritik der Religion ein in den „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (ebd.: 28). Wer die Religion überwinden will, muss die Kritik der irdischen Verhältnisse betreiben, die der religiösen Illusionen und ihrer Projektionen auf eine jenseitige Welt bedürfen.

In der Analyse des Fetischcharakters des Kapitalverhältnisses hat Marx den entscheidenden Schritt der Analyse des Projektionsmechanismus getan. Nicht einfach in der Religion, sondern in der Produktion von Waren werden die gesellschaftlichen Verhältnisse vergegenständlicht und zugleich verborgen. So gilt es also das „Geheimnis der Warenform" (Marx 2012/1890: 86) zu lüften. Ziel von Marx war es, die Warenproduktion und -zirkulation, in deren Rahmen Wert und Mehrwert durch die Verausgabung von Arbeit[3] produziert und als Profit realisiert werden, zu durchschauen, um ihren regelrecht verzaubernden Einfluss auf die Menschen begreifen und überwinden zu können. Er bezeichnete diese Gesellschaftsform auch als „phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen" und greift zu seiner Erläuterung auf „die Nebelregion der religiösen Welt" zurück, in der „die Produkte des menschlichen Kopfes" als „mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende Gestalten" (ebd.) erscheinen. „So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden [...]" (ebd.: 86–87).

Der Fetischismus der Warenproduktion etabliert eine neue Form der Herrschaft, im Unterschied zu den stärker personal strukturierten Herrschaftsverhältnissen des sog. Mittelalters, eine abstrakte Herrschaft, die abstrakte Herrschaft des Wertgesetzes, nach dem Kapital (G) für die Produktion von Waren (W) durch die Verausgabung von Arbeit eingesetzt wird, um dadurch mehr Geld (G´) als Mehr-Wert zu produzieren, was Marx in die Formel G-W-G' gefasst hat. Er beschreibt dieses Gesetz als „automatisches Subjekt" (ebd.: 169). Damit benennt er das Paradox von kapitalistischer Struktur und ihrer Vermittlung durch die Subjekte als Handlungsträger des Wertgesetzes und ihm darin zugleich Unterworfene. Damit ist keinem platten Determinismus der Menschen durch die Struktur das Wort geredet, sondern das paradoxe Verhältnis betont, dass der Kapitalismus zum einen nicht ohne bewusste, d.h. mit Erkenntnis und Willen ausgestattete Handlungsträger:innen funktionieren kann; zum anderen aber Freiheit der Erkenntnis und des Willens insofern determiniert sind, als sie nicht einfach frei und willentlich die objektiv gesetzten Automatismen des Wertgesetzes außer Kraft setzen können, sondern nur im Rahmen dieser Automatismen bewusst, d.h. dann frei und nach ihrem Wil-

len handeln können. Dies zu erkennen und mit dem Wertgesetz und seinem „Automatismus“ zu brechen, wäre die Voraussetzung tatsächlicher Befreiung aus diesem Fetischismus.

Der Fetischismus der Warenproduktion scheint mit einem unendlichen Fortschritt, also mit beständigem Wachstum verbunden. Alle auftretenden Krisen und Probleme – selbst ökologische Schranken (vgl. dazu auch schon ebd.: 529–530) – sollen innerhalb eines wachstumsbasierten Fortschritts als eine Art „grüner Kapitalismus“ lösbar sein. Der Prozess des kapitalistischen Fortschritts stößt aber auf eine innere logische Schranke. Diese steht im Zusammenhang mit den Gesetzmäßigkeiten kapitalistischer Konkurrenz. Waren werden ja in der Konkurrenz privater, unkoordinierter Produzenten hergestellt und vermarktet. Diese Konkurrenz treibt die Technologieentwicklung immer weiter voran, denn: „Dies ist das Gesetz für die kapitalistische Produktion, gegeben durch die beständigen Revolutionen in den Produktions- methoden selbst, die damit beständig verknüpfte Entwertung von vorhandenem Kapital, den allgemeinen Konkurrenzkampf und die Notwendigkeit, die Produktion zu verbessern und ihre Stufenleiter auszudehnen, bloß als Erhaltungsmittel und bei Strafe des Untergangs. Der Markt muß daher beständig ausgedehnt werden, so daß seine Zusammenhänge und die sie regelnden Bedingungen immer mehr die Gestalt eines von den Produzenten unabhängigen Naturgesetzes annehmen, immer unkontrollierbarer werden“ (Marx 2013/1894: 254–255).

Die durch die Konkurrenz vorangetriebene Produktivität stößt auf eine logische Schranke, die der Kapitalismus nicht mehr überspringen kann. Marx beschreibt das Kapital als „prozessierenden Widerspruch“ (Marx 1974/2857/58: 593). Er sieht ihn darin begründet, dass das in der Konkurrenz produzierende Kapital gezwungen ist, Arbeit durch Technologie zu ersetzen, wenn es einen Vorteil in der Konkurrenz ergattern bzw. schlicht nicht aus dem Rennen geworfen werden will. Mit der Eliminierung der Arbeit wird aber die Arbeit als Grundlage der Produktion von Wert und Mehrwert tendenziell zum Verschwinden gebracht. Mit der mikroelektronischen Revolution seit den 1970er/80er Jahren – die aktuell in Industrie 4.0 und Künstlicher Intelligenz noch einmal „neue Höhen“ erreicht – stößt die innere logische Schranke des Kapitals nun auch auf ihre historischen Schranken. Der Verlust an Arbeitssubstanz (vgl. Kurz 2004/2005) lässt sich immer weniger und letztlich nicht mehr durch die Ausweitung von Märkten und Warendiversifizierung kompensieren. Auch der scheinbare Ausweg, die realwirtschaftlich ins Taumeln geratene Kapitalakkumulation auf die Finanzmärkte zu verlagern und den Kapitalismus durch eine simulierte Kapitalvermehrung, also durch die Vermehrung von „Geld ohne Wert“ und mit immer weniger Bezug zur Realwirtschaft zu retten, stößt auf die Grenzen platzender Blasen – und in der Folge realwirtschaftlicher Entwertungsprozesse mit den Konsequenzen des „Überflüssigwerdens“ von immer mehr Menschen. Mit den Grenzen des Verwertungsprozesses stößt auch regulierendes staatlich-politisches Handeln auf seine Grenzen; denn es ist abhängig vom Gelingen des Verwertungsprozesses. Empirisch deutlich wird dies an den Grenzen der Finanzierbarkeit, auf die staatliches Handeln stößt. Es soll zerstörende soziale und ökologische Fehlentwicklungen kompensieren und korrigieren. Das aber geht nur, wenn

Prof. Franz Segbers mit Ministerpräsident Bodo Ramelow

der Staat sich den Notwendigkeiten des Wertgesetzes beugt und den scheiternden Verwertungsprozess immer neu befeuert. Das kommt der „Quadratur des Kreises" gleich (vgl. Kurz 2010/2011, Kurz 2012; vgl. auch Kloos 2022).

Die Grenzen staatlichen Handelns werden auf die Individuen abgewälzt. Sie sollen Eigen-Verantwortung für das übernehmen, woran der Staat scheitert. Daran aber Scheitern auch die Individuen – ob als Daueraktivist:innen, die mit dem Kopf an, aber nicht durch die undurchdringliche Wand staatlicher Krisenpolitik laufen, und/oder als sich permanent optimierendes „unternehmerisches Selbst" (Bröckling 2013), das in der Dauerkonkurrenz mithalten soll. Dabei werden nicht wenige depressiv oder narzisstisch-größenwahnsinnig (vgl. Wissen 2017).

So läuft der Fetisch der Warenproduktion ins Leere und treibt in die Vernichtung des Lebens von Menschen und die Zerstörung der Grundlagen allen Lebens. Biblisch gesprochen: Der Götze produziert Tod und der kapitalistische Götzendienst opfert ihm das Leben von Menschen und der Schöpfung

1.2 Kapitalismus als Religion

Zusammenhänge zwischen Kapitalismus und Religion sind bei Marx präsent sowohl in seinem Weg von der Kritik der Religion zur Kritik einer vom Fetisch der Warenproduktion besessenen Gesellschaft bis hin zu seinen Anspielungen auf die christliche Religion in seiner Fetischismusanalyse. Das Thema Kapitalismus und Religion hat vor ca. 100 Jahren auch Walter Benjamin aufgegriffen und auf „Kapitalismus als Religion" zugespitzt (vgl. Benjamin 1991/1921: 100–103). Im Unterschied zu Max Weber, der die „okzidentale Kultur" mit zunehmender „Rationalisierung" verbindet und den Kapitalismus als „Entzauberung der Welt" (Weber 2002/1919: 488) versteht, sieht Benjamin den Kapitalismus von seinem Wesen her als Religion: Denn er „dient essentiell der Befriedigung derselben Qualen, Sorgen, Unruhen, auf die ehemals die sogenannten Reli-

gionen Antwort gaben“ (ebd.: 100). Dabei beschreibt er ihn als permanente „Zelebrierung eines Kultes“ (ebd.) der Waren – ein Kult, der nicht versöhnenden, sondern immer neu verschuldenden Charakter hat.

Zwar steht bei Benjamins Beschreibung des „Kapitalismus als Religion“ der kulturelle Aspekt im Vordergrund, während die politisch-ökonomische Dimension unterbelichtet bleibt (vgl. Böttcher 2021). Dennoch greift auch Benjamin auf das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft aus, wenn er davon spricht, Gott sei nicht tot, sondern gleichsam in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse eingewandert und „einbezogen“ in das Schicksal der darin scheiternden Menschen (ebd.: 101). Am Ende, also in seinem Scheitern, wird sich der in den Verhältnissen gefeierte Gott „offenbaren“. Von daher lässt sich, Benjamin weiterführend, theologisch sagen: „Gott“ ist zur fetischisierten, vergötzenden Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse geworden. Er ist in die Immanenz der kapitalistischen Verhältnisse eingeschlossen, die keine Transzendierung, keine Überschreitung des Bestehenden mehr kennt – so wird er in und mit den gesellschaftlichen Krisen untergehen. So ist „Gott“ eingebettet in den Kreislauf im Mythos von der Wiederkehr des Gleichen, der aber nicht „unendlich“ ist, sondern sein Ende im Scheitern findet.

Wenn dem so ist, dann ist der Kapitalismus weder – wie Max Weber behauptet hat – Entzauberung noch Rationalisierung, sondern

- Verzauberung durch den Kult der Ware, der eingebettet ist in den Mythos der Wiederkehr des Gleichen von Produktion und Konsum der Ware im Rahmen des Wertgesetzes (G-W-G‘) – bis dessen innere Schranke diesem Mythos ein katastrophisches Ende setzt, und
- Irrationalität als Unterwerfung der Gesellschaft unter den irrationalen und tödlichen Selbstzweck der Verwertung von Kapital um seiner selbst willen und der davon abgespaltenen Momente der Reproduktion als Sorge um den Erhalt und die Pflege menschlichen Lebens und vor allem Arbeitens im Rahmen dieser Gesellschaftsform. Der verschuldende Charakter des kapitalistischen Kultes wird darin deutlich, dass er als ökonomischer Prozess der Verschuldung einhergehend mit der moralischen Pflicht, Schulden zu begleichen, das Leben und die Grundlagen des Lebens dem irrationalen und zerstörerischen Selbstzweck der Vermehrung von Kapital opfert – bis der Kapitalismus sich auch selbst zerstört.

Wie sehr der kapitalistische Fetisch zur „alles bestimmenden Wirklichkeit“ geworden ist, lässt sich auch daran erkennen, dass die skizzierten Grenzen des Kapitalismus nicht dazu führen, den Fetisch wahrzunehmen und nach Wegen zu suchen, ihn zu überwinden. Nicht einmal die Begrenztheit ökologischer Ressourcen und die Verwundbarkeit der Schöpfung scheinen zu irritieren; von der inneren logischen Schranke ganz zu schweigen. Die fetischisierte Normalität erscheint als eine Grenze, die – auch in der Erkenntnis – nicht überschritten werden kann. Diese Normalität ist Ausdruck eines Mythos des „Immer Gleichen“[4]. Es war schon immer so… Der mythische Kreislauf des „Immer Gleichen“ in der Form von „G-W-G‘“ oder „G-G‘“ ist Ausdruck der Fetischisierung der Verhältnisse, die ihren ideologischen Ausdruck im Mythos des ewigen Fortschritts gefunden hat. Selbst wenn der Mythos des Fortschritts brüchig zu werden

scheint, führt das nicht zu einem Bruch mit dem „Weiter so“ im Rahmen der fetischisierten Verhältnisse und ihrer Zerstörungsdynamik, die mit dem mythischen Kreislauf des „Immer Gleichen“ Krisen und Katastrophen hervorbringt. Eher können sich Menschen offensichtlich den Untergang der Welt vorstellen als das Ende des Kapitalismus.

Wenn nun der Kapitalismus im Sinne Benjamins zur Religion geworden und Gott in die Verhältnisse eingegangen ist, während gleichzeitig diesen Verhältnissen angesichts der inneren Schranke des Kapitalverhältnisses die Grundlagen von Arbeit, (Kern-)Familie und Natur mehr und mehr entzogen werden, dann scheint es keine Auswege mehr geben zu können. Mit der Vergöttlichung/Fetischisierung der Immanenz scheitert transzendierendes Denken (von Handeln ganz zu schweigen) an den Grenzen der Verhältnisse. Was diese Eingeschlossenheit in der Immanenz der Verhältnisse, die Verschmelzung von Denken und Handeln mit der fetischisierten Normalität der Verhältnissen bedeutet, wird gegenwärtig in Prozessen der Barbarisierung deutlich. Sie sind erkennbar auf politisch-ökonomischer Ebene (Autoritarismus weltweit) wie in persönlichen Bereichen: zunehmender Narzissmus, sozialdarwinistische Strategien der Selbstbehauptung etwa im Zusammenhang mit Corona, Prozesse der Verfeindung wie sie sich in Ausländerfeindlichkeit zeigen und dabei wiederum politische Inhumanität befeuern (Bsp.: EU-Asylkompromiss; vgl. dazu Ökumenisches Netz 2023a).

Die sich verschärfende Krise des Gesamtsystems und seiner diversen Ausdrucksweisen wahrzunehmen bzw. verstehen zu wollen, scheint unmöglich zu werden. Im Gegenteil werden Phänomene entweder bewusst ignoriert, abgewehrt oder einfache Lösungen präsentiert. Anstelle einer Infragestellung der auratisch[5] fetischisierten kapitalistischen Kategorien kommt es zum Kampf im und um dieses System auch auf persönlicher Ebene: Die Krise der Arbeit (Prekarisierung, Flexibilisierung) führt zum Optimierungswettlauf in der Konkurrenz, der viele krank macht und in sozialdarwinistischer Manier nur noch die „Fittesten“ mithalten lässt. In der Konsequenz ausbleibender bzw. nicht „ausreichend“ bezahlter Arbeit droht oft Verschuldung und damit gibt es noch mehr Probleme. Diese auf verschiedene Ebenen des Lebens (Bildung, Gesundheit, soziale Spaltung, autoritär-identitäre Entwicklungen, Antisemitismus etc.) aus dem Ruder laufende und mit Kontrollverlusten einhergehenden Probleme treiben zur Suche nach einfachen Lösung wie „Ausländer raus“, „Frauen sollen zu Hause bleiben“, „Politik (wahlweise auch der Markt) soll es richten“ … wenn sie nicht im dröhnenden Lärm der eventisierten Spaßgesellschaft betäubt oder erstickt werden können. „Lösungen“ scheinen nur vorstellbar im Bannkreis der fetischisierten und auratisch aufgeladenen kapitalistischen Kategorien. Wie Gott in die Immanenz des Kapitalismus eingewandert ist, so ist auch der alte Heilsanspruch der Kirche – außerhalb der Kirche kein Heil[6] – faktisch auf den Kapitalismus übergegangen. „Außerhalb des Kapitalismus kein Heil“ wird zum Ausdruck der Besessenheit von der Normalität der kapitalistischen Verhältnisse. Anstatt in kritisch reflektierender Distanz zu sich und zur Gesellschaft diese „abstrakte Herrschaft“ von Wert und Abspaltung zu erkennen – als Voraussetzung ihrer Überwindung –, wird Erkenntnis durch die Verschmelzung mit dieser Herrschaft und damit der Vergöttlichung von Normalität ignoriert und abgewehrt.

Eine Suche nach Auswegen aus den inzwischen nicht mehr zu übersehenden Krisen

wird nur im Rahmen der mit den Krisen einhergehenden Form gesucht – dabei bleiben Arbeit, Geld, Geschlechterverhältnis, Staat als Kategorien unangetastet oder sollen im Rahmen des Bestehenden (idealistisch und illusorisch zugleich) menschlicher funktionieren. Aber nur eine über die Fetischverhältnisse hinausgreifende bzw. sie zur Disposition stellende Reflexion macht es möglich, diese Gesellschaftsform in Frage zu stellen und auch praktisch zu überwinden. Dies scheint aktuell kaum realistisch. Trotzdem bedeutet dies nicht, dass aus dieser allgemeinen in sich krisenhaften Konstitution des Kapitalismus alles Handeln und Denken als determinierter Weg in die Katastrophe abgeleitet werden kann (vgl. zu nicht-ableitungslogischem Denken bes. Scholz 2009; vgl. auch Scholz 2005). Der Weg in die Katastrophe entspricht der inneren „Logik" bzw. der Irrationalität der Verhältnisse. Er kann aber unterbrochen, gestoppt, „umgekehrt" werden, wenn es gelingt, mit der Normalität der Verhältnisse, ihrer Selbstverständlichkeit und ihren vermeintlichen Plausibilitäten zu brechen. Eine wesentliche Quelle dafür könnte für Christ:innen die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, zwischen dem biblischen Gott der Befreiung und des Lebens und den Götzen der Herrschaft und des Todes sein.

2. Gott und Götzen, Leben und Tod in biblischen Traditionen

2.1 Der biblische Gottesname

In der biblischen Erzählung von der Offenbarung des Gottesnamens (Ex 2,23-3,17) wird deutlich: Gott hört die Schreie der Unterdrückten, sieht das Leid des in Ägypten versklavten Hebräer. Der Gottesname ist nicht zu trennen von Compassion, „Mit-Leid und -Leidenschaft", von Gottes Option für die Armen und Unterdrückten. Das Leid ist geprägt durch „Ägypten", also durch unterdrückerische Herrschaft. Es geht somit nicht einfach um das unmittelbare Hören der Schreie und Sehen des Leids, sondern zugleich um dessen Bezug zu Herrschaft. Gott sendet Mose zur Befreiung der in bzw. unter „Ägypten" Versklavten. Diese Sendung ist verbunden mit der Offenbarung des Gottesnamens, mit dem ermutigenden Versprechen Gottes an Mose: „Ich werde (als Retter und Befreier) geschehen".[7] Dieses Versprechen wird in Israel zur Verheißung, d.h. zum Ausdruck dafür, dass Gott sein Volk über die herrschenden Verhältnisse hinausführen und darin zu einer Quelle wird, in der Israel die Kraft finden kann, sich dem Druck zur Anpassung an herrschende Verhältnisse zu verweigern. Gottes Transzendenz ist verortet in der Immanenz geschichtlicher Verhältnisse und greift zugleich darüber hinaus: Gott transzendiert, überschreitet die Grenzen herrschender Verhältnisse und nimmt sein Volk in diesem Prozess des „Transzendierens" auf dem Weg der Befreiung mit.

Die Inhalte des Gottesnamens sind also geprägt von der Verheißung, das aus Ägypten befreite Volk auf den Wegen geschichtlicher Immanenz zu begleiten, und zwar so, dass die Immanenz von Herrschaftsverhältnissen überschritten wird. Dieser Zusammenhang findet seinen Ausdruck in der Zusage der Treue Gottes auf den Wegen der Befreiung entsprechen. Genau das ist der zentrale Inhalt des Bundesgedankens: Er ist Zeichen und Versprechen der Treue Gottes auf den Wegen der Geschichte, und zwar als befreiende Transzendierung geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse. Der Bund bedeu-

tet zugleich die Bindung Israels an seinen Gott. Der Bund ist gewissermaßen der Rahmen, der Horizont, in dem das befreite Volk mit seinem Gott lebt bzw. leben soll (vgl. Boer 2008: bes. 69–131; vgl. auch Assmann 2015).

2.2 Götzen

Götzen[8] stehen biblisch für die Abkehr von Gott und für den Bruch des Bundesverhältnisses. Dies wird da virulent, wo es zur fetischisierender Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaft oder die Kräfte einer divinisierten Natur kommt. Als Beispiele dafür erzählt die Bibel von der Sehnsucht, zu den Fleischtöpfen Ägyptens zurückzukehren (Ex 16,3), der Anbetung des Goldenen Kalbs (Ex 32; vgl. dazu Richard 1984: 14–19), dem mit der Vergötzung der Natur verbundenen Baalskult (1 Kön 17.18), aber auch von Israels Unterwerfung unter einen König, weil es sein sollte wie die anderen Völker (1 Sam; vgl. dazu u.a. Moenikes 2007).

Wenn Menschen sich unter von ihnen geschaffene Dinge bzw. geschichtliche Herrschaftsstrukturen unterwerfen, geht es um Götzen bzw. Götzendienst; denn diese Unterwerfung geht einher mit der Vergötzung bzw. Fetischisierung von Herrschaftsverhältnissen. Dabei wird Gott in der Immanenz vergegenständlicht (Bsp. Goldenes Kalb), um durch Anbetung handhabbar, verfügbar gemacht zu werden. Mit der Herrschaft waren in der Antike auch Fruchtbarkeitsgötter – besonders wichtig in Agrargesellschaften – verbunden, die eine Vergöttlichung der Natur implizierten und damit ebenfalls Götzendienst waren. Mit der Überhöhung von Herrschaft und Natur werden die Inhalte des Gottesnamen negiert. Diese Negation ist dabei nicht abstrakt, sondern fordert Opfer (vgl. Assmann/Hinkelammert 1992: bes. 140–192), wie es jede Unterwerfung tut. Auch wer die Götzen kritisiert, sie als Gegensatz zum Gottesnamen benennt, muss mit dem Tod rechnen. Mit Jon Sobrinos Worten: „Sterben muß, wer an Götzen rührt“ (Sobrino 1990). Daher entspricht die Unterscheidung zwischen Gott und Götzen den Unterscheidungen zwischen Unterdrückung und Befreiung, Leben und Tod[9].

Damit der Bund als Bündnis der Befreiung gegen Formen der Unterwerfung gelebt werden kann, haben sich bestimmte Weisen und Inhalte des Zusammenlebens herauskristallisiert: Land darf nicht (endgültig) verkauft werden. Dagegen steht der Gedanke der Schenkung des Landes im Kontext der Befreiung aus Ägypten. Dies impliziert, dass Gott als Herr des Landes es willkürlicher Verfügbarkeit entzieht[10] (Dtn 26). Allen ist die Grundlage des Lebens, also Land, geschenkt. Bei Fehlentwicklungen sind Korrekturen wie das Jobeljahr angedacht, um diese rückgängig zu machen (Lev 25). Dies kann nur in einem relativ autonomen, also von Fremdherrschaft verschonten, begrenzten und toragemäßen, also gerechten Königtum geschehen. Dies mahnen die Propheten immer wieder an. Dabei erinnern sie an die Befreiung aus Ägypten. Eine autonome und begrenzte Herrschaftsform, die Korrekturen zulässt, wird mit dem Rückgriff auf den Exodus und die Befreiung aus Elend und Sklaverei verbunden (vgl. Veerkamp 2013: 106–167). Die Erinnerung in Wort und Zeichen (rituell etwa in der Gabe der ersten Erträge des Landes an Gott und das damit einhergehende Glaubensbekenntnis, wie es in Dtn 26,5b–10a überliefert ist) soll Mahnung sein, den einzigen und treuen Gott – gegen andere „Götter“ bzw. Götzen – als Befreier, der gleichzeitig auch Schöpfer ist, nicht zu

vergessen (Schm[a] Israel, Dtn 6,4). Als Befreier und Schöpfer ist er Herr über die Geschichte wie über die Natur. Damit ist die Erinnerung an seinen Namen gegen geschichtliche Herrschaftsverhältnisse und divinisierte kosmische Mächte der Natur, die wiederum Herrschaft legitimieren, gerichtet.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Situation der kapitalistischen Fetischverhältnisse, die auf die innere Schranke ihrer Entwicklungs- und damit Reform-/Umkehrmöglichkeiten stoßen, gewinnt vor allem die biblische Tradition der Apokalyptik an Gewicht (vgl. Böttcher 2023).

2.3 Von der Umkehr zum apokalyptischen Bruch mit den Verhältnissen – Umkehr als Bruch mit Herrschaftsverhältnissen im Ersten Testament

Tora und Propheten mahnen Umkehr an, Umkehr zu Gott, d.h. „Gottesdienst" statt „Götzendienst", der nicht nur im Kult, sondern in der geschichtlichen Wirklichkeit seinen Ort hat. Israel als heiliges[11], d.h. als von den „normalen" Völkern und ihren Königtümern, die mit unterwerfender Herrschaft einhergehen, „abgesondertes" Volk (vgl. dazu Kloos 2020: 385–388) steht gegen die „Normalität" der (antiken) Herrschaftsverhältnisse. Es steht gewissermaßen für Fetischismuskritik und Begrenzung von Herrschaft in einem möglichst „egalitären" Lebenszusammenhang (vgl. Moenikes 2007).

Apokalyptik verschafft sich in ausweglos erscheinenden Situationen Ausdruck. Elisabeth Schüssler-Fiorenza nennt sie „‚Krisen-Literatur'" (Schüssler-Fiorenza 1994: 44). Die Apokalyptik artikuliert sich in Situationen, in denen nichts mehr geht, in denen selbst der „Prophetengeist" (Richard 1996: 41) verloren gegangen ist und keinerlei Korrekturen mehr zu menschenfreundlichen Veränderungen mehr möglich erscheinen. Für Israel schienen Umkehr als Reform und Begrenzung von Herrschaft da nicht mehr möglich, wo es Herrschaftsverhältnissen unterworfen war, die keine oder kaum noch Spielräume für die Gestaltung des Bundesverhältnisses zuließen. Wenn Herrschaftsverhältnisse sich quasi totalisieren, also immanent geschlossener werden, insistiert Apokalyptik auf dem Bruch mit den bestehenden Verhältnissen. Neue Verhältnisse können nur entstehen, wenn die vergötzte Herrschaft an den Wurzeln gepackt und negiert wird.

Im Ersten Testament ist Apokalyptik vor allem mit dem Aufstand der Makkabäer gegen die hellenistische Herrschaft im zweiten Jahrhundert vor Chr. verbunden.[12] Die hellenistische Herrschaft wurde in vorher ungekanntem Maße seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. geradezu „totalitär" geschlossen. Sie erschien als so umfassend, weil sie quasi alle Bereiche der Lebens unterwarf. Soziale Spaltungen, kulturell-religiöse Anpassungen und Ignoranz gegenüber den mit dem Gottesnamen verbundenen Inhalten waren Kennzeichen dieser Zeit (vgl. Albertz 1992: 591–605; vgl. auch Tamez 2001: 23–31; Veerkamp 2013: 129–242).

Das Buch Daniel (2. Jh. v. Chr.), dessen Erzählungen in die Zeit Babylons zurückverlegt sind, thematisiert die babylonische Herrschaft als Götzendienst. In Dan 3 steht die Goldsäule des Nebukadnezar für die hellenistische Macht, die alles unterwirft und Menschen in Schuldknechtschaft und Armut treibt. Dieses Abbild der allesbestimmenden Herrschaft anzubeten, sich vor ihm niederzuwerfen, sich ihm damit zu unterwer-

fen – um an seiner Macht und seinem Reichtum zu partizipieren –, wird im Buch Daniel kritisiert und die Unterwerfung negiert. Ein Ausweg konnte nicht mehr in Reformen dieser Herrschaft gesehen werden, sondern nur noch im Nein gegen diesen total gewordenen Götzen. Hier gab es nur die strikte Alternative Gott oder Götze. Diejenigen, die für Israels Gott eingestanden sind und der Herrschaft die Loyalität verweigert haben, mussten dies oft mit dem Leben bezahlen.

Angesichts des Todes derer, die Gott im Widerstehen bis in den Tod loyal waren, steht nun auch die Loyalität Gottes diesen gegenüber „in Frage", die ihm bis zur letzten Konsequenz die Treue gehalten haben. Sie bleibt nur „denkbar", wenn sie auch über den Tod hinaus gilt. So wird das Buch Daniel nicht zufällig zu einem Zeugnis für die Hoffnung auf Auferweckung. „Diejenigen, die diese Hoffnung formulieren, können nicht glauben, dass Gott denen nicht die Treue hält, die durch ihren Widerstand gegen fremde Herren ihm treu sind bis in den Tod. Gerade der Widerstand gegen Fremdherrschaft wird zum Nährboden der Hoffnung auf Auferweckung" (Ökumenisches Netz 2023: 15).

In Daniel 7 wird der Bruch mit Herrschaft ausgedehnt auf alle Weltreiche, die als Bestien, die aus den Abgründen des Meeres aufsteigen, dargestellt werden. Ihnen wird die Vision des Menschensohnes entgegengesetzt. Aus dem Himmel, der Sphäre Gottes kommend, tritt er der Herrschaft der Bestien entgegen. Sie soll abgelöst werden von einem von Gott Kommenden, der eine göttliche und damit gleichzeitig humane, von allen geteilte menschenfreundliche Herrschaft verkörpert.

Im Blick auf das Zweite Testament bildet dies eine wichtige Brücke zum Messias Jesus, der als „Menschensohn" verstanden wird und dessen Verständnis (Leben, Tod und Auferweckung) darin wesentlich mit den apokalyptischen Traditionen verbunden bleibt.

2.4 Zweites Testament: Der Gottesname „geschieht' im Messias Jesus

Eine wesentliche Grundlage für das Verstehen des Zweiten Testaments ist seine Verwurzelung in den Traditionen Israels und seiner Heiligen Schrift. Nach den Zeugnissen des Neuen Testaments verkündet Jesus keinen fremden Gott, sondern will Israel um den aus der Schrift bekannten Gott sammeln und zentrieren. Sein Leben ist verwurzelt in den Inhalten, die mit dem Gottesnamen verbunden sind (vgl. 2.1). Es bringt sie zur Geltung, lässt sie „geschehen': in der Befreiung der Armen, der Aufrichtung von Kranken, Blinden und Lahmen und vor allem in der Heilung von durch Dämonen Besessenen bzw. des vom Dämon römischer Herrschaft besessenen Israel. In so besessenen Menschen bzw. in Israel als Volk reproduzieren sich Fremdbestimmung und Fremdherrschaft da, wo diese bewusst oder unbewusst affirmiert wird. Die Sendung des Messias besteht im Kern darin, von dieser Fremdherrschaft zu „heilen" und Israel so aufzurichten, dass in ihm der Gottesname in der Verweigerung der Anpassung an die Götzen, die Herrschaft überhöhen und legitimieren, wieder lebendig werden kann.[13]

Das beinhaltet die Konfrontation mit den römischen Herrschaftsverhältnissen und ihrer Vergötzung, die gerade im Kaiserkult zum Ausdruck kommt[14]. Der Messias lebt den

Bund, d.h. seine Inhalte der Befreiung als Ausdruck der gegenseitigen Treue von Gott und seinem Volk. Er lebt den Bund bis ans Kreuz der Römer. Und Gott hält ihm die Treue bis über den Tod hinaus, indem er ihn auferweckt.

Im Rahmen des Bundes ist Jesu Auferweckung kein isoliertes Geschehen zwischen Gott und seinem Messias, sondern eingebettet in die Beziehung Gottes zu seinem Volk. Was in und mit dem Messias geschieht, wird zur Hoffnung auf Israels Rettung, auf eine neue Schöpfung, in die auch die Völker einbezogen sind. Das geht nicht ohne Bruch mit den herrschenden Verhältnissen. So ist es kein Zufall, dass die Hoffnung auf Auferweckung wesentlich mit der Apokalyptik verbunden ist. Das wahrscheinlich älteste Zeugnis von der Auferweckung Jesu, das Paulus überliefert (1 Kor 15,3ff.), ist eingebettet in apokalyptisches Denken (vgl. Schottroff 2013; Sutter-Rehmann 1995). So wird es möglich, die Auferweckung des gekreuzigten Messias als die Auferweckung „des Ersten der Entschlafenen" (V. 20) zu verstehen. Er ist „der Erste", weil an ihm deutlich wird, dass die Auferweckung alle Toten einbezieht und sich vor allem auf die bezieht, die Opfer geschichtlicher Herrschaftsverhältnisse geworden sind. Gleichzeitig zielt die Auferweckung des gekreuzigten Messias auf „das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft entmachtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater übergibt" (V. 24). Erst wenn die Macht aller Herrschaft, auch die des Todes gebrochen und die Geschichte beendet ist, kann für das Ganze der Geschichte und der Schöpfung als „neuer Himmel und neue Erde" Wirklichkeit werden, was der Gottesname beinhaltet. Die Entfaltung dieses Gedankens wird möglich aufgrund des Vertrauens, dass es „undenkbar" wäre, wenn der Messias und alle, die dem Befreiergott treu waren bis in den Tod, endgültig vernichtet wären. Nur so kann gelten, was das Leben des Bundes Gottes mit seinem Volk prägt: Befreiung und Treue. So sind das Leben und eben auch Kreuz und Auferweckung des Messias Ausdruck des Bundes, d.h. des Vertrauens darauf, dass Gott dem Inhalt treu bleibt, den er mit seinem Namen versprochen hat. Darin erweist er sich als Befreier aus von der Unterwerfung unter geschichtliche Herrschaft wie unter die Herrschaft der Natur, als „Herr" der Geschichte und der Schöpfung. Gottes Bundestreue, nicht vergötzte Verhältnisse oder die Natur, spricht das „letzte Wort".

Das verbindet die Apokalyptik des Paulus mit der Offenbarung des Johannes und ihrer Vision einer neuen Schöpfung, die sie in den Bildern der Überwindung des Todes in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde" (Offb 21,1ff.) entfaltet (vgl. Schüssler-Fiorenza 1994; Richard 1996; Wengst 2010). Sie entspringen nicht idealistischen Träumereien, sondern sind an den Bruch mit Rom gebunden. Erst wenn mit Rom gebrochen bzw. die Herrschaft Roms ihr Ende gefunden hat (Offb 17-19), kann die „neue Schöpfung" Wirklichkeit werden (Offb 21.22). So sind die apokalyptischen Hoffnungen mit Widerstand gegen die römische Gewaltherrschaft verbunden und münden ein in den letzten die biblischen Traditionen zusammenfassenden Ruf: „Komm, Herr Jesus!" (Offb 22,20).

Das „letzte" Buch der Bibel kann im Blick auf ihre messianische Interpretation als Kulminationspunkt der Bibel verstanden werden: In ihm drückt sich die Hoffnung auf das endgültige Kommen des Messias Jesus und der endgültigen Beendigung aller Herrschaftsverhältnisse in Geschichte und Schöpfung. Die Apokalypse des Johannes ist das

letzte Buch des Kanons und zeigt vielleicht nicht zufällig die entscheidenden Aspekte beider Testamente auf: Die befreiende Herrschaft Gottes im Himmel, die auch auf Erden im Bund mit Israel und darüber hinaus allen Menschen gelten soll und das damit einhergehende Ende noch so totalisierter und sich selbst verabsolutierender Herrschaft verbunden mit der Hoffnung auf „einen neuen Himmel und eine neue Erde“ (Offb 21,1), auf endgültige Befreiung von geschichtlicher Herrschaft wie von der Herrschaft der Natur.

3. Fetischismuskritik bzw. Unterbrechung einer mythisierten Normalität: Was könnte für Theologie und Kirche daraus zu lernen sein?

Pablo Richard plädiert dafür, den „geschichtlichen Gegensatz von Leben und Tod“ zum zentralen Gegenstand der theologischen Reflexion zu machen und „von jenem metaphysischen Gegensatz von Sein und Nichtsein zu unterscheiden, der in der vorherrschenden Theologie konstitutiv ist“ (Richard 1995: 189). Dieser Gegensatz soll im Kontext der herrschenden Verhältnisse reflektiert werden, die Menschen in den Tod treiben. Damit kann die Theologie nicht zeitlos gedacht werden und die Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ist geschichtlich kontextuell im Blick auf Herrschaft und Befreiung, Götzen und Gott zu bedenken. Dass dies in der Theologie nur sporadisch zur Geltung kam, ist der Hellenisierung der Theologie geschuldet. Mit ihr wurden zeitlos metaphysische Kategorien für die Theologie prägend. Geschichte kam nur als Geschichtlichkeit, als Existenzial des Menschen, in den Blick. Wie diese Prozesse der Hellenisierung von statten gingen und warum die Theologie nicht in ihr aufging bzw. aufgrund ihres jüdischen Erbes vielleicht auch nicht aufgehen konnte, wäre eine spannende Forschungsfrage.

Unter den heutigen Bedingungen müsste die Frage nach Gott im Blick auf die zusammenbrechende Herrschaft des Kapitalismus und ihre katastrophischen Folgen buchstabiert werden. Das kann die Theologie nur in Verbindung mit kritischer Gesellschaftstheorie und ihrer säkularen Reflexion auf den Fetischcharakter der kapitalistischen Vergesellschaftung tun. Dann wird erkennbar, dass nicht Einzelfetische wie der Markt[15], Konkurrenz, Geld oder der Staat zu kritisieren wären, sondern ihr zusammenhängendes Funktionieren in der prozessierenden fetischisierten Wert-Abspaltungs-Vergesellschaftung (in ihrer finalen Krise). Gegen Max Webers Annahme einer entzauberten und rationalen Moderne hat der Gesellschaftstheoretiker Robert Kurz den modernen Fetischzusammenhang so formuliert: Die Rationalität der Moderne ist nur „die Binnenrationalität eines objektivierten Wahnsystems […]: eine Art säkularisierter Dämonenglauben, der sich in den handgreiflich gewordenen Abstraktionen des warenproduzierenden Systems, seiner Krisen, Absurditäten und destruktiven Resultate für Mensch und Natur manifestiert. In der Verselbstständigung der sogenannten Ökonomie, der Fetischisierung von Arbeit, Wert und Geld, tritt den Menschen ihre eigene Gesellschaftlichkeit als fremde und äußere Macht gegenüber. Der Skandal besteht darin, daß diese unheimliche, geisterhafte und zerstörerische Verselbstständigung der toten,

ökonomisierten Dinge zur axiomatischen Selbstverständlichkeit geronnen ist" (Kurz [4]2010: 45).

Mit Walter Benjamin gesprochen, wäre gegen die leeren Kreisläufe der fetischisierten Warenproduktion, gegen die heutigen Dämonen, „Unterbrechung" angesagt: „Dass es ‚so weiter' geht, ist die Katastrophe" hat Benjamin schon in den 1920/30er Jahren deutlich gemacht (Benjamin [7]2015: 592). „Die homogene und leere Zeit" (Benjamin [7]2015: 701) in ihrem gleichförmigem Dahinfließen zu unterbrechen, das „Kontinuum der Geschichte aufzusprengen" (ebd.), um zur Reflexion zu gelangen, wäre „an der Zeit'. In der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno seine Skepsis gegenüber Mythologie so: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrenen Welt straft die gesamte Identitätsphilosophie Lügen, die sie der Erfahrung ausreden möchte: Solange es noch einen Bettler gibt, solange gibt es noch Mythos, darum ist die Identitätsphilosophie Mythologie als Gedanke. Das leibhafte Moment meldet der Erkenntnis an, dass es anders werden solle" (Adorno 2003: 203). Diesen Gedanken nimmt Johann Baptist Metz auf, wenn er schreibt: „Die kleinste Spur sinnlosen Leidens in der erfahrbaren Welt straft die gesamte affirmative Ontologie und die gesamte Teleologie Lügen und entlarvt sie als Mythologie der Moderne" (Metz 2016/1977: 123).

Die christliche Metaphysik, die im Mittelalter den „ordo" begründete, „verwandelte" sich zur kapitalistischen Realmetaphysik, zur realmetaphysischen „Leere des Werts" (Kurz 22021: 68–74). Wenn der Kapitalismus in diesem Sinn zur Religion wird, ist die für Religionen charakteristische „Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz aufgegeben und die mit der Religion verbundene metaphysische Dimension mit dem Kapitalismus verschmolzen, aber nicht verschwunden. Der Kapitalismus ist zur „Realmetaphysik' einer in sich geschlossenen Immanenz geworden, zur Konstitution fetischisierter gesellschaftlicher Verhältnisse" (Böttcher 2023c: 193; vgl. auch Böttcher/Kloos 2022). „Der inhaltsleere und irrationale Selbstzweck kapitalistischer Produktion und die mit ihr verbundene ebenso inhaltsleere Rechtsform implizieren Archaisch-mythisches: das der Gottheit ökonomisch und rechtlich geschuldete Menschenopfer. Gott ist aber hier keine transzendent-metaphysische Größe, sondern manifestiert sich in einem verdinglichten, von Menschen gemachten abstrakten Herrschaftszusammenhang, der – nun transzendental-verdinglicht – Menschen mit seinen „Opfer"-Forderungen bis hin zur Zertrümmerung allen Lebens gegenübertritt" (Böttcher 2023c: 190).

Gegen die verfestigte Normalität des Faktischen, seine unbewusste Exekutierung und „Mythologisierung als Wiederkehr des Gleichen" wäre also aus jüdisch-christlicher Perspektive das Gottesgedächtnis als unterbrechender Einspruch zu formulieren: gegen die geschlossene Immanenz des kapitalistischen Fetischzusammenhangs und seiner Vernichtungspotentiale sowie gegen die Immanenz der Geschichte als ganzer, die als Siegergeschichte erinnerungslos über die Opfer, „die Namen von Generationen Geschlagener" (ebd.: 700) hinweg walzt. Der Gottesname sprengt den Kreislauf des „Immer Gleichen" und reklamiert Geschichte gegen den Mythos. Dabei transzendiert er – gewissermaßen als „doppelte Transzendierung" (vgl. Böttcher 2015) – Geschichte und Schöpfung als Ganzes, in der Hoffnung, dass alle Opfer geschichtlicher Herrschafts- und Gewaltverhältnisse Gerechtigkeit erfahren und auch die „der Vergänglichkeit un-

terworfene Schöpfung“ (Röm 8,20) „von der Sklaverei und Verlorenheit befreit“ wird „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,22).

Der originäre Ort, an dem dieses Gottesgedächtnis zu erinnern und zu buchstabieren wäre, ist die Kirche. Die pastorale Frage ist nicht, ob die Kirche anpassungsfähig ist an die Moderne/Postmoderne und ihre Systeme, sondern ob sie „anpassungsfähig“ ist an das Gottesgedächtnis und die ihm inhärente Sorge um das Wohl und Wehe von Menschen, heute unter kapitalistischen Bedingungen. „Wir müssen ein Christentum hinterfragen, das mit einer untergehenden Gesellschaft singt und tanzt“ (Uwineza 2023: 208). Was Marcel Uwineza als Herausforderung für die Kirche Ruandas formuliert hat, müsste als weltweite Herausforderung für die Kirche im globalen Kapitalismus gelten.

Eine zentrale theologische und pastorale Herausforderung wäre es, unter den heutigen katastrophischen Fetischverhältnissen das Glaubensbekenntnis im Blick auf „Ich widersage“ und „Ich glaube“ aktualisiert durchzubuchstabieren. Welchen Götzen widersagen wir, wenn wir an Gott glauben? Und was glauben und worauf hoffen wir, wenn wir den Glauben an Gott im Gegensatz zur Unterwerfung unter Götzen formulieren? Was meinen wir, wenn wir bekennen: Wir glauben an ... den einen Herren Jesus Christus, und welchen „Herren“ bzw. Herrschaftsverhältnissen erteilen wir damit eine Absage? Das Bekenntnis des Glaubens an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, lässt sich nicht aussagen, ohne dem Ungeist zu widersprechen, der die Fetischverhältnisse „im Innersten zusammenhält“. Und was glauben wir, wenn wir dem Glauben schenken, was uns die eine heilige, katholische und apostolische Kirche überliefert? Welchen Fetischisierungen der Kirche müssen wir eine Absage erteilen, wenn wir dem „subversiven Gedächtnis“ (vgl. Metz 2017/2006) der Kirche glauben?

Die Reflexion dessen, was wir glauben, geht dabei nicht ohne kontextuelle, d.h. gesellschaftstheoretische und theologische Reflexion. Sie produziert keine „reine“, gar „zeitlose“ Theorie, sondern hat einen praktischen Ort in den Lebensvollzügen der Kirche, die klassisch als sog. Grundvollzüge[16] ihren Ausdruck gefunden haben. Darin wird auch deutlich, dass der Sinn der Kirche verfehlt ist, wenn sie sich im Interesse kirchlicher Selbstbehauptung primär – sei es als traditionalistisches Bollwerk gegen die Moderne oder als liberale „Unternehmerische Kirche“ (vgl. Böttcher 2022) – um sich selbst statt um Gott und die Schreie aus Unrecht und Gewalt dreht und sich dabei selbst zum Götzen macht. In welche Richtung die Grundvollzüge ausgestaltet werden können, sei kurz angedeutet:

Martyria als Verkündigung mit Zeitvermerk – sowohl im Blick auf die Traditionen des Glaubens wie auf die Zeit, in der sie erinnert werden.

Leiturgia als Erinnerung und Feier von Gottes Wegen der Befreiung durch die Geschichte, vor allem in der Eucharistie als realsymbolischer Verwandlung von Brot und Wein in der subversiven Erinnerung an Leben, Tod und Auferweckung des Gottes- und Menschensohnes Jesus und darin als Verwandlung der Welt bis hin zur Auferwekkung der Toten in einem neuen Himmel und einer neuen Erde. Die eucharistische Verwandlung ist nur dann vor dem Verständnis einer mythologischen Verzauberung von

Brot und Wein geschützt, wenn die eucharistisch gefeierte Erinnerung eingebunden ist in die antifetischistisch gelebte und praktizierte Erinnerung.

Diakonia als kirchlicher Dienst im Blick auf die Opfer der kapitalistischen Zerstörung, begleitet von prophetisch-apokalyptischer Kritik der Verhältnisse, die sie hervorbringen.

Koinonia als Sorge um die kirchliche Gemeinschaft, in der die Kirche „nach innen" lebt, wozu sie „nach außen" gesandt ist. Das gilt für den Umgang mit Armen in der Kirche, nicht zuletzt im Blick auf die Situation der Weltkirche, in der sich die gesellschaftlichen Spaltungen widerspiegeln und alle Rede von dem „einen Tisch des Herrn" zu dementieren drohen[17]. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf Herrschaftsverhältnisse, die in feudalistischer Weise die Kirche strukturieren und in Kleriker und Laien und noch einmal in Männer und Frauen spalten. Religionskritik und der Einspruch gegen Fetischisierung kann vor den Kirchentoren nicht Halt machen.

Das ausführliche Literaturverzeichnis zu diesem Text befindet sich auf der Homepage des Ökumenischen Netzes Rhein Mosel Saar, https://www.oekumenisches-netz.de

1 Mit dem Begriff „der alles bestimmenden Wirklichkeit" interpretiert Ruster die Erfahrung, dass sich niemand dem Kapitalismus als prägender Kraft des Lebens entziehen kann (vgl. Ruster 2000: bes. 7ff.).

2 Die weltweiten Krisen zeigen sich gebündelt in Phänomenen von weltweiter Militarisierung und gewaltförmigen Konflikten (über 200) in bisher ungekannter Zahl (vgl. SIPRI 2023; HIIK 2022), oft verbunden mit dem zunehmenden Phänomen sog. failed states, zerfallender staatlicher Infrastrukturen (Bedszent 2014); eines zunehmenden Klimakollaps' mit Flut- und Dürrekatastrophen, schmelzendem „ewigem" Eis, abgeholzten Regenwäldern, Millionen Toten durch Atemwegserkrankungen aufgrund fossiler Fortbewegung und Industrie, zerstörerischer Rohstoffausbeutung für vermeintlich saubere Energie und Automobilität, dem Vordringen von Menschen in kaum bekannte Naturgebiete samt neuen, tödlichen Krankheiten (vgl. Konicz 2020, Koch 2021, Deutsches Klima-Konsortium 2022, Konicz 2023; vgl. zum letzten Punkt Böttcher/Scholz 2020, Wallace 2021); wachsender Spaltungen von arm und reich samt weiterhin sich immer wieder ausbreitender Hungerkatastrophen trotz ausreichender Nahrungsmittelproduktion (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021); globaler Zunahme struktureller Arbeitslosigkeit, des Niedriglohnsektors und der informellen Arbeit sowie einer Flexibilisierung der Arbeitsverhältnisse (vgl. Schneider 2015; Caparrós 2015; Piketty 2014; Böhnke et al. 2018; Oxfam 2021);von immer mehr Flüchtenden (110 Mio., davon fast 60% Binnenflüchtlinge) und grenzübergreifender Arbeitsmigration (min. 170 Mio.; Binnenmigration ist nicht mitgezählt, allein in China wird sie auf über 200 Mio. geschätzt) aufgrund von Perspektivlosigkeit der aufgelisteten sozialen, politisch-militärischen und ökologischen Erscheinungen (vgl. Globale Trends 2022); einer populistisch-fundamentalistischen Suche nach Schuldigen als einfacher Lösungsanker in einer „unübersichtlichen Moderne" (Jürgen Habermas) – ob bei den politisch und ökonomisch Mächtigen respektive „den Juden" (Antisemitismus) und ihrer vermeintlichen Weltverschwörung, den vermeintlich faulen Arbeitslosen oder „Zigeunern" (Antiziganismus), den „Ausländern" und Flüchtenden (Rassismus, oft gepaart mit Islamophobie), „den Frauen" oder denen, die „anders" (Sexismus) als die vermeintliche Norm sind (vgl. Scholz 2005; Scholz 2023; vgl. auch Buchholz 2017).

3 Die menschliche Arbeitskraft ist eine Ware, die auf dem (Arbeits-)Markt ver- und gekauft wird. Ihr Gebrauchswert besteht darin, dass sie Waren produzieren kann. Sie ist die einzige Ware, die mehr Wert produzieren kann als für ihre Reproduktion (Essen, Trinken, Wohnen, Erziehung, Ausbildung etc.) aufgewendet werden muss. Der Besitzer der Arbeitskraft hat das Recht, die Ware, die er gekauft hat, zu gebrauchen. So kann er sie über die Zeit, die zu ihrer Reproduktion notwendig ist (notwendige Arbeit), hinaus einsetzen. Die so eingesetzte Arbeit produziert Wert und Mehr-Wert. Von der Produktion von Wert und Mehr-Wert ist die Realisierung von Wert und Mehr-Wert zu unterscheiden. Sie geschieht auf der Ebene der Zirkulation, also im Verkauf der Waren. Sowohl die Produktion der Ware als auch ihr Verkauf sind vermittelt über die Konkurrenz. Im Blick auf die Produktion treibt die Konkurrenz zur Verbilligung der Produktion und damit dazu, Arbeit als „Substanz

des Kapitals“ (Karl Marx) durch Technologie zu ersetzen. Damit wird die Produktion von Wert und Mehr-Wert untergraben, weil weniger Arbeit als Substanz des Kapitals verausgabt werden muss. Marx nennt dies den „prozessierenden Widerspruch“ des Kapitalverhältnisses. Auch die Realisierung von Wert und Mehr-Wert auf der Ebene der Zirkulation ist konkurrenzvermittelt. D.h. Einzelkapitalien kämpfen darum, möglichst viele Anteile der gesellschaftlich produzierten Wertmasse für sich zu realisieren. Die Gewinner schaffen es, mehr Anteile des Wertmasse zu realisieren als sie selbst produziert haben, während die Verlierer mehr Wertmasse produzieren als es ihnen gelingt zu realisieren (vgl. ausführlich dazu Kurz 2012).

4 Dieser Zusammenhang lässt sich in der Auseinandersetzung mit Benjamins Rede vom homogenen und leeren Fluss der Zeit herausarbeiten und theologisch reflektieren. Vgl. dazu Böttcher 2023a und 2023b.

5 Nach Benjamin kann Aura mit „Unnahbarkeit“ und gleichzeitig „Echtheit“ umschrieben werden. Auratisch ist der Kapitalismus also deshalb, weil er geradezu als unumstößliche Wahrheit gilt, die nicht angegangen werden kann (vgl. Benjamin 2015: 471–508).

6 Der Titel dieses Texte, „Ohne Kapitalismuskritik kein Heil“, greift eine 1442 (vgl. DH 1351) auf dem Konzil von Florenz dogmatisierte Formulierung des Kirchenvaters Cyprian von Carthago aus dem 3. Jahrhundert auf: extra ecclesiam nulla salus (vgl. v. Karthago 200-258: 73. Brief, 21. Kapitel). Nach der Definition des Konzils kann „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet […] des ewigen Lebens teilhaft werden“. Dies wurde durch das Dekret „Nostra Aetate“ (1965) des II. Vatikanischen Konzils insofern „aufgehoben‘, als dass es sehr wohl Heil auch in anderen Konfessionen und Religionen oder auch außerhalb von Religionen und somit außerhalb der (römisch-katholischen) Kirche geben kann. Die Kirche kann den universalen Heilswillen Gottes für die Menschheit nicht für sich allein beanspruchen. Allerdings kann – nicht nur in der Kirche – darum gestritten werden, was diesen Heilswillen ausmacht und wie er in der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen gelebt werden kann (zum kirchlichen Umgang mit Irrtümern vgl. Seewald 2019: bes. 67–110).

7 Hebräisch heißt es: ehyeh ašer ehyeh. Der Imperfekt des Verbs „sein“ deutet auf eine futurische, sich fortsetzende sowie modale, d.h. eine mit Möglichkeit und Notwendigkeit einhergehende Handlung bzw. ein Geschehen hin, ein Mit-Sein Gottes.

8 Der Begriff Götze dürfte von Martin Luther eingeführt worden sein. Er kommt vom mittelhochdeutschen Wort götz, was so viel wie Heiligenbild, aber auch die Kurzform von Gottfried bedeutet, was damals als Schimpfwort (Dummkopf/Schwächling) genutzt wurde. Synonym zum Begriff Götzen wird auch Abgott (was falscher Gott, frevlerisch bedeutet) oder Idolatrie benutzt. Letzteres leitet sich vom griechischen Begriff eidolon (Idol) ab, was so viel wie Götterbild bedeutet. In der hebräischen Bibel gibt es eine Vielzahl von Begriffen, die mit dem deutschen Begriff Götzen übersetzt werden: Häufig wird einfach von fremden oder anderen Göttern gesprochen, oft in Verbindung mit Begriffen rund um die Bedeutung Bild/Abbild und dabei mit Beschreibungen wie Gräuel, Abscheulichkeit und Nichtigkeit in Verbindung gebracht. In der Septuaginta werden alle diese Begriffe entweder mit eidolon, eikon (Bild) oder schlicht theoi (Götter) übersetzt (vgl. Steymans 2007).

9 Gegenwärtig erleben wir, dass nach dem Terrorangriff der Hamas am 7.10. 2023 im Zusammenhang postkolonialer und dekolonialistischer Diskurse Israel als Unterdrücker an den Pranger gestellt wird, und dem Agieren Israels in vermeintlich kolonialer Manier palästinensische Befreiungskämpfe gegenübergestellt werden. Diese Sichtweise ist Ausdruck eines auf Israel gerichteten Antisemitismus. Sie macht deutlich, dass die „Unterscheidung zwischen Gott und Götzen, … Unterdrückung und Befreiung, Leben und Tod“ nicht in „falscher Unmittelbarkeit“ (Theodor W. Adorno) nach dem personalisierenden Schema Herrschende und Beherrschte, Unterdrücker und Unterdrückte verstanden werden darf. Sie bedarf einer Analyse der gesellschaftlich vermittelten Strukturen von Herrschaft. Der Kapitalismus hat sich als System „abstrakter Herrschaft“ (Karl Marx) etabliert, aus dem auch Handlungsträger nicht einfach aussteigen können. Angesichts der Krisen macht sich der Eindruck breit, die Kontrolle zu verlieren. Eine regressive Reaktion auf Kontrollverlust ist der Rückgriff auf Schemata der Personalisierung. Umso wichtiger ist es, sich dem Problem der abstrakten Herrschaft des Kapitalismus zu stellen und den Impuls der Unterscheidung zwischen Gott und Götzen auf den Kapitalismus und die mit ihm verbundene Fetischisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse und ihrer Alltagsreligion, die gegenwärtig im Kult der Normalität zum Ausdruck kommt, zu buchstabieren (vgl. dazu auch die Anmerkungen zur Weiterentwicklung der Theologie der Befreiung Böttcher 2016).

10 Vgl. zu dem Zusammenhang zwischen Gottesglaube und Sozialgesetzen der Tora Crüsemann 2005/1992: bes. 252–273.

11 Kadosch und hagios (etwas anders auch sanctus) können mit „abgesondert“ übersetzt werden (vgl. Kloos 2020: 385f.).

12 Apokalyptische Passagen bei verschiedenen Propheten davor (Sach 9–14; Jes 24–27 etc.) könnten spätere Einfügungen sein, die die Bedeutung der Apokalyptik hervorheben sollten.

13 Vor allem im Blick auf das Johannesevangelium, aber auch die anderen Evangelien hat Klaus Wengst den Gedanken herausgearbeitet, dass Jesus keinen fremden Gott, sondern den in Israel bekannten Gott verkündet (vgl. Wengst 2019); im Blick auf die synoptischen Evangelien vgl. auch Wengst 2016 und 2021. Den Gedanken des „Geschehens" des Gottesnamens macht u.a. Ton Veerkamp (vgl. Veerkamp 2013) stark. Zum Zusammenhang zwischen Besessenheit und Besatzung vgl. Wengst 1986: 86ff.; vgl. dazu auch Bedenbender 2013: 376ff.

14 Ausdrücklich nimmt Johannes diesen Zusammenhang auf, wenn er Thomas die Selbstbezeichnung Domitians „Mein Herr und mein Gott" in den Mund legt und sie auf den gekreuzigten Messias bezieht (Joh 20,28). Vgl. dazu Wengst 2019: 566f.

15 Assmann und Hinkelammert (1992) haben aus einer lateinamerikanischen Perspektive heraus ihre Götzenkritik auf den totalen Markt und sein politisches Laissez Faire konzentriert. Sie stellen dar, welche quasi unumschränkte Bedeutung der Markt – forciert durch ideologisch motivierte politische Entscheidungen – gewinnen konnte. Genauer wäre von Wirtschaft zu sprechen, die sich selbst konstituierend aus der „Gesamtgesellschaft' herauslöste (vgl. Kurz 2012 zu Polanyis „Great Transformation": 86-111). Diese Analyse wäre nun wiederum auf die Gesamtgesellschaft zu beziehen: Zu analysieren wäre also wie sich die Verwertung des Werts als abstrakter und irrationaler Selbstzweck und die damit einhergehende Abspaltung der Reproduktion als Metastruktur alle weiteren Gesellschaftsbereiche historisch und heute in der Krise des Kapitalismus durchzieht – ohne dass die verschiedenen Ebenen ihre Eigenlogik verlören und einfach ableitungslogisch in Wert und Abspaltung aufgingen, sondern „selbstständige' Teile einer in sich gebrochenen Totalität sind.

16 In seiner inzwischen fast vergessenen Theologischen Orientierung (auch wenn sie offiziell weiterhin inhaltliche Grundlage der pastoralen Tätigkeiten im Pastoralen Raum Koblenz ist, hat sie praktisch kaum Bedeutung) hatte das ehemalige Dekanat Koblenz einen Versuch gemacht, die mit den Grundvollzügen (vgl. dazu auch Rahner 1964) verbundenen pastoralen Herausforderungen zu beschreiben (vgl. Dekanat Koblenz 2005: bes. 24–30).

17 Dies hat schon das Abschlussdokument „Unsere Hoffnung" der Würzburger Synoden von 1975 deutlich gemacht (vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1976: 109f.).

Christ und Marxist

Von Michael Holzmann

Menschwerdung in dieser Welt: Es ist nicht einfach, den Weg zu den Verheißungen des Gottessohnes Jesus von Nazaret – in der Allgegenwart des falschen Lebens – zu finden. Der Nazarener beschrieb das richtige Leben als ein Ankommen im Raum des Lebendigen, Joh. 10,10. Die Entfaltung des inneren Lebens war für Jesus eine Bedingung der Möglichkeit, lieben zu können. Wenn wir also lieben lernen, ist das Reich Gottes schon in dieser Welt gegenwärtig. Es ist zugleich ein Ankommen im eigenen inneren Kosmos, wo alle Gewalt gegen sich selbst, alle Spaltung überwunden ist.

Es ist verkehrt, Christsein mit der ausschließlichen Vertröstung auf ein Jenseits zu verbinden, und die Erde eben ein Jammertal, unveränderbar, weil die herrschende Ordnung den Willen Gottes abbilde. Diese Aussage verfälscht Gottes Geist, dessen Wesensmerkmale die Bibel mit Liebe, Barmherzigkeit und Güte zu beschreiben versucht.

Es ist also erkennbar, dass das Reden über Gott, in die Hände des Menschen gelegt, immer auch in eine verkehrte Richtung abdriften kann. Dies ist der Fall, wenn der Mensch in seinem oft unstillbaren Herrschaftsdrang über andere Menschen, den Namen Gottes missbraucht. Das ist eigentlich ein Verbrechen, weil die Konse-

quenz dieses Missbrauchs oft war und ist, dass die Opfer nichts mehr von Gott wissen möchten. Die Kirchengeschichte ist jedoch voll vom Mißbrauch des Namens Gottes durch die Art der Verkündigung seines „Bodenpersonals".

Wenn wir uns jedoch einlassen auf die Worte Jesu, so spüren wir eine Radikalität, zu welcher der moderne Mensch, vor allem des Westens, nur schwer einen Zugang findet. In unserer Welt ist das Wort radikal ein Tabu. Ein Radikaler gilt als Extremist, eine latente Gefahr. Der lateinische Wortstamm „Radix" jedoch bedeutet Wurzel. Der Wille zur Radikalität ist ein Erkenntnisstreben sowie der Entschluss, in der Wahrheit zu leben. Die Wahrheit hinsichtlich der gesellschaftlichen Verhältnisse ist bei den Privilegierten unwillkommen.

Gott ist also der ganz andere, der das Vorstellungsvermögen übersteigt.„ Du sollst dir kein Bild von Gott machen", so Lev 26. Ich ordne den so verpönten Atheismus in diesem Kontext ein als eine fruchtbare Gegenbewegung zu Tendenzen in der Kirche, über Gott zu verfügen, ihn besitzen zu wollen.

Dies ist die eigentliche Gottlosigkeit. Denn dieser „Gott" rettet niemand. Hier wirkt die Religionskritik des 19. Jahrhunderts in einer fruchtbaren Weise, denn sie entlarvt diese Scheinwelt.

Der Wille zur Radikalität speist sich auch aus dem Bedürfnis, richtig zu leben. Die Sehnsucht nach der lebendigen Entfesselung, das Ankommen in der inneren Glut steht im Widerspruch zur gesellschaftlichen Normalität, welche die Menschen unter das Joch der Anpassung und Entfremdung zwingt.

Die Radikalität der christlichen Botschaft wurde entschärft. Das Verhängnis begann, nachdem die Machthaber des römischen Imperiums die Kirche zum Stützpfeiler der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse auserkoren. Es erfolgte eine Verwandlung des Christseins hin zu einer reaktionären, gegen progressive Bewegungen agitierenden Haltung, eigentlich ein Verrat an der eigenen Sache. Denn Gottes Plan für den Menschen ist nicht der gefügige Untertan, sondern der zu sich selbst befreite Mensch, der zum Subjekt des eigenen Lebens werden kann.

Wie politisch ist die Bibel zu verstehen? Das „Staatschristentum" ab dem Jahre 312 hatte ein Interesse daran, die christliche Botschaft zu „privatisieren". Jedoch ist die Bibel voller gesellschaftsrelevanter Aussagen, die uns Zugang verschaffen zum Geist Gottes. Es läßt sich Überraschendes entdecken.

Ich beginne mit dem Alten Testament.

Psalm 12 beschreibt, dass Gott Partei ergreift für die Armen, deren Not sieht.

„… wegen der Unterdrückung der Schwachen, wegen des Stöhnens der Armen stehe ich jetzt auf, spricht der Herr"

Psalm 113 fährt fort,

„… aus dem Schmutz erhebt Gott den Armen, um ihn wohnen zu lassen bei den Fürsten"

Im Buch Exodus 6,6 beschreibt Gott sein eigenes Wesen:

„Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus, und rette euch aus der Sklaverei"

Im Buch der Sprüche 29,7 heißt es,

„Wer Gott liebt, verhilft den Armen zu ihren Recht, doch der Gottlose empfindet für sie kein Mitgefühl“

Im Buch Ezechiel 16,49 ff. wird der Zusammenhang von einer gedeihlichen Zukunft einer Gesellschaft mit der Sorge um das Wohl der Armen verknüpft.

„Siehe, das war die Schuld von Sodom … alles in Fülle und sorgloser Ruhe … aber dem Armen und Elenden halfen sie nicht … überheblich waren sie, abscheuliches taten sie, und ich entfernte sie …“

Schon im AT zeigt sich, dass Gott sich mit der Not der Armen identifiziert, er ist also parteiisch, weil er ein Liebender ist. Eine Gesellschaft, die aus der Gottesbeziehung leben will, sollte sich die Überwindung der Not eines jeden Menschen zur obersten Aufgabe machen.

Standhelfer beim Danke-Essen in Erfurt

Im Neuen Testament wird Gottes Zuneigung den Armen gegenüber bekräftigt, der Gottessohn betrachtet kritisch die Werte der Gesellschaft. Denn Jesus, der zur Liebe fähig ist, möchte die Menschen auf die Voraussetzungen des Eintretens in das Reich Gottes, schon in dieser Welt, hinweisen. Dies braucht die radikale Kritik an Werten, die das Lebendige zerstören.

Der Evangelist Lukas beschreibt in 4,10–19 den inneren Ausgangspunkt Jesu mit Jesaja 61,1ff.:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir … er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe, den Gefangenen die Entlassung verkünde, und den Blinden das Augenlicht, damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze …“

Die Auseinandersetzung mit den Werten der Gesellschaft beginnt mit Lukas 18,18–30:

Der Text beschreibt die Begegnung eines reichen Mannes mit Jesus. Es geht hier um die Frage nach dem richtigen Leben. Der reiche Mann wird dargestellt als einer, der sich bemüht, ein anständiges Leben zu führen. Jesus, der eine Zuneigung zu ihm spürt, möchte ihm letztlich den Weg zur lebendigen Fülle ebnen.

„… eines fehlt dir noch, verkauf alles, was du hast, und verteil es an die Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben … der Mann aber wurde sehr traurig … denn er war überaus reich … Jesus sagte, wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen.“

Der Text ist für den westlichen Menschen verstörend und provozierend. Denn Jesus stellt die Grundachse des westlichen Gesellschaftssystems radikal infrage. Das

Privateigentum und dessen permanente Vermehrung als Lebenssinn. Es scheint, als ob Jesus die Worte „Eintreten in das Reich Gottes“ und „Fixierung auf den Besitz“ als nicht zu vereinbarende Gegensätze darstellen möchte.

Stand am Regionalen Kirchentag Hesselberg mit Michael Holzmann und Helmut Kaiser

In Matthäus 25,31–46 setzt sich dieser Grundgedanke fort, und radikalisiert sich immer weiter. Es ist ein Dokument der tiefen Liebe Gottes zu Menschen in Notlagen sowie eine Fundamentalkritik an einer Lebensform, die selbstbezogen, immer den eigenen Vorteil maximieren will, und achtlos und gleichgültig der Not anderer Menschen gegenübertritt.

Der Text beschreibt ein mögliches Weltgericht, die Vorstellung, dass wir Menschen irgendwann, in welcher Form auch immer, Gott gegenüber Rechenschaft über unser Tun ablegen werden.

Der Liebende identifiziert sich ganz mit dem Bedrängten.

Gott spricht: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben, … ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben, ich war krank, und ihr habt mich besucht, ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen …“

Weiter heißt es: „… Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Fromm sein darf sich nicht erschöpfen in Gebeten oder im Lesen von erbaulichen Texten, sondern es braucht das Mitwirken am Aufbau einer menschlichen Gesellschaft.

Es geht um eine Gesellschaft, die zur Liebe fähig wird, so dass irgendwann, in den Worten von Bert Brecht, der Mensch dem Menschen ein Helfer ist.

Die Gleichgültigkeit gegenüber den Menschen in Not führt letztlich dazu, von Gott getrennt zu sein. Es sind Worte von großer Kraft und Eindringlichkeit.

In der Apostelgeschichte 4,32–37 wird das sich organisierende Leben der ersten christlichen Urgemeinde beschrieben. Es zeigt sich die Frische und die Vitalität des Anfangs. So ist gerade am Beginn die Erkenntnistiefe hinsichtlich des richtigen, christlich verstandenen Lebens am größten. Auch hierin spüren wir eine große Ra-

dikalität und den Willen, dem vorherrschenden Geist in der damaligen Gesellschaft zu widerstehen.

So heißt es: „… keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam … es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt. Denn alle, die Grundstücke und Häuser besaßen, verkauften ihren Besitz, brachten den Erlös, und legten ihn den Aposteln zu Füßen. Jedem wurde davon soviel zugeteilt, wie er nötig hatte …“

Die Erkenntnis der schädlichen Wirkung von Besitz führt dazu, das Privateigentum zugunsten des gemeinsamen Eigentums zu beschränken. Der lateinische Wortstamm „privare“ bedeutet eigentlich „jemanden berauben“, was ja durchaus dem „Wesen“ des Privateigentums entspricht. Denn dessen Nutzung beansprucht ja Exklusivität für sich, und schließt damit andere aus. Es entsteht die Atmosphäre der Abtrennung zwischen den Menschen. Eine weitere Konsequenz einer vor allem auf das Privateigentum aufbauenden Gesellschaft ist, dass es unter Menschen Herren und Knechte gibt, Herrschende und Beherrschte.

Entspricht es also dem Geist Gottes anstelle eines Systems, das vor allem der eigenen Bereicherung dient, die gemeinsame Nutzung der Reichtümer dieser Erde durchzusetzen? Darin würde das schrankenlose „Immer mehr“ ersetzt durch eine Welt, die jedem/r so viel zuteilt, wie es nötig ist.

Wenn es also zum Kernbestandteil christlicher Existenz gehört, das menschenwürdige Leben schon in dieser Welt durchzusetzen, so stellt sich die Frage nach den Instrumenten einer möglichen gesellschaftlichen Veränderung.

Das Magnifikat, Lukas 1,46–55, weicht dem nicht aus. Es stellt fest, dass die Ermöglichung des Reiches Gottes auf Erden auch einer grundlegenden Umwälzung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse bedarf.

„… Gott stürzt die Mächtigen vom Thron, und erhöht die Niedrigen, die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben, und lässt die Reichen leer ausgehen …“ Es geht also um eine Entmachtung der Privilegierten zugunsten der bisher Ohnmächtigen. Dies ist die Sprache der Revolution, der grundlegenden Umwälzung.

Der Geist Gottes befreit uns von mancher Enge seines „Bodenpersonals“. Die Geschichte vom barmherzigen Samariter aus Lukas 10,25–37 unterstreicht dies eindrucksvoll. Es fällt auf, dass ein Samariter zum Vorbild gemacht wird. In der damaligen Zeit galten die Samariter nicht als vollwertige gläubige Juden, sie waren in den Augen der Strenggläubigen Heiden oder Gottlose, mit denen man besser nichts zu tun hatte. Wieder ist das Tun weit wichtiger als das abgehobene Glaubensbekenntnis.

Es heißt: „… ein Mann … wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus, und schlugen ihn nieder, dann gingen sie weg, und ließen ihn halbtot liegen …“

Die Geschichte setzt sich fort mit dem Auftreten derjenigen, die allgemein als „Fromme“ eingeordnet werden.

Ein Priester und ein Levit, also ein Helfer des Priesters im Tempel. Sie gehen achtlos an dem Zusammengeschlagenen vorbei, ohne Hilfe zu leisten.

Weiter heißt es: „… ein Samariter aber … hatte Mitleid, ging zu ihm, goß Öl und

Wein auf seine Wunden, und verband sie … er brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn."

Das ist Religionskritik. Der eigentlich als „gottlos" Eingeordnete ist in Wahrheit das leuchtende Beispiel für ein gelingendes Leben.

Viel zu oft war die Amtskirche außerstande, Trägerin des lebendig machenden, zur Radikalität fähigen und widerständigen Geist Gottes zu sein.

So musste der Geist Gottes, um sich in dieser Welt Gehör zu verschaffen, neue Wege gehen, als gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Europa das System des Kapitalismus entstand, das wenige unermesslich reich machte und Millionen ein Leben im tiefen Elend bescherte. Es störte die Profiteure dieses Systems nicht, denn sie waren ohne Mitgefühl.

Jedoch gab es jemand, geboren in Trier, sein Name Karl Marx (1818–1883), den diese Not tief im Inneren berührte. Sein Erbarmen für die Opfer der entfesselten Habgier war so tief, dass er es sich zu seiner Lebensaufgabe machte, alles ihm Mögliche beizusteuern, um der systemischen Menschenverachtung ein Ende zu bereiten. Der Preis dafür war hoch. Es wartete auf ihn ein Leben in vielerlei Bedrängnissen, schließlich in London geduldet. Es war zugleich ein Leben oft in bitterer materieller Armut. Dies ehrt ihn umso mehr, denn er, der so vielseitig Begabte, hätte es sich in einer privilegierten Welt komfortabel einrichten können.

Marx war Teil einer Erneuerungsbewegung in Deutschland, die dem Geist der Befreiung inmitten finsterer reaktionärer Verhältnisse neues Leben einhauchen wollte. Sein damaliger Mitstreiter, Heinrich Heine, fand dazu in seinem Gedichtszyklus „Deutschland. Ein Wintermärchen, Caput I." 1844 Worte, geistige Wegweiser für jede progressive Bewegung:

„… ein neues Lied, ein besseres Lied, o Freunde, will ich euch dichten! Wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten. Wir wollen auf Erden glücklich sein, und wollen nicht mehr darben; Verschlemmen soll nicht der faule Bauch, was fleißige Hände erwarben. Es wächst hienieden Brot genug für alle Menschenkinder.... ja, Zuckererbsen für jedermann …"

Die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse waren von tiefer Erstarrung geprägt, die geistigen Errungenschaften der französischen Revolution von den Fürsten auf die Müllhalde der Geschichte gekippt. Jedoch gab es Lichtentzünder. Den Anfang machte der Philosoph Hegel, dessen Grundgedanke es war, dass die Erde nicht ein System des gefühllosen Nebeneinanders der einzelnen Teile, unveränderbar für die Ewigkeit bestimmt, ist, sondern ein Gebilde darstellt voller Veränderungskraft. Hegel wollte in der Wirklichkeit ankommen, das Ganze umfassen, was bedeutete, die Widersprüche zuzulassen, ihr Aufeinanderbezogen sein zu erkennen. Denn, so Hegel, „Der Widerspruch ist die Norm des Wahren, der Widerspruch ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit". Diese Sehnsucht nach Lebendigkeit, Wahrheit und Ganzheit brachte Hegel dazu, die etwas verstaubte dialektische Denkmethode wieder in das Zentrum zu rücken. Wirklichkeitserfassung durch das Integrieren ihrer Widersprüche, die ein Ganzes bilden.

Das war ein Bruch mit dem traditionellen mechanistischen Denken, das nicht fähig ist, Widersprüche zusammen zu denken. Es lässt sich erkennen, dass das dialektische Denken dasjenige ist, welches die Lebendigkeit entfesseln will durch das Ankommen im Ganzen der Wirklichkeit. Karl Marx versuchte also die Erkenntnisse Hegels auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse anzuwenden, die „den Geist geistloser Zustände" atmeten, so Marx. Es konnte also nicht hingenommen werden, das Menschsein zu reduzieren auf die Ermöglichung hemmungsloser Bereicherung und sonst nichts. Der sich langsam herausschälende „Marxismus" als ein Versuch, die Würde des Menschen zu verteidigen gegen die Tendenz zur Verdinglichung im Kapitalismus, wo alles zur Ware wird. Was für ein Mensch war Karl Marx? „ Ich bin kein Marxist", so Karl Marx gegenüber seinem engen Weggefährten Friedrich Engels. Diese humorvolle Bemerkung ist aufschlussreich. Denn alle Ismen tendieren ja dazu, ein geschlossenes System zu entwerfen mit dogmatisierten Lehrsätzen, an die zu glauben ist, mit Drohgebärden bei Infragestellung. Das heißt, der Zweifel ist dort nicht vorgesehen.

Jedoch war der Lebensleitsatz von Marx „An allem ist zu zweifeln", und für ihn gab es keine Wahrheit, die für ewig und absolut gehalten wird. Marx verkörperte den Willen zu einem permanenten Erkenntnisstreben, also einem Dazulernen wollen. Das ständige Infragestellen bisheriger Gewissheiten machte ihn zu einem geistigen Erben von Immanuel Kant. Das Ziel war die Fähigkeit zur „Kritik der Erde", also zu einer Gesellschaftskritik, die an die Wurzel des menschlichen Elends vordringen sollte. Sein kategorischer Imperativ war: „Alle Verhältnisse sind umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist". Lange vor Sigmund Freud setzte er den Begriff „Entfremdung" in das Zentrum seines Denkens. Dies half, das konkrete Menschsein und seine Deformierung im Kapitalismus näher zu beschreiben. Der sich selbst entfremdete Mensch hat den Bezug zu den eigenen Gefühlen, Wünschen und Erlebnissen verloren, er hat die Möglichkeit zu einem authentischen und selbstbestimmten Leben eingebüßt. Er ist zugleich zu einem Leben verurteilt, in dem Manipulation und Fremdsteuerung ihn zu einen bloßen Vollzugsorgan des Willens der Mächtigen erniedrigen. Verfehltes Menschsein!

Das gelingende Leben liegt im Ankommen des Menschen in seinem inneren Raum, in seinem Wesen, seinem Kern, in der Entfaltung seiner Potentiale. Der Weg dorthin ist schwierig, denn das gesellschaftliche Klima war und ist autoritär, die Möglichkeit des Durchbruchs zu sich selbst gilt es zu erkämpfen. Marx setzte dafür den Begriff der „Emanzipation". Für ihn ging es nicht um die Schaffung roter Untertanen, sondern um eine Assoziation freier Menschen, in der die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.

Eine Gesellschaft, in der sich das menschliche Leben leben lässt, setzt voraus, dass die Millionen in Abhängigkeit Lebenden einen Prozess der Verwandlung erfahren. Eine Form der Bewusstseinsbildung hinsichtlich ihrer tatsächlichen Lebensverhältnisse, um fähig zu werden zu einer Selbststeuerung des eigenen Lebens, und damit Träger einer grundlegenden Umwälzung der Gesellschaft zu sein. Von

einem Leben in tiefer Unbewußtheit hinein in das Licht der Erkenntnis. Marx und Engels schufen Begriffe, die den Emanzipationsprozess der Lohnabhängigen erst ermöglichten.

Zu aller erst die Beschreibung eines fundamentalen Interessengegensatzes im kapitalistischen System. Der eigentliche Zweck dieses Systems ist nicht die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens für alle, sondern die möglichst maximale Vermehrung des eingesetzten Kapitals. Dies verträgt sich nicht so recht mit dem Anspruch der Lohnabhängigen auf ein gutes Leben. Sich der eigenen Kraft und Macht bewusst werden durch den Gedanken der Solidarität, um ein menschenwürdiges Leben zu gewinnen . Dieses ist im Kapitalismus ohne Kampf nicht zu haben.

Die Schöpfung des Begriffes „Klasse“ verhalf den Lohnabhängigen zu einer Form der Einung, Quelle der Kraft. Mit Blick auf die Gegenwart unserer Gesellschaft, die den Marxismus marginalisiert hat, sehen wir so etwas wie die Auflösung gefestigter Bewusstseinsformen in der Arbeitnehmerschaft, eine Entsolidarisierung und einen Gruppenegoismus sowie Desorientierung, was letztlich eine wichtige Ursache ist für den Niedergang linker Parteien.

Die Marx’sche Gedankenwelt ist überaus reich und zur Tiefe fähig. Ein schönes Beispiel dafür ist seine Kritik des Warenfetischismus im Kapitalismus. Alles wird zur Ware, auch der Mensch, was Marx entsetzt. Er sieht in dieser Lebensweise so etwas wie die Gründung einer neuen Religion. Die Ware wird zum Fetisch. Der Fetisch war sehr früh in den animistischen Religionen ein Kultgegenstand, zur Verehrung bestimmt. Marx erkennt in der Beziehung des bürgerlichen Menschen zu den hergestellten Waren ein Abhängigkeitsverhältnis. Es wird der Ware „gehuldigt“, es findet also Anbetung statt. Dies ist eigentlich ein Rückfall in die Voraufklärungsepoche. Für Marx eine Regression, die zugleich den Anspruch der Aufklärung, eine Welt freier Menschen zu schaffen, preisgibt.

Der Marx’sche Begriff des Warenfetischismus zeigt eine große Übereinstimmung mit der Kritik des Götzendienstes in der Bibel. In Exodus 32,1–29, AT wird beschrieben, wie die Israeliten, die das befreiende Wirken Gottes im Auszug aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, erfahren hatten, von Gott nichts mehr wissen wollten. Stattdessen schufen sie sich „das goldene Kalb“, das nun Anbetung erfuhr. Gott sah es, er sprach zu Mose:“ Steig hinunter … denn dein Volk … läuft ins Verderben. Schnell sind sie vom Weg abgewichen …“ Mose stieg zu seinem Volk hinunter, „er sah, wie verwildert das Volk war“.

Bezogen auf unser Heute, müssen wir einräumen, dass der Mensch im Kapitalismus nicht nur kräftig um das goldene Kalb tanzt, sondern dass er das Bewußtsein dafür zu verlieren droht, auf diese Weise ins Verderben zu laufen. Es ist nicht ungehörig, von dieser Lebensweise ausgehend, einen Bogen zu schlagen zu den Krisen, Kriegen und Katastrophen unserer Zeit, in denen die Menschheit unterzugehen droht. Ist der Kapitalismus vor allem eine große Inszenierung, schafft er vor allem eine Scheinwelt, in der die Menschen Gegenstände verehren, die niemanden retten können? Diese Lebensform ist in Gefahr, den Sinn für das Lebendige zu verlieren, zu

verflachen, und das Gespür für Gottes Gegenwart im Grund unserer Seele zu verlieren.

Fazit:

Sind nun Christentum und der Marxismus zwei zusammengehörige Teile eines Ganzen? Es werden manche einwenden, der Marxismus wende sich doch gegen die Religion. Das passt doch nicht zusammen. Jedoch besitzt das bloße Bekenntnis eines „ich glaube/ich glaube nicht" wenig Aussagekraft, ob ein Mensch in seinem Inneren vom Geist Gottes ergriffen ist. Es braucht also einen anderen Blick.

Dieser andere Blick wird schon in der Bibel angedeutet. So heißt es in 1 Joh 3,18:

„… wir wollen nicht mit Wort und Zunge lieben, sondern in Tat und Wahrheit"

in Matthäus 7,21 folgt:

„Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern wer den Willen meines Vaters..tut."

In Matthäus 7,16 wird darauf hingewiesen, dass wir den wahren Gottesfreund an „seinen Früchten erkennen" können.

Vom Geist Gottes ergriffen sein, bedeutet, fähig zu werden, auf die Not des Mitmenschen barmherzig zu antworten.

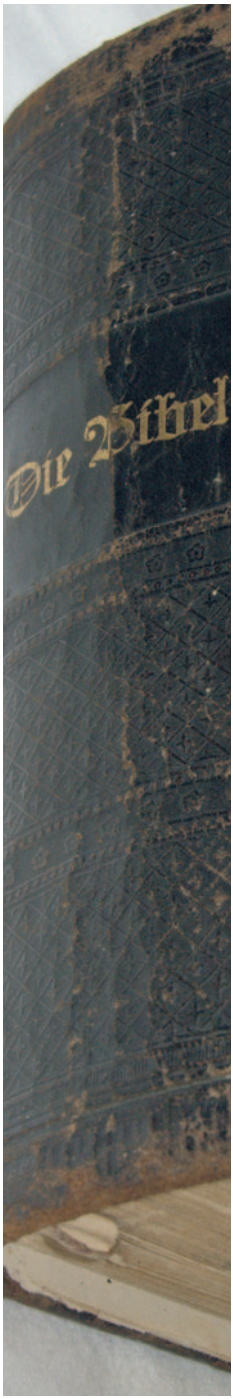
Ist Karl Marx ein moderner Samariter unserer Zeit? Denn auch hier wird der als „gottlos" Eingeordnete zum leuchtenden Vorbild, weil ihm die Not der Millionen, Opfer des kapitalistischen Systems, nicht kalt ließ, sondern „er handelte an Ihnen barmherzig", indem er all seine Kräfte, seine Talente, seine Lebenszeit opferte und einsetzte, um das Seine beizutragen, die systembedingte Not zu lindern und zu überwinden.

Auch hier ist das Versagen der eigentlich als „Fromme" Geltenden offensichtlich, denn auch sie sahen die Not, und gingen vorüber. So erscheint der kategorische Imperativ des Karl Marx, alle Verhältnisse umzuwerfen, welche die Not des Menschen hervorbringen, als ein entschiedener Widerhall von Gottes Geist. Der Marxismus lehrt uns, dass jedes System immer auch einen bestimmten „Geist" in sich trägt, der die Menschen sehr prägen kann. Der Kapitalismus hat nicht die Notaufhebung aller Menschen zur Priorität, sondern er schafft eine Welt der Kälte, der Erbarmungslosigkeit und ein systemisch bedingtes Gegeneinander als soziale Lebensform, welche die Liebe erkalten läßt.

Sich besinnen auf die Radikalität Gottes und dessen grundsätzliche Kritik an einer Lebensform des Haftens an den Dingen. Auch hier zeigt sich der Marxismus mit seiner Verneinung des Privateigentums an den Produktionsmitteln Gottes Geist nahe.

Gottes Priorität ist die Sorge um die Armen und die Überwindung der Not. Das heißt, die Systemfrage zu stellen. Der Bereicherungssucht weniger alle Türen öffnen und die Not des Menschen erfolgreich bekämpfen, scheint ein Widerspruch in sich.

Ist Gott ein Marxist?

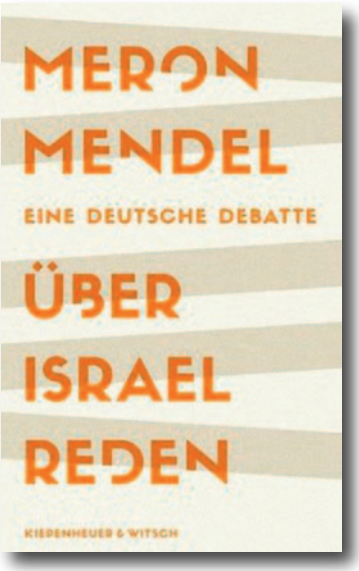


Meron Mendel (2023): Über Israel reden. Eine deutsche Debatte

6. Aufl., Köln: Kiepenheuer & Witsch, 215 S., geb., ISBN: 978-3-462-00351-2

Von Wilhelm Schwendemann

Meron Mendel hat sein Buch vor dem 7. Oktober 2023 veröffentlicht. Er beginnt sein Buch autobiografisch und schreibt über seine Wehrpflichtzeit, dass die Besatzungspolitik Israels in der Westbank und auch Gaza bis 2007 für die palästinische Bevölkerung als Schikane erlebt wurde und wird und auf der anderen Seite von „humaner Besatzung" gesprochen wird, was Mendel als Lebenslüge der Israelis definiert. In Deutschland mischt sich der Leiter der Anne-Frank-Bildungsstätte in Frankfurt a.M. in die gegenwärtige Diskussion über den Nahostkonflikt (S. 27) ein. Mendel zeichnet sehr präzise die Rede von der deutschen Staatsräson nach und zeigt auf, dass hinter der moralisch sich gebenden Fassade viel realpolitisches Kalkül steht (S. 37). Die sogenannte Wiedergutmachungsstrategie Deutschlands diente auch der moralischen Entlastung und einem neuen Selbstbild Deutschlands (S. 44). Bedenkenswert ist, dass die Linke in Deutschland bis 1967 eine relativ israelfreundliche Haltung hatte, was sich aber nach dem Sechstagekrieg 1967 in eine antizionistische,



antiisraelische verwandelte. Die jetzige Situation in Israel wird von Mendel als demokratiegefährdend beurteilt, weil der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern durch die Politik Netanjahus angeheizt statt gelöst wird und andererseits in Israel demokratische Institutionen in der Gefahr stehen, eingeschränkt, ja sogar abgebaut zu werden, was die Demonstrationen um die Justizreform Netanjahus gezeigt haben. Nach dem 7. Oktober 2023 sind in Deutschland vielerorts propalästinensische Demonstrationen veranstaltet worden, die einerseits auf das Leiden der palästinensischen Bevölkerung im Gaza-Streifen infolge der Kriegshandlungen zwischen der Hamas und der israelischen Armee aufmerksam machten, andererseits aber unverhohlen die Hass-Ideologie der Hamas kundtun. Die neue Rechte macht den Zustrom an Migrant:innen für den Anstieg des Antisemitismus verantwortlich. Dieses Entlastungsnarrativ der deutschen Rechten funktioniert so, dass die Palästinenser:innen als neue Nazis gelten – bei den deutschen Linken funktioniert die gleiche Einstellung unter dem Eindruck postkolonialer Ideologiefragmente, dass Israel selbst als die neuen Nazis gelten (S. 65). Nach dem 7. Oktober wird die Polarisation deutlich: Sog. Pro-Palästinademonstrationen entpuppen sich als antisemitisch, weil das Existenzrecht Israels grundsätzlich in Frage gestellt wird (S. 81). Der Staat Israel ist jedoch kein imperiales Projekt des Westens, sondern Resultat vor allem der Schoah, weil Überlebende der Schoah nach Palästina geflohen waren. Vor der Staatsgründung war Palästina britisches Mandatsgebiet und davor gehörte Palästina zum osmanischen Reich. Im Kapitel „Aus der Geschichte verlernt" zeichnet Mendel das Verhältnis der deutschen Linken zum Nahostkonflikt nach, wobei seiner Meinung nach in den verschiedenen linken Gruppierungen die Gruppenidentität wohl wichtiger als die sachliche Auseinandersetzung sei (S. 115), aber es gibt natürlich auch „linksprogressive, rassismus- und antisemitischkritische Haltung(en)" (S. 115). Nach dem Sechstagekrieg (5.6. bis zum 10.6. 1967) gab es einen Turn bei den deutschen Linken zu einem „radikalen, antiimperialistischen Antizionismus" (S. 117), der sich ab 1990/1991 mit einem antideutschen und auch mit einem USA-kritischen Turn verband. Meron Mendel versteht es meisterhaft, die Komplexität des Nahost-Konflikts mit der deutschen Diskussion um Antisemitismus, Rassismus und Postkolonialismus zu verbinden und sowohl die deutsche Rechte als auch die Linke unterschiedlich wahrzunehmen und die jeweiligen ideologischen Strategien zu analysieren, um zum Ergebnis zu kommen, dass in beiden politischen Richtungen antisemitische Denkmuster und auch antisemitische Haltungen und Handlungen deutlich wahrnehmbar sind.

Andreas Pangritz: Die Schattenseite des Christentums. Theologie und Antisemitismus

Stuttgart 2023 (Kohlhammer), 218 S., ISBN 978-3-17-040046-7, Euro 29,00.

Von Johannes Michael Helsper

Nach seinen Veröffentlichungen „Vergegnungen, Umbrüche und Aufbrüche. Beiträge zur Theologie des christlichen Verhältnisses (Leipzig 2015) sowie „Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers" (Frankfurt/M. 2017) spürt Andreas Pangritz in „Die Schattenseite des Christentums" – basierend auf (s)einer Vorlesung mit dem Titel „Theologie und Antisemitismus" – dem spezifischen Zusammenhang zwischen christlicher Theologie und Antisemitismus an ausgewählten Beispielen nach. Bewusst nimmt der emeritierte Professor für Systematische Theologie (Bonn) bei seiner „überblicksartige(n) Gesamtdarstellung" eine „gewisse Einseitigkeit in Kauf", „um die Schattenseiten christlicher Theologie, die einer kritischen Aufarbeitung bedürfen, um so deutlicher zu beleuchten". (16)

In 11 Kapiteln nach einer Einführung widmet Pangritz sich zunächst terminologischen Fragen („Antijudaismus oder Antisemitismus?), der kirchenväterlichen „Lehre der Verachtung" als theologischer Wurzel des Antisemitismus, Mythen des Mittelalters und der damit verknüpften Politik der Vertreibung, der Judenfeindschaft der Reformation speziell bei Martin Luther, frühneuzeitlichen Transformationen des christlichen Antisemitismus sowie Schleiermachers Antijudaismus. Daran an schließen sich Analysen zum Antisemitismus im Nationalprotestantismus sowie zu „Evangelischen Theologie und Nationalsozialismus", die im Ausblick „Nachwirkungen der ‚Lehre der Verachtung' nach der Schoa" mit dem Ergebnis enden: „Aber auch noch Jahrzehnte nach der Schoa sind – trotz aller kirchlichen Schuldbekenntnisse – Elemente eines theologischen Antijudaismus gerade auch in der evangelischen Theologie kritik-

los weitertradiert worden.“ (150) An die Kapitel „Ambivalente Einstellungen gegenüber dem Judentum“ (exemplarisch aufgezeigt an den Beispielen D. Bonhoeffer, H. Grüber und K. Barth) und „Alternativen zur traditionellen ‚Lehre der Verachtung‘“ schließt sich dann ein „Gesamtfazit“ des Autors in den beiden Punkten „Von Luther zu Hitler?“ und zu „Bleibende(n) Aufgaben“ an: Für ihn ist dabei die Schlüsselfunktion Martin Luthers bei der Bestimmung des Zusammenhangs von (protestantischer/reformatorischer) Theologie und Antisemitismus unstrittig. Aufgrund seiner Analysen der Diskontinuitäten und Kontinuitäten zwischen prämodernem Antijudaismus und modernem, nationalistischen Antisemitismus sieht er einen indirekten Weg von Luthers in Zentralpunkten mit judenfeindlichen Denkmustern verknüpften Theologie „zu Hitler“! Gerade eine Kirche, die diesen Reformator gerne für die gesamte moderne Freiheitsgeschichte in Anspruch nimmt, darf nach Pangritz die Schattenseiten der Reformation nicht ausklammern!

Entscheidende Konsequenz seiner kritischen, differenzierten Untersuchungsergebnisse beim Gang durch die Epochen der christlichen/kirchlichen/theologischen Judenfeindschaft ist für A. Pangritz die endgültige Absage an alle Abwertungen (z.B. Enterbungslehre, Lehre der Verachtung) und alle Pauschalurteile über das Judentum. Dieser erster Schritt in der notwendigen Selbstkritik theologischer Lehre bedarf aber darüber hinaus einer radikalen Umkehr im theologischen Denken, konkret eines Neudurchdenkens aller Bereiche der Theologie, ausgehend von der Christologie (und reformatorisch gerade auch der Rechtfertigungslehre!).

Basis dafür sollte die sich zunehmend durchsetzende Erkenntnis sein, dass die messianischen Schriften des NT Ergebnis/Texte innerjüdischer Auseinandersetzungen (Beispiel: neue Paulusexegese) sind!

Gegenüber der aktuellen Realität des Antisemitismus in Kirche und Theologie betont Pangritz abschließend: „Es genügt nicht, dem Antisemitismus in der Gesellschaft und dem theologischen Antijudaismus eine Absage zu erteilen. Mit einem bloßen >Nein< ist es angesichts der immer wieder neu auflebenden >Lehre der Verachtung< nicht getan. Der Kampf gegen die der christlichen Theologie inhärente Judenfeindschaft ist eine permanente Aufgabe. Wichtige Impulse kann die notwendige theologische Umkehr aus dem Gespräch mit dem Judentum erfahren. Die Arbeit, auf dieser Grundlage eine erneuerte und veränderte christliche Theologie zu entwickeln, die nicht judenfeindlich ist, steht jedoch erst am Anfang.“ (195)

Wilhelm Schwendemann/Christian Stahmann (Hg.), Antisemitismus an Schulen – Analysen und Prävention

Berlin 2023, (LIT Verlag), 164 S., ISBN 978-3-643-15498-9

Von Tobias Foß

Das vorliegende Buch versteht sich als Sammelband des ersten Freiburger Fachtages 2022 zur Antisemitismusprävention an Schulen.

Wilhelm Schwendemann eröffnet die Diskussion und zeigt die vielen Formen des Antisemitismus auf, der gegenwärtig oft als israelbezogener Antisemitismus in Erscheinung tritt und in den Schulen Deutschlands immer stärker wird. Mit Bernsteins Analysen und Befunden zum Antisemitismusproblem an Schulen (2020) markiert Schwendemann die Breite antisemitischer Einstellungen und Handlungen im Kontext Schule. Ziel müsse es sein, permanente Selbstreflexion zu treiben und rassismusrelevantes Verhalten (von Lehrenden und Schüler und Schülerinnen) immer wieder zu dekonstruieren (39, 48). Der Religionsunterricht habe hierbei die Aufgabe zu erinnern und etwa aufzuzeigen, dass in der Kataststrophe des Holocausts Verbrechen an konkreten Menschen durchgeführt worden sind. Eine solche Erinnerung verändere die Gegenwart. (43–47) Mit Lev 19 gelte des Weiteren, dass kein Mensch gleichgültig ist, Antisemitismus und Rassismus Formen von Gotteslästerungen seien und die gesellschaftliche Pluralität als Normalfall zu verstehen sei (47f.) – alles Maßnahmen, die antisemitische Perspekti- ven überwinden wollen.

Julia Bernstein und Florian Diddens präsentieren in ihrem Beitrag insbesondere „[d]ie Sichtweisen auf und Erfahrungen mit Antisemitismus der Betroffenen“ (62) in deutschen Schulen. Grundlage hierfür bildet eine soziologisch-qualitative Studie von Bernstein. Deutlich wird die Alltagsdimension des Antisemitismus, mit denen jüdische Schülerinnen und Schüler tagtäglich konfrontiert sind. Sie

erleben „eine feindselige Atmosphäre an Schulen“ (76). Erschreckend ist dabei, dass Lehrkräfte diese Problematik bagatellisieren und nur unzureichend professionell reagieren, da sie selbst etwa zwischen Israelkritik und israelbezogener Antisemitismus kaum unterscheiden können.

Der Artikel von Valesca Baert-Knoll u. a. fokussiert den Religionsunterricht (im Folgenden „RU“) und dessen antisemitismuskritische Verantwortung. Der RU und die Religionspädagogik insgesamt haben eine Erinnerungskultur anzuvisieren, die einerseits zweckfrei Opfer und Leid einen eigenen Stellenwert einräumt und zuhört sowie andererseits sich als Beitrag gegenwärtiger Antisemitismusprävention versteht. Weiterhin gelte es gleichzeitig, Judentum nicht nur als Verfolgungsgeschichte zu behandeln (mit der Gefahr einer „Verdoppelung der Opferperspektive“ (96)), sondern ganzheitlich Begegnungen zu schaffen.

In einer historischen Analyse stellt Christian Stahmann anhand eines Briefwechsels zwischen dem jüdischen Gelehrten Isaak Markus Jost und dem Theologen Heinrich Ewald dar, wie unterschwellig und nahezu selbstverständlich Antisemitismus in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch im 19. Jahrhundert eingegangen ist.

Jürgen Rausch bedenkt in seinem Beitrag, dass gerade innerhalb der jugendlichen Entwicklung Identitätsprozesse entlang von Differenz- und Ungleichverhältnissen stattfinden. Hier haben etwa rechtsextremistische und antisemitische Haltungen, die mit Polarisierungen, Homogenisierungen und Vereindeutigungen einhergehen, Potential antidemokratische und anti-menschenrechtliche Orientierungen zu geben. Der Autor plädiert für eine intersektionale Pädagogik, die sich als Antwort auf gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit versteht.

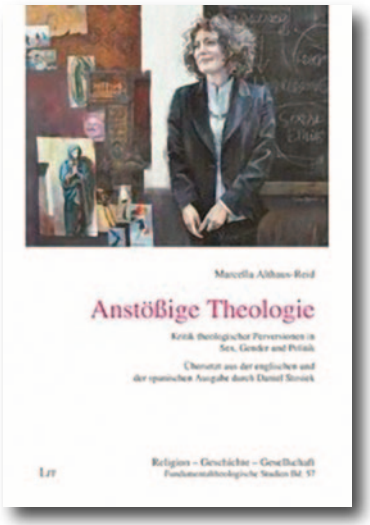
Bijan Razavi analysiert in seinem Beitrag antisemitische Haltungen und Erzählungen, die sich einerseits in historischen Gemälden manifestieren und andererseits gegenwärtig in Bildern finden lassen. Hierbei votiert er, den „den Blick für die Kontinuitäten antisemitischer Erzählungen zu schärfen“ (158). Abgeschlossen wird das Buch mit einem Vorschlag von Wilhelm Schwendemann, „eine Qualifikation für Lehrpersonen […] und in der außerschulischen Jugendarbeit“ (160) anzubieten, die quasi Mitarbeitende zu Antisemitismusbeauftragte befähigen soll.

Insgesamt markiert der Sammelband, wie stark Antisemitismus in Deutschland und speziell an deutschen Schulen wuchert und dass es Konzepte und mutige Menschen braucht, antisemitische Praktiken offenzulegen und zu überwinden – eine Richtung demokratischer Praxis, die heute wichtiger denn je ist.

Althaus-Reid, Marcella: Anstößige Theologie. Kritik theologischer Perversionen in Sex, Gender und Politik

Berlin 2023, (LIT Verlag), 264 S., ISBN 978-3643153753

Von Christiana Steiner



Marcella Althaus-Reid widmet ihr Buch „Anstößige Theologie. Kritik theologischer Perversionen in Sex, Gender und Politik" den „jungen Kamelen, die das Differente lieben". Sie knüpft dabei an einen Vers aus Jeremia 2 an, in der eine junge Kamelstute kurzerhand ihrer Wollust folgt. Mit dieser Widmung weist Marcella Althaus-Reid bereits den Weg, den sie mit einer kritischen, einer anstößigen Theologie zeigen möchte: von dem Weg des Gewohnten, den das Bündnis von Patriarchat, Kapitalismus und kolonialem Christentum bereitet hat, abzukommen und Theologie als die Erzählung sexueller Narrative zu dekonstruieren. „Anstößige Theologie" wurde zunächst 2000 in englischer Sprache in London veröffentlicht und 2005 auf Spanisch in Barcelona. Daniel Stosieks Übersetzung der Monographie ins Deutsche liegt nun seit 2023 bei LIT in Berlin vor.

Auf 240 Seiten geht Marcella-Althaus Reid der Frage nach, wie Theologie zu sozialen Veränderungen beitragen kann, die das Leben der Menschen insbesondere in Argentinien gerechter gestalten. Nach einer Einführung folgen fünf Kapitel mit jeweils einigen Unterkapiteln. Darin entfaltet sie über eine Problemanzeige hin zur Kritik der Kolonialzeit, einer kritische Würdigung der Befreiungstheologie, über die Analyse sexueller Geschichten von unten sowie wirtschaftlicher Verhältnisse den Entwurf einer anstößigen, indizenten Theologie. Jedes Kapitel sowie fast jedes Unterkapitel wird mit einem Zitat eingeleitet, das wie eine Art Abstract ins Thema einführt. Marcella Althaus-Reid analysiert die Setzungen Systematischer Theologie sowie

ihre Effekte im Kontext lateinamerikanischer Gesellschaften und nutzt dabei Kategorien, die sonst genutzt werden, um sexuelles Begehren zu beschreiben. Es geht darum „die sexuelle Ideologie der systematischen Theologie" zu enthüllen (S. 10): mariologische Penetration, Vanilletheologie, Soft-core-Gott, transzendente Obszönitäten, erlösender Fetischismus, Jesus-Transvestitismus, Gott liegt oben und Mensch liegt unten, ökonomische Erektionen, um nur einige zu nennen. Anstößige, indezente Theologie ist ein Entwurf über „sexuelle politische Theologie" (S. 10), die sich als „kritische Weiterführung der Theorie feministischer Befreiung" sieht. Dabei nutzt Marcella Althaus-Reid Butler, Fanon, Stuart, Daly, Laclau, Mouffe, Gramsci, Derrida u.v.m., um eine „Enthegemonisierung der Theologie als sexueller normativer Ideologie" voranzubringen (S. 10).

Das Vorhaben einer indezenten Theologie konkretisiert die Autorin bereits in der Einführung: es soll eine Theologie sein, die ihren Ausgangspunkt an der „Kreuzung zwischen der Befreiungstheologie und dem Queer-Denken nimmt" (S.4). Dabei sollen „ökonomische und theologische Unterdrückung reflektiert" (S. 4) werden, die sich aus einer moralischen Ordnung speist, welche wiederum „auf einer heterosexuellen Konstruktion der Wirklichkeit" (S. 4) beruht. Eine indezente Theologie will vom täglichen Leben der Menschen am Rande der Gesellschaft her eine „kontextuelle Theologie ohne Ausgrenzungen", insbesondere ohne Sexualität auszuschließen, schreiben.

Die Vorannahme Althaus-Reids ist, dass „jede Theologie eine bewusste oder unbewusste sexuelle und politische Praxis impliziert". Marcella Althaus-Reid versteht sich dabei selbst als Befreiungstheologin, die mit einem diskurstheoretischen Ansatz arbeitet, um gesellschaftliche Kodifikationen zu analysieren und die aus ihnen hervorgegangenen Epistemologien zu kritisieren (S. 7). Sie legt in der Einführung offen, dass sie als theologischen Wert Diskontinuität der Stabilität vorzieht. Die ständige Infragestellung gängiger Narrative und der Zweifel als theologische Methode können ihrer Ansicht nach Ausgrenzungen der Theologie sichtbar machen und verorten (S. 7). Eine Metapher dieser Ausgrenzungen sind für sie die Zitronenverkäuferinnen von Buenos Aires, die ohne Unterwäsche Zitronen verkaufen. Sie verkörpern die Verbindung zwischen Sexualität und Ökonomie einerseits, Subversion und Indezenz andererseits. Als arme städtische Frauen müssen sie ihren Lebensunterhalt sichern, indem sie sich prostituieren und Zitronen verkaufen. Es ist ein Kampf um Würde und Überleben zugleich. Was

hat dazu geführt, dass sie diese ökonomischen Kämpfe führen müssen? Welche gesellschaftlich-politischen Umbrüche, moralischen Normen und theologischen Urteile haben zu diesem Leben beigetragen? In der bisherigen Befreiungstheologie herrsche eine Gleichgültigkeit gegenüber der Wirklichkeit der Zitronenverkäuferinnen. Darum sollen die „hermeneutischen Prinzipien" hinterfragt werden, die zu dieser Unsichtbarkeit des täglichen Lebens einfacher Leute in der Theologie geführt hätten. Zwar habe die „feministische Theologie der Befreiung" dazu beigetragen, androzentrische Verschiebungen der Theologie zu verdeutlichen, jedoch sei auch sie „nicht immun gegenüber dem Idealismus und den romantischen Vorstellungen von Weiblichkeit" in Bezug auf normative Setzungen von Geschlecht und Sexualität (S. 9).

Die Vorannahmen der sexuellen Ideologie in der argentinischen und im weitesten Sinne lateinamerikanischen Theologie mittels eines historischen Zugriffes überhaupt sichtbar zu machen, ist das Anliegen des ersten Kapitels. Marcella Althaus-Reid beleuchtet kritisch die „Konstruktion und Dekonstruktion der großen religiösen Narrative" Lateinamerikas seit der Conquista (S. 11). Mit der Conquista sei die brutale Verstümmelung der großen Narrative der „ursprünglichen Völker" Lateinamerikas einhergegangen. Was jedoch das europäische Narrativ der europäischen Conquistadoren mit den Narrativen vor 1519 gemein hätte, wäre der Überschuss patriarchaler Machtausübung gewesen, die eine heterosexuelle Matrix konstituierte, auch wenn Heterosexualität auf verschiedene Weisen normiert wurde (S.15). Durch die Analyse befreiungstheologischer Werke feministischer Autorinnen macht Marcella Althaus-Reid deutlich, dass die feministische Befreiungstheologie letztlich den ökonomischen Vorgaben des theologischen okzidentalen Marktes verhaftet geblieben sei, indem sie sich vor allem der Mariologie widmete und innerhalb der zugewiesenen Grenzen des sexuell Sagbaren blieb.

Im zweiten Kapitel beschreibt Marcella Althaus-Reid theologische Ideen wie „Jungfräulichkeit" als heuchlerisch und unterdrückerisch, weil diese theologischen Konzepte am realen, von Armut geprägten Leben der (städtischen) Frauen völlig vorbeigingen (S.60). Mehr noch: die Legitimierung brutalen kolonialen Vorgehens sei durch theologische Ideen von Reinheit und Heiligkeit vorangetrieben worden (S. 70f.). In einem weiteren Schritt zeigt das Kapitel Geschichten sexueller Dekonstruktio-

nen in der populären Mariologie, die von den „städtischen Armen" produziert würden.

Mittels Perversion wird im dritten Kapitel das traditionelle Element der „Solidarität" in der Befreiungstheologie dekonstruiert und als „Homosolidarität" entlarvt (S. 109f). Ebenso werden Konzepte wie Reinheit, Transzendenz und Auferstehung einer Kritik unterzogen, um sodann mit obszönen Geschichten von den Rändern Christus als Bi-Christus neu zu denken (S. 136).

Das vierte Kapitel eröffnet einen Dialog zwischen sexuellen Geschichten realer Personen und der Theologie. Die Widerständigkeit der Armen in populären Karnevals, die beispielsweise Jesus als Dragqueen darstellen, stehen im Fokus und weisen den Weg für eine indezente Theologie.

Dass ökonomische Wünsche Hand in Hand gehen mit erotischen Sehnsüchten und theologischen Bedürfnissen, wird im fünften Kapitel anhand der Effekte der Marktwirtschaft, des Kapitalismus und der neoliberalen Ideologie auf Theologie und Sexualität hin konkretisiert. Der Kampf um soziale Gerechtigkeit geht fehl, so Althaus-Reids Plädoyer, wenn er nicht den Kampf um sexuelle Indezenz miteinschließt. Theologie kann hier ihren Beitrag leisten, indem sie sich von den sexuellen Geschichten der Indezenz her neu erfindet und Fragen wie diese ernst nimmt: „Warum präsentieren die Armen bei der einzigen jährlichen Gelegenheit, zu der jedwede Person sich öffentlich darstellen kann, wie es ihr gefällt, Szenen mit Transvestiten-Jesussen?" (S.239).

„Anstößige Theologie" ist flüssig zu lesen und durch einen eher narrativen Stil gut verständlich. An manchen Stellen sind die Sätze sehr komplex, was den Lesefluss ein wenig beeinträchtigt. Das Buch verdeutlicht großartig die Komplizenschaft von Christentum, Kolonialismus und Kapitalismus und der Herstellung sexueller Normen. Teilweise unterscheidet Marcella Althaus-Reid zwischen „historischen Realitäten" und „Deutungen", obgleich uns Geschichte immer nur in Geschichten zugänglich ist, die durch Kontexte und Interessen der Erzähler:innen geprägt sind. Warum sie an dieser Unterscheidung festhält, ist mir nicht ganz klar geworden. Daniel Stosiek hat eine überaus wertzuschätzende Arbeit geleistet, indem er „Anstößige Theologie" ins Deutsche übersetzt und damit dem deutschsprachigen Publikum zugänglich gemacht hat. Somit gibt es an Orten des Theologietreibens keine Entschuldigung mehr, dieses großartige Werk der Queer-Theologin Marcella Althaus-Reid zu ignorieren.

Kim Lucht/Frank Deppe/Klaus Dörre (Hg.): Sozialismus im 21. Jahrhundert?

Sozialismus-Debatten 1, Hamburg 2023, (VSA), 240 S., ISBN 978-3964881731

Von Tobias Foß

Die Herausgeber des vorliegenden Buches begreifen die gegenwärtige Zeit im Anschluss an Antonio Gramsci als „Interregnum": Alte gesellschaftliche Formationen sterben aufgrund der multiplen Krisen ab und neue gesellschaftliche Konstellationen seien noch nicht sichtbar. In einer solchen Phase erfahre der Sozialismusbegriff eine Renaissance und wird in seiner Aktualität diskutiert.

Im ersten Aufsatz stellt Frank Deppe fest, dass die gegenwärtigen Vielfachkrisen „auf eine [...] besonders schwache bzw. de-mobilisierte gesellschaftliche und politische Linke" (18) treffen. Er votiert für eine vollständige Demokratisierung unseres Zusammenlebens und unserer Wirtschaft (24). In ähnlicher Richtung plädiert auch Klaus Dörre. Nach Dörre gebe es nur die Alternative zwischen Ökosozialismus oder Barbarei. Sozialismus versteht er als Gegenbegriff zum kapitalistischen Wachstumszwang (33–35), der ein zentraler Grund für die Umwelt- und Klimakatastrophe sei (36–41). Demokratisierung wirtschaftlicher Entscheidungen, Nachhaltigkeitsräte, kollektives Selbsteigentum, Care Revolution usw. bilden wichtige Säulen für eine andere Form des Zusammenlebens, die dringend nötig seien, denn: „Nachhaltigkeit und Kapitalismus sind letztendlich unvereinbar." (49)

David Salomon betont in seinem Aufsatz, dass sowohl Individuationsprozesse als auch Gemeinschaftsbildungen in Aushandlungen gesellschaftlicher Praxis vollzogen werden (59), die von Klassenkräften bestimmt seien. Man dürfe demnach soziale Auseinandersetzungen nicht abseits von wirtschaftlichen Strukturen und Ungleichheiten erklären. Genau dies kann ein Sozialismusbegriff deutlich machen. Ingar Solty markiert in ihrem Beitrag, dass ein solidarisch-

inklusiver Weg in der kapitalistisch begründeten Krisenlandschaft aufgezeigt werden muss, da andernfalls Resignation und Faschismus die Lebenswirklichkeit beherrschen. Es gehe um Wirtschaftsplanung, die sich als Implementierung demokratischer Prozesse verstehe. Statt Profitmaximierung stehe Bedürfnisorientierung im Zentrum wirtschaftlichen Handelns (74).

Michael Bries Text mündet in eine fundamentale Mahnung, Sozialismus als Fundamentalopposition „gegen Ausbeutung, Unterdrückung und Krieg" (93) zu begreifen, als Fixstern, der die verschiedenen Bewegungen und Widersprüche linker emanzipatorischer Art zusammenhält.

Ulrich Brinkmann und Maurice Laßhof richten den Blick zurück auf die DDR, deren Wirtschaftsweise als „halber Fordismus" bezeichnet wird. Hierbei seien „die materielle Teilhabe (Konsum) und eine effektive demokratische Partizipation auf gesellschaftlicher und betrieblicher Ebene" zu wenig vorhanden gewesen (111) – Fehler, die sich nicht wiederholen dürften.

Dass „es sich aktuell um mehr als eine große Akkumulationskrise handelt, eben einen Umbruch der kapitalistischen Produktionsweise" (127), betont Joachim Bischoff, sieht aber eine wirtschaftsdemokratische Veränderung des Kapitalismus „noch nicht in greifbarer Reichweite" (128) – dennoch gilt es für die Veränderung zu kämpfen. Hierfür brauche es in Anlehnung an Eric Hobsbawm sozio-ökonomische Umverteilung und Ressourcenzuweisung, wenn die Menschheit eine Zukunft haben soll.

Christoph Lieber bespricht strategische Bausteine der Sozialismus-Diskussion und votiert etwa dafür, dass es heute um „ein klassenübergreifendes Bündnis" gehen müsse (142), das Druck aufbaue, um soziale Rechte durchzusetzen. André Leisewitz und Jürgen Rausch suchen in ihrem Beitrag nach Potentialen, dass die politische Linke wieder an Stärke gewinnen könne. Korporatistische Modelle, wie sie gegenwärtig bei Gewerkschaften vorgefunden werden, werden kritisiert. Es gehe darum eine „eigene autonome politische Position zu beziehen" (156) und insbesondere jenseits parlamentarischer Tätigkeit außerparlamentarische Bewegungen zu organisieren. Die alten Klassenfragen müssen etwa mit Klimapolitik und Ungleichheit kombiniert werden. Eine historische Rückschau linker Parteien unternimmt Janis Ehling in seinem Beitrag. Für die Gegenwart konstatiert er, dass linke Parteineugründungen mit ihren marxistisch-orientierten „Vorfeldorganisationen" konstruktiv umzugehen haben (173–175), bei aller Umwälzung, die die alten sozialistischen Parteien derzeitig erlebten – wir brauchen Bündnisse.

Ines Schwerdtner beklagt in Ihren Überlegungen, dass linken Bewegungen das strategische Zentrum und eine politische Führung mit Strategieentwicklung fehlen. Gerade in einer solchen Zeit, in der die Linke und sozialistische Ideen schwach sind, sieht Witich Roßmann in seinem Artikel die Gewerkschaften in Verantwortung. Sie müssen sich als Gegenmacht behaupten und für Zukunftsvisionen streiten, die weit über die jeweilige Branche und derzeitigen Vorgaben hinausgehen müssen. Als politische Strategie für ein solches Engagement heben Janina Puder und Kim Lucht den politischen Streik hervor, denn dieser könne „Grundlage für ein neues kollektives Bewusstsein legen, das die klassenspezifischen Ursachen sozialer Ungleichheit und Umweltzerstörung im Kapitalismus in das Zentrum politischer Forderungen rückt." (217) Insgesamt markiert der Band die gegenwärtige Relevanz des Sozialismusbegriffes inmitten multipler Krisen und stellt eine Suchbewegung dar, an welchen Stellen dieser fruchtbar gemacht werden kann – es bleibt zu hoffen, dass eine solche Debatte Auswirkungen für eine emanzipatorische Praxis hat.

Tobias Foß, „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit – jage ihr nach!"

Für ein radikales Christentum im Zeitalter der Tipping Points. Berlin 2024. (EBVerlag), 142 Seiten. 18,– €

Von Gottfried Orth

Ein Zentralwort – Gerechtigkeit – biblischer Traditionen nimmt Foß zum Ausgangspunkt, um nach Christentum und Kirche zu fragen, damit wir der Vater Unser-Bitte „wie im Himmel so auf Erden" näher kommen können. Nachdem katholischerseits einige Publikationen zum Thema einer allfälligen Radikalisierung des Christentums erschienen sind, legt nun Tobias Foß einen Band mit überarbeiteten Texten aus den unterschiedlichen Online-Medien, in denen er tätig ist, einem breiteren

Publikum vor. Ausgehend von K. Barth und H. Gollwitzer fragt der Autor in den aktuellen gesellschaftlichen und – ja es gibt sie noch und wieder! – theologischen Diskursen nach „Richtung und Linie“ eines radikalen Christentums, das sich der Klimakatastrophe, dem Rechtsruck, der Kriegs- statt Friedenstüchtigung und den sozialen Verwerfungen stellt. Ausgehend von multiplen Krisen, die freilich alle direkt mit unserem Wirtschaftssystem zusammenhängen, fragt er nach multiplen Bewältigungsstrategien und alternativen ökonomischen Perspektiven.

Kundig ordnet Foß seinen theologisch-politischen Ausgangspunkt ein in befreiungstheologische Argumentation und marxistische Analyse mit einem besonderen Blick auf Bildungsprozesse im Interesse der „großen Transformation“ und eines radikalen „System Change“, denn kein kapitalistisches System, auch kein sog. grüner Kapitalismus wird in der Lage sein, Leben auf der Erde für die kommenden Generationen zu ermöglichen. Dabei kommt alles darauf an, sozialistische und andere Alternativen erst einmal wieder als denk- und lebbar zu entfalten, was Foß in ermutigender Weise gelingt. In biblischer Sprache geht es um „Umkehr“ zu einem guten Leben für alle Menschen und ihre natürlichen und zivilisatorisch geprägten Lebensräume.

Weil „alle Menschen das Recht haben, sich aus Knechtschaft und Unterdrückung zu befreien“ (R. Zelik) bedarf es der Zusammenarbeit kirchlicher, gewerkschaftlicher und linker politischer Bewegungen und Parteien. Nicht zuletzt ist in diesem Raum politischer Bewegung Solidarität als Zentralbegriff der Arbeiterbewegung und Nächstenliebe als Zentralbegriff biblischen Denkens neu zu denken und zusammenzufügen. So kann deutlich werden, dass Kirchen nicht Behagen zu verbreiten haben, sondern Ermutigung zu radikaler Veränderung im Interesse des guten Lebens für alle Menschen entzünden sollen.

Bei der Lektüre des Buches von Tobias Foß spürt man dessen Beteiligung an Umkehr und widerständigem Leben in zivilgesellschaftlichen Bewegungen ebenso wie im Bildungsbereich und im Kontext evangelischer Kirche. Das macht Mut und stiftet glaubwürdig zu eigenem Engagement an.

AUTOR:INNEN-NACHWEIS

Herbert Böttcher
Theologe, ehemaliger Pastoralreferent, engagiert im Ökumenischen Netz Rhein Mosel Saar und bei exit! Verein für kritische Gesellschaftswissenschaften, Redakteur bei micha.links
herbert-boettcher@gmx.de

Dr. Tobias Foß
Krankenhausseelsorger, Redakteur bei micha.links, Schriftleiter Christ und Sozialist/Christin und Sozialistin
tobias.foss@posteo.de

Michael Holzmann
Rentner und Mitglied beim BRSD
dermichaelholzmann@web.de

Charlotte Jacobs
Mitorganisatorin der Kritischen Religionswissenschafts- und The*logie-Tage, Doktorandin der Systematischen Theologie in Jena, Stipendiatin der Rosa-Luxemburg-Stiftung
charlotte.jacobs@uni-jena.de

Prof. Dr. Traugott Jähnichen
Lehrstuhl für systematische Theologie/Christliche Gesellschaftslehre an der Evg.-theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Mitherausgeber der Zeitschrift für evangelische Ethik
traugott.jaehnichen@rub.de

Dr. Teckin Jung
Dr. Teckin Jung, Evangelischer Theologe und Pastor
teckin.jung@rub.de

Julia Lis und Benedikt Kern
Benedikt Kern und Dr. Julia Lis sind Theolog:innen und Mitarbeiter:innen im unabhängigen, befreiungstheologischen Institut für Theologie und Politik in Münster. Sie arbeiten u.a. zu den aktuellen Herausforderungen für politisch-theologische Praxis und Reflexion.
kontakt@itpol.de

Dominic Kloos
Dominic Kloos, Sozialwissenschaftler und berufbegleitend Student der Theologie, Geschäftsführer und Referent des Ökumenischen Netzes Rhein-Mosel-Saar, Beiratsmitglied des Vereins für kritische Gesellschaftswissenschaften exit!, Redakteur bei micha.links.
info@oekumenisches-netz.de

Dr. Eberhard Löschcke
Dr. Eberhard Löschcke, Pfarrer i.R., Mitglied bei narrt (Netzwerk antisemitismus- und rassismuskritische Religionspädagogik und Theologie)
eberhard@loeschcke.de

Bruno Kern
Dr. Bruno Kern, Theologe und Philosoph, Lektor, Übersetzer und Autor
fackelkraus@gmx.de

Martin Krauss
Martin Krauß, Pfarrer i.R., ehemals Gemeindepfarrer, Religionslehrer und Gefängnisseelsorger
krau.ma@web.de

Geneva Moser
Co-Redaktionsleiterin der Zeitschrift Neue Wege, die 1906 von Leonhard Ragaz mitgegründet und geleitet wurde. Die Zeitschrift lädt 2024 unter dem Titel hoffen.kämpfen.lieben – 150 Jahre Clara Ragaz zur Auseinandersetzung mit Clara Ragaz-Nadigs Wirken ein
moser@neuewege.ch

Prof. Dr. Gottfried Orth
Institut für Theologie und Religionspädagogik der TU Braunschweig. Pfr. i. R., Freier Trainer für Gewaltfreie Kommunikation
g.orth@tu-bs.de

Paul Petzel
Dr. Paul Petzel, Lehrer für kath. Religion und Kunst a.D., engagiert in Erinnerungsarbeit, Mahnmalen; Mitglied im Gesprächskreis Christen und Juden beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken
petzelpaul@aol.com

Jürgen Schübelin
M.A., Sozialwissenschafler, 21 Jahre Referatsleiter für Lateinamerika und die Karibik bei der Kindernothilfe; jetzt im Ruhestand, ehrenamtlich weiter zu den Themen Kinderrechte, Flucht und Migration engagiert. Autor für „welt-sichten", EineWelt, iz3w, lateinamerika-anders und Brasilien-Nachrichten
jurgen.schubelin@googlemail.com

Prof. Dr. Dr. habil. Wilhelm Schwendemann
Professor für Evangelische Theologie, Schul- und Religionspädagogik an der Evangelischen Hochschule Freiburg; Direktor des Freiburger Instituts für Menschenrechtspädagogik und Leiter des Instituts für interdisziplinäre Theologie und Beratungswissenschaft

Prof. Dr. Franz Segbers
Em. Professor für Sozialethik, erster Vorsitzender des ökumenischen Netzwerks Kairos Europa, Redakteur bei micha.links
mail@franz-segbers.de

Christiana Steiner
Christiana Steiner, Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Theologischen Fakultät an der MLU Halle-Wittenberg und Vikarin der Evangelischen Kirche Mitteldeutschland, christiana steiner@theologie.uni-halle.de.

Dr. Hans Christoph Stoodt
Dr. Hans Christoph Stoodt, nach 38 Jahren Dienst in der EKHN (Gemeindepfarramt, Stadtkirchenarbeit, Schulseelsorge) seit 2020 im Ruhestand. Langjährig aktiv in der antifaschistischen, internationalistischen und Klimagerechtigkeitsbewegung, Theologe und Marxist
hcstoodt@gmx.de

Prof. Dr. Dr. Michael Weinrich
bis 2015 Lehrstuhl für Systematische Theologie: Dogmatik und Ökumenik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum
michael.weinrich@ruhr-uni-bochum.de

BILDER- UND FOTOS-NACHWEIS

S. 4 Benedikt Kern
S. 11, 34, 69, 92, 119, 127, 131, 136, 151, 152 Andreas Herr
S. 28 Michael Aranovski
S. 30, 32 Paul Petzel
S. 41 Jürgen Schübelin
S. 57 Briangotts; Storkk; https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c3/Ge-Hinnom.jpg
S. 61 Deror avi. Uploaded by Ibolya Horváth, published on 10 March 2022. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b7/Valley_of_Hinom_PA180093.JPG
S. 64 photo taken by User:SpreeTom * Datum: 17.04.2006 https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Cremer_Auferstehender.jpg
S. 83 unbekannt/Signatur: Sozarch_F_5160-Fb-049
S. 84 Jullien, F.: Genf/Signatur: Sozarch_F_5068-Fc-0264
S. 86 unbekannt/Signatur: Sozarch_F_5160-Fb-116
S. 96 Prof. Dr. Dr. Michael Weinrich
S.104 Ludwig Binder: Studentenrevolte 1967/68, West-Berlin; veröffentlicht vom Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland. Prof. H. Gollwitzer und Regierender Bürgermeister a.D. H. Albertz. Quelle: 2001_03_0275.4240
https://www.flickr.com/photos/132468467@N06/16900018369

ABONNEMENTS:

BRSD e.V.
Effnerstraße 26
85049 Ingolstadt
Tel.: 08 41/9 00 42 65
E-Mail: info@brsd.de

BEZUGSPREIS (INKL. VERSAND):

Inland 15,– €/Jahr
Ausland 20,– €/Jahr
+ Versandkosten

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.

CHRIST UND SOZIALISTIN
CHRISTIN UND SOZIALIST
CuS

Das 100jährige Jubiläum unseres Bundes steht vor der Tür!

Dafür planen wir vielfältige Aktivitäten: So einen Festakt in Meersburg am Bodensee mit dem Ortsverein der SPD und den Kirchengemeinden, darüber hinaus wollen wir den Bund auf dem Katholikentag in Würzburg besonders präsentieren.

Unser Redaktionsteam möchte außerdem ein Jubiläumsbuch/eine Festschrift herausbringen.

Dies alles geht nicht ohne Deine finanzielle Unterstützung!

Spenden bitte auf das Konto des Bundes bei der KD-Bank, IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10, BIC GENODED1DKD.

Spenden an den BRSD sind in voller Höhe steuerlich absetzbar. Spendenbescheinigung gehen ab der Summe von 200,– € automatisch oder darunter auf Wunsch zu.

Abonnements:
BRSD e.V.
Effnerstraße 26
85049 Ingolstadt
Tel.: 08 41/9 00 42 65
E-Mail: info@brsd.de

Bezugspreis (inkl. Versand):
Inland 15,– €/Jahr, Ausland 20,– €/Jahr + Versandkosten
Bankverbindung: BRSD e.V. · KD-Bank
IBAN DE15 3506 0190 2119 4570 10 · BIC GENODED1DKD
Kündigungen werden ausschließlich zum Jahresende wirksam