

Franz Segbers
Simon Wiesgickl (Hrsg.)

›Diese Wirtschaft tötet‹

Papst Franziskus



Kirchen gemeinsam
gegen Kapitalismus

VSA

In Kooperation mit
Publik-Forum

Franz Segbers/Simon Wiesgickl (Hrsg.)
»Diese Wirtschaft tötet« (Papst Franziskus)
Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus

Franz Segbers / Simon Wiesgickl (Hrsg.)

»Diese Wirtschaft tötet«

(Papst Franziskus)

Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus

Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung

Für Ulrich Duchrow

Gefördert aus Mitteln des Kirchlichen Entwicklungsdienstes
durch Brot für die Welt – Evangelischer Entwicklungsdienst

In Medienkooperation mit Publik-Forum (www.publik-forum.de)

www.vsa-verlag.de



Dieses Buch wird unter den Bedingungen einer Creative Commons License veröffentlicht: Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Germany License (abrufbar unter www.creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode). Nach dieser Lizenz dürfen Sie die Texte für nichtkommerzielle Zwecke vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen unter der Bedingung, dass die Namen der Autoren und der Buchtitel inkl. Verlag genannt werden, der Inhalt nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert wird und Sie ihn unter vollständigem Abdruck dieses Lizenzhinweises weitergeben. Alle anderen Nutzungsformen, die nicht durch diese Creative Commons Lizenz oder das Urheberrecht gestattet sind, bleiben vorbehalten.

© VSA: Verlag 2015, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg

Umschlagfoto: Privat. Erzbischof Alberto Ramento aus Manila/Philippinen wurde wegen seiner Unterstützung streikender Arbeiter im Jahr 2006 von bezahlten Killern umgebracht. Das Foto zeigt die Konfrontation der Priester mit der Polizei nach der Trauerfeier für den ermordeten Erzbischof.

Druck- und Buchbindearbeiten: Beltz Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-89965-656-5

Inhalt

Zur Einführung

- Franz Segbers/Simon Wiesgickl
Die große Ökumene der Kirchen gegen den Kapitalismus 10
Von den Rändern ins Zentrum
- Martin Robra
Wachsen in Übereinstimmung 26
Gerechtigkeit für Menschen und Mitwelt
- Beat Dietschy
**»Ökonomie des Lebens« –
eine konkrete Utopie der Ökumene** 35
Bemerkungen zu einem bemerkenswerten
Transformationsprozess
- Jörg Rieger
Occpray! 46
Theologie für die 99 Prozent

Der Kapitalismus in der Kritik der Religionen

- Franz Hinkelammert
**Der Vorrang des Menschen im Konflikt
mit dem Fetischismus** 62
Religionskritik, profane Theologie und humanistische Praxis
- Kuno Füssel/Michael Ramminger
**Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus
in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus** 76
- Karl-Heinz Brodbeck
Die globale Krise des Geldes 91
Zur philosophischen und spirituellen Kritik
der ökonomischen Unvernunft

Marc H. Ellis
Am Ende der (ethischen) jüdischen Geschichte 105
Anmerkungen zum Ursprung und der Ausbreitung
des jüdischen prophetischen Prinzips

Mathilde Amatsoukey
Ein wieder-verzaubernder Islam gegen den Kapitalismus 116

Von einer von Habgier getriebenen Wirtschaft zu einer Kultur des Lebens

Konrad Raiser
**Das Problem ist nicht die Armut,
das Problem ist der Reichtum!** 128
Überlegungen zur strukturellen Gier im Kapitalismus

Nancy Cardoso Pereira
**Von den heiligen, den allzu weltlichen
und den allzu menschlichen Dingen** 138
Hausarbeit und Sexarbeit von Migrantinnen im Kapitalismus

Park Seong-Won
Drei Minuten bis zum Jüngsten Tag 148
Was sollten wir tun?

Ofelia Ortega Suárez
Die Hoffnung wiederherstellen in einer globalisierten Welt 160

Christine Müller
**Spirituelle Leitlinien auf dem Weg
in die Postwachstumsgesellschaft** 170
Ein Erfahrungsbericht aus der kirchlichen Praxis

Michael Brie/Ilsegrit Fink/Cornelia Hildebrandt
Zum Leben bekennen – im Dialog lernen 184
Der aktuelle ökumenische Dialog –
Herausforderung für nichtreligiöse Linke

Anhang

Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan/Südkorea (2013) Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle 204 Ein Aufruf zum Handeln	204
Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan/Südkorea (2013) Gemeinsam für das Leben 214 Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten – Auszüge	214
Globale ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur Die São-Paulo-Erklärung: Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens 227 Guarulhos, Staat von São Paulo, Brasilien, 29. September bis 5. Oktober 2012 – Auszüge	227
Papst Franziskus Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium 238 Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt heute (2013) – Auszüge	238
Papst Franziskus Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der sozialen Bewegungen (2014) 243	243
Die Autorinnen und Autoren 253	253

Zur Einführung

Franz Segbers/Simon Wiesgickl

Die große Ökumene der Kirchen gegen den Kapitalismus

Von den Rändern ins Zentrum

Selten hat ein kirchliches Wort in der Öffentlichkeit eine solche nervöse, ja geradezu irritierte Resonanz ausgelöst wie das Schreiben *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus. »Diese Wirtschaft tötet.« (Evangelii Gaudium [EG] 2013: 238) So urteilt der Papst in diesem Schreiben über die sozioökonomischen Verhältnisse, denen sich die Mehrheit der Menschen wie einem unabwendbaren Schicksal ausgeliefert sieht. Marc Beise, Leiter der Wirtschaftsredaktion der Süddeutschen Zeitung, hält dagegen: »Drei Wörter: ›Diese Wirtschaft tötet‹, härter geht das nicht. Falscher auch nicht.« (SZ 30.11.2013: 26). Rainer Hank von der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung verschärft den Ton. Was der Papst anzubieten habe, sei nichts anderes als das »Konzept Mutter Teresa in Kalkutta« – also Barmherzigkeit und Almosen. »Dass es zur Überwindung der Armut Marktwirtschaft und Kapitalismus braucht, kann dieser Papst nicht sehen.« (FAS 1.12.2013)

Kaum bekannt, keineswegs aber weniger aufregend sind die inhaltlich nahezu gleichen Beschlüsse der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, auf die sich im November 2013 in Busan (Südkorea) nur wenige Wochen vor der Veröffentlichung des päpstlichen Schreibens fast 350 Kirchen aus der ganzen Welt geeinigt hatten. Insbesondere lassen diese Dokumente aufhorchen: der Aufruf zu einer *Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle* (Ökonomie des Lebens [ÖL] 2013: 204-213), die Missionserklärung *Gemeinsam für das Leben* (Mission 2013: 214-226) und das *Diakonie-Dokument* (Diakonie 2013) sowie die in Busan nur zitierte *São-Paulo-Erklärung* (São-Paulo-Erklärung 2012: 227-237). Erstmals gibt es eine große Ökumene der orthodoxen, anglikanischen, baptistischen, lutherischen, methodistischen, reformierten, alt-katholischen und römisch-katholischen Kirchen in der klaren Ablehnung von Geist, Logik und Praxis des Kapitalismus. Diese große Übereinstimmung soll im Folgenden dargestellt werden.

Erste ökumenische Übereinkunft: Die destruktiven Grundstrukturen des Kapitalismus

In seinem Aufruf zum Handeln für eine Ökonomie des Lebens¹ beurteilt der Ökumenische Rat der Kirchen die gegenwärtige Lage nicht anders als der Papst: »Unsere ganze derzeitige Realität ist so voll von Tod und Zerstörung, dass wir keine nennenswerte Zukunft haben werden, wenn das vorherrschende Entwicklungsmodell nicht radikal umgewandelt wird und Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit zur treibenden Kraft für die Wirtschaft, die Gesellschaft und die Erde werden.« (ÖL 2013: 207) Die Vollversammlung ruft zu einem siebenjährigen Pilgerweg für Gerechtigkeit und Frieden auf, auf dem die Kirchen sich mit anderen Religionen und sozialen Bewegungen über Alternativen zum Kapitalismus beraten sollen. Das klarste und radikalste in Busan verabschiedete Begleitdokument für diesen Pilgerweg ist sicherlich die São-Paulo-Erklärung *Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens*. Darin wird unmissverständlich festgestellt: »Daher bemühen wir uns um die Überwindung des Kapitalismus« und »Wir bekennen, dass die entscheidende Wahl, vor die uns Jesus stellt, die Wahl zwischen Gott und Mammon ist (Mt 6,24).« (São-Paulo-Erklärung 2012: 233) Die Kirchen kritisieren also nicht nur die destruktiven Auswirkungen des Kapitalismus, sondern seine Grundstruktur: eine »institutionalisierte Habgier«. ² Der Kapitalismus ist eine tödliche Bedrohung für Mensch und Natur und diese Bedrohung ist systemisch.

Man tut sich hierzulande, im Zentrum des finanzmarktgetriebenen Kapitalismus, schwer, diese große Ökumene in den Überlebensfragen unseres Globus wahrzunehmen. Sie irritiert »rechts« wie »links« gleichermaßen. Rainer Hanks Kritik eines naiven Antikapitalismus des Papstes berührt sich interessanterweise mit jener des marxistischen Publizisten Freerk Huisken (vgl. Huisken: 2013). Dieser attestiert dem Papst zwar einen »heiligen Zorn über die herrschende Wirtschaftsweise«, doch mehr nicht. Er zitiert aus einer Pressemeldung den Papst: »Der Mensch sei nur als Konsument gefragt.« (Huisken 2013: 2) Auch wenn Huisken dies ein authentisches Zitat des Papstes nennt, hat der Papst das Gegenteil gesagt: Der Papst wendet sich gerade dagegen, dass der Mensch »nur als Konsument« gefragt sei; er werde zu einem »Konsumgut«, also zu einem Objekt, das man wie »Müll« oder »Abfall« entsorge (EG: 239).

¹ Siehe dazu den Beitrag von Beat Dietschy in diesem Band.

² Vgl. den Beitrag von Konrad Raiser in diesem Band.

Huisken unterstellt dem Papst, lediglich abstrakt von dem Menschen zu reden. Doch dem Papst geht es gar nicht, wie Huisken unterstellt, um »den Menschen an sich«, sondern um den konkreten, den ausgebeuteten, den an den Rand gedrängten und verarmten Menschen, der wie Müll weggeworfen wird. Franziskus geht es nicht darum, eine bessere Wirtschaftstheorie zu entwickeln, sondern darum, die Perspektive der Ausgeschlossenen und Armgemachten einzuklagen. Dass die Ausgeschlossenen nicht mehr Ausgebeutete, sondern »Abfall« sind, wird auch durch die Arbeiten des französischen Exklusionssoziologen Robert Castel stark gemacht (Castel/Dörre 2009). Der technische Fortschritt oder die internationale Arbeitsteilung mache Menschen überflüssig und schließe sie aus dem Erwerbsleben aus. Am Ende gehören sie schlichtweg nicht mehr zur Gesellschaft dazu. Ausschluss ist nicht nur ein bedauerliches Missverständnis, sondern struktureller Teil des wirtschaftlichen Systems (Bauman 2005). Über eine solche Wirtschaft urteilt der Papst: »Diese Wirtschaft tötet.« Sie tötet nicht immer und überall, aber doch öfter, als man meint und als dass man einfach darüber hinweggehen könnte.

Es ist die gemeinsame Überzeugung aller Kirchen, dass das herrschende Wirtschaftssystem ein »ungerechtes System« (ÖL: 209) ist, und nach dem Urteil des Papstes ist es »an der Wurzel ungerecht« (EG: 241). Diese grundlegende Kritik der Kirchen will man rechts ebenso wenig wie links wahrhaben. Problematisch ist nun allerdings nicht nur, dass Huisken sich auf ein vermeintlich authentisches Papstzitat bezieht, sondern offensichtlich der Marxschen Kritik des Kapitalismus als Fetischismus auch keinerlei Bedeutung zumisst und ihr allenfalls nur noch eine metaphorische Bedeutung zubilligt.³

Doch statt diese Anstöße aus der Ökumene aufzunehmen, reagieren die deutschen Kirchen erschreckend provinziell: Nur wenige Monate nach Busan und dem Papstwort veröffentlichten sie eine *Ökumenische Sozialinitiative*, die so tut, als gäbe es diese große ökumenische Übereinstimmung auf Weltebene nicht (DBK/EKD 2014). Sie wollen zu einer Debatte über ökonomische, ökologische und soziale Zukunftsfragen anstoßen, sind aber alles andere als ein Anstoß. Die Sozialinitiative hält Langzeitarbeitslosen, Alleinerziehenden und prekär Beschäftigten ökonomische Lehrbuchweisheiten über eine Soziale Marktwirtschaft vor und segnet die Agenda der Großen Koalition ab (Segbers 2014). Die

³ Vgl. dazu die Beiträge von Kuno Füssel/Michael Rammingner sowie von Franz Hinkelammert in diesem Band.

Marktwirtschaft wird als »bestmögliches System« gefeiert. Dabei wird unter der Hand die Soziale Marktwirtschaft im Einklang mit dem neoliberalen Mainstream geschmeidig umgedeutet. Hieß es im kirchlichen Sozialwort 1997 noch, dass nur eine »bewusst sozial gesteuerte Marktwirtschaft« (DBK/EKD 1997: Ziff. 143) in Betracht käme, so ist nun nur noch von einer »gestalteten Marktwirtschaft« (DBK/EKD 2014: 17) die Rede, also von einer ordoliberalen Wettbewerbsordnung plus Sozialstaat. Der Staat soll nicht mehr in den Wirtschaftsprozess eingreifen, sondern nur die desaströsen Folgen abfedern. Eine solche »gestaltete Marktwirtschaft« wird als ein Sozialmodell geadelt, das »tief in der europäischen Kultur wurzelt« und zum »kulturellen Erbe« der Christen gehöre. Die Botschaft lautet: Wenn nur alle die deutsche Soziale Marktwirtschaft übernehmen würden, dann werde der Kapitalismus vom Raubtier zu einem Nutztier zum Wohle aller und die Welt sei gerettet. Die Kirchen in Deutschland nehmen die breite ökumenische Übereinstimmung überhaupt nicht zur Kenntnis. Sie erreichen nicht das Niveau der ökumenischen Debatten. Deshalb sind sie provinziell. Man könnte die Initiative getrost beiseitelegen, wenn die Kirchen nicht einerseits Verwirrung stiften und andererseits für Ruhe sorgen würden, wo doch Empörung über die Zustände angesagt wäre.

Zweite ökumenische Übereinkunft: Kapitalismus als Götzendienst und destruktive Religion

Walter Benjamin war der erste, der den Kapitalismus als Religion bezeichnete, als eine Kultreligion, die ohne Rast und ohne Gnade den permanenten Kult einer unaufhörlichen Geldvermehrung zelebriert und gnadenlos alle Lebensinteressen diesem Ziel unterwirft (Benjamin 1991). Als Benjamin 1921 seinen Text schrieb, wusste er noch nichts vom Konsumismus, wie er in den gigantischen Shopping Malls gefeiert wird. Auch die schier grenzenlose Geldvermehrung im Finanzmarktkapitalismus war noch nicht absehbar. Zwar galt immer schon die Devise kapitalistischer Plusmacherei: »Akkumuliert, Akkumuliert! Das ist Mose und die Propheten!« (Marx, MEW 23: 621) Doch nunmehr soll die bekannte Marxsche Formel Geld-Ware-Geld (G-W-G') im finanzmarktgetriebenen Kapitalismus ohne den Umweg über das »W«, die Ware, zu einem direkten Geld – mehr Geld (G-G') verkürzt werden.

Unberührt von aller Bankenkritik in der Krise bekannte Lloyd Blankfein, Vorstandsvorsitzender der Goldman Sachs Group, unverdrossen:

»Banken verfolgen einen sozialen Zweck und verrichten Gottes Werk.« (Blankfein: 2009) Wie kann Blankfein so sprechen? Er gehört zu jenen neoliberalen Ökonomen wie Milton Friedman, George Stigler oder Friedrich A. Hayek, die davon überzeugt sind, dass der Markt seine wohlförderungsfördernde Wirkung am besten dann entfalten kann, wenn die Märkte sich selber regeln. Nachdem diese Gewissheit sich in der Finanzkrise 2008 blamiert hat, ist der Kapitalismus in eine tiefe »Glaubenskrise« (Segbers 2010: 90ff.) geraten.

Diese Krise ist auch verursacht worden, weil man die Lehren aus der Großen Weltwirtschaftskrise ab 1929 vergessen hatte. Der bedeutende Ökonom John Maynard Keynes hatte das Dogma einer »unsichtbaren Hand« für die Krisenhaftigkeit der Marktwirtschaft verantwortlich gemacht. Er nannte sie eine »Religion der Ökonomen«, die nur das »private Geldverdienen« (Keynes 2011: 35) im Sinn haben. Wie Keynes hatte auch Alexander Rüstow die entscheidende Ursache für die Wirtschaftskrise in einem religiös begründeten Vertrauen auf eine »unsichtbare Hand« ausgemacht. Er sah darin eine »verkappte Religion« (Rüstow 1945: 78), die auf Adam Smith zurückgehe, der den Marktmechanismus mit dem Wirken der »unsichtbaren Hand« eines Schöpfergottes begründete, der in seiner Güte die Welt erhalte und sie so lenke, dass auch aus Habgier Gutes werden kann. (Segbers 1999: 255ff.; Segbers 2015) Rüstow nennt diese Überzeugung eine »Wirtschaftstheologie« (Rüstow 1945: 11f.) und Smith einen »Gläubigen einer falschen deistischen Theologie« (Rüstow 1960: 157), der an die Wirksamkeit einer »unsichtbaren Hand« glaube.

In der Wirtschaft sind also durchaus Theologien wirksam und viele Ökonomen sind Theologen, die sich der theologischen Begründungen ihrer Doktrinen jedoch nicht bewusst sind. Dieser Glaube an die »unsichtbare Hand« führt auch heute immer noch zu fatalen Folgen, denn Götter, die verehrt werden, sind immer irgendwie real und wirksam.⁴ Auch wenn der religiös-weltanschauliche Hintergrund für das Vertrauen auf eine segensreiche »unsichtbare Hand« der heutigen Ökonomie nicht mehr bekannt ist, wirkt der Glaube doch ungebrochen fort. Dabei aber verkehrt sich der Grund des Vertrauens: Aus dem theologisch begründeten Vertrauen auf das Wirken der unsichtbaren Hand Gottes bei Adam Smith wird ein Vertrauen auf die selbstregulierende Kraft des Marktes. Ein tatsächlicher Glaube wirkt hier, nicht bloß eine bildliche Rede oder Metaphorik.

⁴ Vgl. die Beiträge von Beat Dietschy, Franz Hinkelammert, Kuno Füssel/Michael Ramminger und Mathilde Amatsoukey in diesem Band.

Die bis in die Antike zurückgehende Kritik an der ungehinderten Geldvermehrung und die biblische Rede vom Mammon zeigen, dass die ungehinderte Geldvermehrung keineswegs ein typisches Phänomen der Moderne genannt werden kann; typisch für die Moderne aber ist, dass Geldgier und Mammon ethisch neutralisiert und sogar als dynamischer Faktor der Wirtschaft wertgeschätzt werden. Wenn die Bibel von Götzendienst spricht, dann wird danach gefragt, welche vom Menschen gemachte Institution den Menschen unterdrückt. »Götzendienst« ist eine system-analytische Kategorie in einer wertenden und ethisch-theologischen Sprache. Sie besagt: Das Geldsystem des Mammon herrscht dann, wenn die permanente Geldvermehrung als oberstes Ziel akzeptiert und entsprechend gehandelt wird. In diesem Sinne charakterisiert die Missionserklärung aus Busan die Gegenwart als »ein globales vom Mammon bestimmtes System, das durch endlose Ausbeutung allein das grenzenlose Wachstum des Reichtums der Reichen und Mächtigen schützt« (Mission 2013: 217). Die Götzenkritik erlaubt, die tatsächlich herrschende, wenngleich verheimlichte Religion im Kapitalismus offenzulegen: die unbegrenzte Kapitalvermehrung (Deutschmann 1999).

Nach Papst Franziskus nimmt die Unterwerfung der Menschen unter den Markt religiöse Züge an, wenn im »Interesse des vergötterten Marktes« (EG: 240) und der »sakralisierten Mechanismen« (EG: 239) Korrekturen des Marktes abgelehnt werden. Zuvor bereits hatte der Luthertische Weltbund (LWB) auf seiner Zehnten Vollversammlung in Winnipeg 2003 eine Wirtschaftspolitik, die auf einem unbedingten Vertrauen auf die Marktgesetze und ungezügelter Wettbewerb beruht, als Götzendienst verurteilt. Doch das Deutsche Nationalkomitee des LWB hatte bei der Veröffentlichung der Erklärung genau diesen Abschnitt ausgelassen, und zwar ohne die Auslassung zu kennzeichnen (vgl. Duchrow 2008: 170). Nicht anders kritisiert der Reformierte Weltbund auf seiner 24. Generalversammlung in Accra, Ghana, im Jahr 2004 in seinem »Bekenntnis des Glaubens im Angesicht von wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung« den Neoliberalismus als eine »Ideologie, die von sich behauptet, es gäbe zu ihr keine Alternative« (Accra 2004). Er verlange den Armen und der Schöpfung unendliche Opfer ab und »tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen, und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt« (Ziff. 10). Klar, unmissverständlich und für deutsche Ohren überaus fremd, kritisiert auch die Missionserklärung den Ökonomismus eines totalen Marktes theologisch als einen destruktiven Götzendienst und ruft zum Widerstand gegen diesen Götzendienst auf: »Die

wirtschaftliche Globalisierung hat den Gott des Lebens durch Mammon ersetzt, den Gott des freien Marktkapitalismus, der die Macht für sich beansprucht, die Welt durch die Anhäufung unmäßigen Reichtums und Wohlstands zu retten.« (Mission 2013, Ziff. 108)

Angesichts der destruktiven Folgen des Kapitalismus für die Menschen, die Erde und die Schöpfung haben die Kirchen – wenigstens in ihren offiziellen Dokumenten – zu der Einmütigkeit gefunden, den Kapitalismus als eine destruktive Religion, als Götzendienst abzulehnen.⁵

Dritte ökumenische Übereinkunft: Option für die Armen und die Marginalisierten

Mit dem Übergang zum 21. Jahrhundert ist es zu einem einschneidenden, aber bis heute wenig beachteten Wechsel gekommen: Das Christentum ist zahlenmäßig zu einer nicht-westlichen Religion und einer Religion der Armen geworden (Field 2013: 225). In den Beschlüssen aus der Ökumene finden wir einen Widerhall dieser Zeitenwende. Dies ist jedoch innerhalb der Öffentlichkeit noch kaum angekommen, denn bis heute sind wir in Europa in einem Denken in kolonialen Vorurteilen gefangen und beurteilen die Welt aus der Perspektive Europas. Darin spricht sich eine Arroganz aus, die Teil eines fortbestehenden kolonialen Denkens ist. Demgegenüber fordern vor allem Denkerinnen und Denker aus Afrika, Südamerika und Lateinamerika einen Prozess der Dekolonialisierung des Denkens. Die Kritik am Kapitalismus ist, wenn sie nicht verkürzt wird, zugleich eine Kritik an Moderne, Eurozentrismus und Kolonialismus, die eng miteinander verwoben sind.

Der Papst spielt wohl mit einem eurozentrischen Blickwinkel, wenn er von sich selbst sagt, dass er vom »Ende der Erde« gekommen ist. Für die Selbstwahrnehmung Europas als Ort der Menschenrechte war es ein herber Schlag, und es war eine symbolisch entscheidende Geste, dass Franziskus als erste wichtige Handlung seiner Amtszeit die Insel Lampedusa besucht hat. Lampedusa ist ein Ort, der wie kein anderer für das Scheitern der hehren Ziele europäischer Menschenrechtsrhetorik steht. Mit Franziskus ist der scharfe Blick auf die europäische Doppelzüngigkeit im Blick auf moralische Standards auch in den Vatikan eingezogen. Mit dem ersten Papst, der nicht aus Europa stammt, vollzieht sich wie in der Ökumene auch ein Perspektivenwechsel, der für Europäerinnen

⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Martin Robra in diesem Band.

und Europäer ungewohnt ist: Die Zukunft des Christentums ist nicht in Europa, sondern im globalen Süden zu finden.

In seiner Rede an die sozialen Bewegungen betont Franziskus besonders, dass sie aus der Peripherie, aus den Elendsvierteln der Städte und aus dem marginalisierten Bereich der informellen Arbeit kommen.⁶ Aus Bereichen also, die systematisch an den Rand gedrängt und unsichtbar gemacht werden sollen. Dies ist der Standpunkt, von dem jede Analyse der Wirklichkeit ausgeht und die methodisch für das politische und soziale Wirken der Kirche leitend sein sollte. Auch der Ökumenische Rat der Kirchen argumentiert von den »an den Rand Gedrängten und Ausgeschlossenen« (ÖL: 206) her. Diese sind nicht mehr nur in den so genannten Entwicklungsländern zu finden, sondern auch in Europa.

Dieser Standpunkt an den Rändern greift die bekannte »vorrangige Option für die Armen« auf und entwickelt sie kritisch weiter. Die Pastorkonstitution *Gaudium et spes* (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils gilt als Geburtsurkunde der Theologie der Befreiung, wenn es dort heißt, dass »die Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Notleidenden aller Art, [...] auch Freude und Hoffnung, die Trauer und Angst der Jünger Christi« sind. Den Einschub »besonders der Armen und Notleidenden« haben die Kirchen im Sozialwort der Kirchen (1997) und der Armutsdenkschrift der EKD (2006) verkürzt in eine Rede von »Menschen, die Hilfe nötig haben«. Die Marginalisierten werden als Menschen charakterisiert, die karitative Hilfe nötig haben. In der Unternehmerdenkschrift der EKD heißt es noch zahnloser: »Die in vielen biblischen Texten zum Ausdruck kommende »vorrangige Option für die Armen« hat nicht die Verklärung der Armen oder der Armut zum Ziel. Sie fordert vielmehr ein verantwortliches Handeln, das auch den Schwächeren die Teilhabe am gesellschaftlichen Wohlstand ermöglicht.« (EKD 2008: Ziff. 29) Hier wird also nicht mehr nach Strukturen gefragt, die Menschen ausschließen und an den Rand drängen, sondern diese analytische Perspektive wird zugunsten des Konzepts der Teilhabe, die hier auch noch rein ökonomisch verstanden wird, verabschiedet. Dies stellt schon fast ein klassisches Beispiel dafür dar, wie kritische Stimmen von den Rändern im Interesse der herrschenden Klasse wohlmeinend vereinnahmt werden.

In *Evangelii Gaudium* wird dagegen die »Option für die Armen« als Gegenentwurf zum römischen Imperium eingeführt (EG: Ziff. 197). Damit wird deutlich, dass man von »Gottes Option für die Ränder« spre-

⁶ Vgl. die Rede an die sozialen Bewegungen im Anhang.

chen kann, die eine Vielfalt von Menschen umfasst, die von den hegemonialen Mächten der Gesellschaft ausgeschlossen werden (Field 2013: 240). Die Beschlüsse aus der Ökumene betonen alle die Ränder als widerständige Orte, die nicht domestiziert werden können und zu wichtigen Blickwechselln nötigen. Die Armen und Marginalisierten sind nicht Objekt staatlicher Fürsorge, sondern Subjekt im Prozess ihrer eigenen Befreiung. Menschen am Rand der Gesellschaft wissen, durch welche Prozesse ihr Überleben infrage gestellt ist und welche Werte Prioritäten besitzen im Hinblick darauf, ein Leben in Fülle für alle zu gestalten (Mission 2013: 225). Statt nun einzig den Blick darauf zu richten, wo diese Menschen entmächtigt und entmündigt werden, können privilegierte Menschen von deren Potenzial aktiver Hoffnung, deren Beharrlichkeit und deren kollektivem Widerstand einiges lernen (ebd.). Dieser Gedanke steht auch hinter der Rede von einer »arme(n) Kirche für die Armen« (EG: Ziff. 198).

Vierte ökumenische Übereinkunft: Imperiale Lebensweise auf Kosten der Armen

Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts lässt sich die Tendenz beobachten, dass die Sphäre der Ökonomie auf alle anderen Aspekte des Lebens und der Gesellschaft übergreift. Deshalb reicht eine Analyse der wirtschaftlichen Elemente des Kapitalismus nicht aus, sondern der Totalitarismus der Ökonomie muss in seinen Auswirkungen auf das ganze Leben und scheinbar davon unberührte Werteinstellungen analysiert werden. Papst Franziskus wirft den reichen Ländern vor, unbekümmert über die Verletzung der Menschenrechte hinwegzugehen: »Um einen Lebensstil vertreten zu können, der die anderen ausschließt, oder um sich für dieses egoistische Ideal begeistern zu können, hat sich eine Globalisierung der Gleichgültigkeit entwickelt.« (EG: 239) Nicht anders kritisiert der Ökumenische Rat der Kirchen in Busan: »Diese lebenszerstörenden Werte haben sich langsam eingeschlichen, dominieren nun die heutigen Strukturen und führen zu einem Lebensstil, der die Grenzen der Erneuerbarkeit der Erde und die Rechte der Menschen und anderer Lebensformen grundsätzlich geringschätzt.« (ÖL: 208)

Was der Papst und der Ökumenische Aufruf kritisieren, nennt der Wiener Soziologe Ulrich Brand eine »imperiale Lebensweise« (Brand/Wissen 2011: 79-94). Gemeint ist ein Lebensstil, der tief in das Alltagsleben gerade der Ober- und Mittelklassen in den reichen Ländern eingelassen

ist, weltweit vermarktet und als Leitkultur propagiert wird. Coca Cola, C&A und H&M gibt es in Berlin und Stuttgart genauso wie in São Paulo oder Manila. Brand nennt diese Lebensweise »imperial«, weil sie darauf basiert, dass die Produkte von billiger Arbeitskraft andernorts produziert werden, um einen exzessiven Konsum hierzulande aufrechterhalten können. Die »imperiale Lebensweise« ist eine Klassenfrage. Die hohen Einkommen geben das Muster vor. Die Menschen leben aber nicht über ihre Verhältnisse, wie eine neoliberale Propaganda glauben machen will, um ihre Kürzungspolitik zu begründen. Sie leben über die Verhältnisse anderer. »Primark« oder »kik« sind so billig, weil der wahre Preis anderswo bezahlt wird – von den ArbeiterInnen in Bangladesch, China oder auf den Philippinen.

Es geht um andere Perspektiven für ein gutes Leben aller. Aus der andinen Welt Lateinamerikas kommt eine neue Idee des »guten Lebens für alle«: *buen vivir*. »Buen Vivir« meint mehr als »Gutes Leben«, wie es in der europäischen Philosophietradition seit Aristoteles verstanden wird.⁷ Dieses Denken bricht mit einem Anthropozentrismus, der eine auf Aneignung, Akkumulation und Wirtschaftswachstum zielende Wirtschaftsweise hervorgebracht hat (Segbers 2015).

Fünfte ökumenische Übereinkunft: Dem Geist des Imperiums widerstehen

Die Debatte um die imperiale Lebensweise zeigt, dass von einem System des Imperiums gesprochen werden kann, das transnational wirksam ist und als Logik des Kapitalismus alle Lebensbereiche durchzieht und eine neue Weltordnung propagiert (vgl. auch Hardt/Negri 2002). Dieses Imperium fordert nicht nur einzelne religiöse Systeme heraus, sondern stellt den religiösen Selbstanspruch selbst infrage, da der Kapitalismus selbst eine Religion ist. Religionsübergreifende Arbeiten weisen auf eine strukturelle Gier hin.⁸ Die Problemanalyse deutet in der Sicht des Ökumenischen Rats der Kirchen bereits auf einen wichtigen Aspekt der möglichen Lösung hin: »Habgier und Ungerechtigkeit [...] haben sich langsam eingeschlichen, dominieren nun die heutigen Strukturen und führen zu einem Lebensstil, der die Grenzen der Erneuerbarkeit der Erde und

⁷ Vgl. die Beiträge von Nancy Cardoso, Park Seong-Won und Ofelia Ortega in diesem Band.

⁸ Vgl. den Beitrag von Konrad Raiser in diesem Band.

die Rechte der Menschen und anderer Lebensformen grundsätzlich geringschätzt. Die Krise hat deshalb tiefe moralische und existenzielle Dimensionen. Die Herausforderungen, vor denen wir stehen, sind nicht in erster Linie technologischer und finanzieller, sondern ethischer und geistlicher Art.« (ÖL: 208) Religiöse Traditionen stimmen bei allen Verschiedenheiten hinsichtlich dogmatischer Fragen in der Ablehnung von Habgier, Konsumismus und einem Menschenbild, das auf Wettbewerb und Verdrängung setzt, überein.⁹

Um dem Geist des Imperiums zu widerstehen, kommt es nicht nur darauf an, diesen zu analysieren, sondern gleichsam eine transformative Spiritualität zu entwickeln, die dabei hilft, den Geist des Imperiums zu besiegen. Das Missionspapier spricht von einer verwandelnden Spiritualität, die Widerstand leistet gegen »alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer sie in unserer Wirtschaft, unserer Politik und selbst in unseren Kirchen am Werk sind« (Mission 2013: 216f.).

Gegen eine falsch verstandene »Wohlfühlspiritualität« ist es gerade der Geist Gottes und die Teilnahme an seiner Liebe, die »ein Bekenntnis zum Kampf und zum Widerstand gegen die Mächte [erfordert], die die von Gott für alle gewollte Fülle des Lebens behindern, und die Bereitschaft, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die sich in Bewegungen und Initiativen für die Sache der Gerechtigkeit, der Würde und des Lebens engagieren« (Mission 2013: 221).

Nur in der Suche nach einer transformativen Spiritualität kann die Logik des Imperiums mit ihrem Teilen und Herrschen umgedreht werden und Alternativen entdeckt werden, wie neue Modelle des Wirtschaftens und der Gemeinschaft aussehen können, die der lebenszerstörenden Logik des Kapitalismus entsagen.¹⁰

Sechste Übereinkunft: Eine lebensdienliche Wirtschaft

Das Nein der Kirchen erschöpft sich nicht in einer bloßen Ablehnung des destruktiven Kapitalismus mitsamt seiner Grunddynamik. Die Kirchen treffen eine klare Option hinsichtlich des Wirtschaftssystems: Sie schauen aus der Perspektive derjenigen, die von den wirtschaftlichen Prozessen ausgeschlossen sind, und formulieren die Lebensdienlichkeit

⁹ Vgl. die Beiträge von Karl-Heinz Brodbeck und Konrad Raiser in diesem Band.

¹⁰ Vgl. die Beiträge von Christine Müller und Ofelia Ortega in diesem Band.

als Maßstab für eine andere Ökonomie. Eine lebensdienliche Wirtschaft nimmt Maß an den Armen und an den Rand Gedrängten mit ihren Rechten.¹¹ Wie die Ökumene fordert auch Papst Franziskus eine »Rückkehr von Wirtschaft und Finanzleben zu einer Ethik zugunsten des Menschen« (EG: 241) und führt aus: »Die Wirtschaft müsste, wie das griechische Wort *oikonomía* – Ökonomie – sagt, die Kunst sein, eine angemessene Verwaltung des gemeinsamen Hauses zu erreichen, und dieses Haus ist die ganze Welt« (EG: Ziff. 206). Eine solche Wirtschaft schließt niemanden aus dem gemeinsamen Haus aus und will das gute und gerechte Leben aller, die diesen Planeten bewohnen (Segbers 2015).

Ein Ausweg aus dem destruktiven, ja tödlichen Kapitalismus ist nicht durch ein fertiges Programm oder alternatives Modell zu finden, sondern setzt auf soziale Bewegungen. Es gibt Momente, in denen sich weltweit Menschen erheben, um zu sagen, dass etwas nicht in Ordnung ist, und um Veränderungen einzufordern. Ein globaler Bewegungszyklus hat ab 2010 zahlreiche Länder erfasst: von Seattle über Chiapas, den Arabischen Frühling, am Tahrirplatz in Kairo und am Taksim-Platz in Istanbul, an der Puerta del Sol in Madrid mit den Indignados und dem Widerstand gegen die Troika auf dem Syntagma-Platz in Athen oder in der Occupy- und Blockupy-Bewegung.¹² Wenn die Ökumenische Versammlung in Busan zu einem Pilgerweg für Gerechtigkeit und Frieden aufgerufen hat, dann sucht sie Verbindung zu diesem globalen Bewegungszyklus und will einen Prozess initiieren, bei dem die Kirchen sich miteinander, mit anderen Religionen und sozialen Bewegungen beraten. Nicht anders der Papst. Er hatte die Sprecher von Basisbewegungen aus aller Welt im Oktober 2014 nach Rom eingeladen und ermutigt: »Dieses Treffen der Sozialen Bewegungen ist ein Zeichen, ein wichtiges Zeichen: Ihr seid gekommen, um vor Gott, vor der Kirche, vor den Völkern eine Realität auszusprechen, die oft verschwiegen wird. Die Armen erleiden das Unrecht nicht nur, sondern bekämpfen es auch!« (Franziskus 2014: 243) Der Papst hat die Forderung der sozialen Bewegungen nach einer Überwindung des Kapitalismus bestätigt und mit dem befreiungstheologischen Kern der biblischen Botschaft verbunden: »Wir müssen es ändern. Wir müssen die Würde des Menschen wieder ins Zentrum rücken und dann auf diesem Grund alternative gesellschaftliche Strukturen errichten, die wir brauchen. Das müssen wir mit Mut, aber auch mit Intelligenz betreiben.

¹¹ Vgl. die Beiträge von Michael Brie/Ilsegrit Fink/Conny Hildebrandt, Park Seong-Won, Nancy Cardoso und Beat Dietschy in diesem Band.

¹² Siehe den Beitrag von Jörg Rieger in diesem Band.

Hartnäckig, aber ohne Fanatismus. Leidenschaftlich, aber ohne Gewalt. Und gemeinsam, die Konflikte im Blick, ohne uns in ihnen zu verfangen, immer darauf bedacht, die Spannungen zu lösen, um eine höhere Stufe von Einheit, Frieden und Gerechtigkeit zu erreichen. Wir Christen haben etwas sehr Schönes, eine Handlungsanleitung, ein revolutionäres Programm, könnte man sagen.« (Franziskus 2014: 251)

Dass diese große Ökumene und Übereinstimmung der Kirchen gestärkt werden möge, ist die Hoffnung dieses Buches, das wir hier vorlegen. Es zielt auf ein großes Bündnis von Kirchen, Religionen und sozialen Bewegungen. Michael Brie hat es mit seinen Mitautorinnen nicht zuletzt auch in der Aufarbeitung der Erfahrungen mit dem real existierenden Sozialismus in der DDR so in diesem Band formuliert: »Ohne die Kämpfe für eine andere Welt der Solidarität, der Zärtlichkeit wird es nicht gehen.«¹³

Für Ulrich Duchrow

Diesen Band widmen wir gern dem evangelischen Theologen Ulrich Duchrow, dem Befreiungstheologen in ökumenischer Perspektive, dem engagierten Kapitalismuskritiker und unermüdlichen Kämpfer für mehr Humanität und Gerechtigkeit, zu seinem achtzigsten Geburtstag. Ulrich Duchrow hat immer wieder mahnend darauf hingewiesen, dass mit den Programmen des Neoliberalismus Verbrechen gegen die Menschlichkeit verbunden sind. Er hat befreiungstheologische Perspektiven für Auswege aus dem Totalitarismus eines längst zu einer Weltreligion gewordenen Kapitalismus eröffnet. Ulrich Duchrow erschließt die Kräfte von Religionen und Kulturen, um den Widerstand gegen die todbringende Dynamik des Geld-Kapitalismus zu mobilisieren und eine neue Kultur des Lebens zu entwickeln (Duchrow 2013). Einige Stimmen aus dieser Befreiungsökumene in Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus sind in diesem Band versammelt.¹⁴

Dieser Band will ein Hoffnungszeichen für eine geradezu atemberaubende Entwicklung auch in den Kirchen sein: Unermüdlich hat Ulrich Duchrow seit Jahrzehnten für eine auf Gottes Option für die Armen ausge-

¹³ Siehe den Beitrag von Michael Brie/Ilsegrit Fink/Cornelia Hildebrandt in diesem Band.

¹⁴ Siehe die Beiträge von Marc H. Ellis, Mathilde Amatsoukey und Karl-Heinz Brodbeck in diesem Band.

richtete Kirche gekämpft. In der weltweiten Ökumene aller Kirchen vollzieht sich ein Paradigmenwechsel. Eine andere Kirche kündigt sich in der weltweiten Ökumene an, die einen Perspektivenwechsel vollzieht, von unten und von den Opfern her solidarisch ist und sich an der Seite der Opfer wehrt. Sie macht mit der Einsicht ernst: Der Kapitalismus ist tödlich für den Menschen und die ganze Schöpfung. Er muss in einer Kultur des Lebens überwunden werden. Mit diesem Band wollen wir zu einer befreienden Praxis in den politischen und ökonomischen Zentren Europas ermutigen. Wir glauben, dass wir diesen Band dem evangelischen Theologen Ulrich Duchrow nicht besser übergeben können als mit den Worten von Papst Franziskus aus Rom an die Weltversammlung der sozialen Bewegungen: »Aus tiefstem Herzen lasst uns gemeinsam sagen: Keine Familie ohne Wohnung, kein Bauer ohne Land, kein Arbeitnehmer ohne Rechte, kein Mensch ohne die Würde, die die Arbeit bedeutet. Liebe Schwestern und Brüder: Setzt euren Kampf fort. Das tut uns allen gut. Er ist ein Segen für die Menschheit.«

Literatur

- Accra (2004): Bekenntnis des Glaubens im Angesicht von wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung; online: <http://wrcr.ch/de/bekenntnis-von-accra/>
- Bauman, Zygmunt (2005): Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne, Hamburg.
- Benjamin, Walter (1991): Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., 1991, Bd. VI.
- Blankfein, Lloyd (2009): Goldman Sachs CEO Lloyd Blankfein says banks do ›God's work‹, in: NYDAILYNEWS, 9. November 2009.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2001): Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse, in: Alex Demirović u.a. (Hrsg.): Vielfachkrise im finanzmarktdominierten Kapitalismus, Hamburg, S. 79-94.
- Castel, Robert/Dörre, Frank (Hrsg.) (2009): Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt a.M.
- DBK/EKD (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn/Hannover.
- DBK/EKD (2014): Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für ein erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung, Hannover/Bonn.

- Deutschmann, Christoph (1999): Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus, Frankfurt a.M.
- Diakonie (2013): Theologische Perspektiven zur Diakonie im 21. Jahrhundert; online: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/theological-perspectives-on-diakonia-in-21st-century.
- Duchrow, Ulrich (2008): Die Unternehmerdenkschrift der EKD aus Sicht des ökumenischen Prozesses zur neoliberalen Globalisierung, in: Ulrich Duchrow/Franz Segbers (Hrsg.): Frieden mit dem Kapital? Wider die Anpassung der evangelischen Kirche an die Macht der Wirtschaft, Oberursel Kirche, S. 164-189.
- Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München.
- EKD (2006): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland, Gütersloh.
- EKD (2008): Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh.
- Evangelii Gaudium (EG) (2013): Papst Franziskus. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 238-242) abgedruckt, zitiert: EG: [Seite in diesem Band].
- Field, David N. (2013): Über das (Wieder-)Zentrieren der Ränder. Eine Euro-Afrikanische Perspektive auf die Option für die Armen, in: Andreas Nehring/Simon Tiesch (Hrsg.): Postkoloniale Theologien. Bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Stuttgart, S. 225-250.
- Franziskus (2014): Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen, Rom, 28. Oktober 2014, abgedruckt im Anhang dieses Buches (S. 243-252), zitiert: Franziskus 2014: [Seite in diesem Band].
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): Empire. Die neue Weltordnung. Frankfurt a.M.
- Huisken, Freerk (2014): Der Papst als Kapitalismuskritiker: Unfehlbar?, in: magazin-auswege.de – 24.1.2014, Gegen Rede Nr. 33; online: www.fhuisken.de/downloadable/Gegenrede33.PDF.
- Keynes, John, M. (2011): Das Ende des Laisser-faire. Ideen zur Verbindung von Privat- und Gemeinwirtschaft [1926], Berlin.
- Marx, Karl: MEW 23, Das Kapital [1890], Berlin/DDR 1962.
- Marx, Karl: MEW 13, Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Berlin/DDR 1961.
- Míguez, Néstor/Rieger, Jörg/Sung, Mo Jung (2009): Reclaiming Liberation Theology. Beyond the Spirit of Empire, London.
- Mission (2013): Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten (Busan 2013). Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 214-226) abgedruckt, zitiert: Mission 2013: [Seite in diesem Band].
- Ökonomie des Lebens (ÖL) (2013): Aufruf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 204-213) abgedruckt, zitiert: ÖL: [Seite in diesem Band].
- Rüstow, Alexander (1945): Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religions-

geschichtliches Problem, Istanbul.

Rüstow, Alexander (1960): Paläoliberalismus, Kollektivismus und Neoliberalismus in der Wirtschafts- und Sozialordnung, in: Christentum und Liberalismus. Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern, Heft 13, München, S. 149-178.

São-Paulo-Erklärung (2012): Die Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens; online: <http://wrcr.ch/de/die-sao-paulo-erklarung/>. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 227-237) abgedruckt, zitiert: São-Paulo-Erklärung 2012: [Seite in diesem Band].

Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern (2. durchges. Aufl. 2000, 3. Aufl. 2011).

Segbers, Franz (2010): Der Kapitalismus in der Glaubenskrisis, in: Ilseget Fink/Cornelia Hildebrandt (Hrsg.): Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog, Rosa-Luxemburg-Stiftung papers, 90-101, online: www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/rls_papers/rls-paper_Solidarische_Welt-inhalt.pdf.

Segbers, Franz (2014): Die Agenda 2010 als Kirchen-Agenda, Blätter für deutsche und internationale Politik, 4/2014, S. 27-30.

Segbers, Franz (2015): Eine Wirtschaft, die dem Leben dient. Menschenrechte als Grundlage einer ökumenischen Wirtschaftsethik, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn.

Martin Robra

Wachsen in Übereinstimmung

Gerechtigkeit für Menschen und Mitwelt

»Freude des Evangeliums« – neue Impulse für die katholische Soziallehre

Wachsen in Übereinstimmung – Growth in Agreement – ist der Titel einer von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung herausgegebenen Buchreihe, in der wichtige Texte der bilateralen und multi-lateralen Lehrgespräche zwischen den Kirchen und Kirchengemeinschaften veröffentlicht werden. Sie dokumentieren, was über die Jahre in diesen Lehrgesprächen erreicht wurde (Überblick: Kasper 2011; Joint Working Group 2013: 41ff.). *Wachsen in Übereinstimmung* gilt seit Papst Franziskus auch in besonderem Maß für Initiativen, die sich bemühen, der Katholischen Soziallehre neue Relevanz zu geben. Deutlicher als je zuvor werden heute Gemeinsamkeiten in Analyse und theologischer Positionsbestimmung zwischen Papst Franziskus und der Kritik der lebensfeindlichen Folgen des entfesselten Turbokapitalismus, die vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und ökumenischen Partnern wie dem Lutherischen Weltbund (LWB) sowie der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) in den vergangenen Jahren miteinander im AGAPE-Prozess (*Alternative Globalization Addressing People and Earth*) entwickelt wurde.

Für den ÖRK hat sich diese Neuorientierung positiv ausgewirkt. Die Zusammenarbeit zu Fragen der Klimagerechtigkeit wurde intensiviert. Die Internationale Arbeitsorganisation, der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Caritas Internationalis und der Ökumenischen Rat der Kirchen arbeiten gemeinsam an einem Projekt zur »Förderung des Friedens durch soziale Gerechtigkeit«.

Was sich zunächst in einzelnen Bemerkungen des Papstes andeutete, gewann mit dem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* 2013 ein deutliches Profil. Nachrichten, dass der Papst an einer Enzyklika zur Klimagerechtigkeit und Schöpfungstheologie arbeitet und mit der Reform der Kurie in Rom eine neue Kongregation geschaffen werden soll, die unter anderem die Arbeit zu Gerechtigkeit und Frieden, Migration und Umwelt unter einem Dach zusammenbringt, zeigen, dass der mit *Evangelii Gaudium* beschrittene Weg konsequent fortgesetzt wird.

Die Veröffentlichung von *Evangelii Gaudium* wirkte zunächst wie ein Donnerschlag:¹ Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung, Nein zur neuen Vergötterung des Geldes, Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen, Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt. Solche Zwischenüberschriften, die man auf Plakaten und Bannern von Demonstrationen der »Occupy Wall Street«-Bewegung erwarten würde, entsprachen keineswegs dem klassischen Stil solcher Sendschreiben des Papstes an die Kirche. Die pastoral auf die Armen ausgerichtete Sprache des Papstes mit seiner prophetischen Kritik am Wirtschaftssystem hatte wenig mit den im Blick auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen ausgewogenen und diplomatischen Stellungnahmen des Vatikans früherer Jahre gemein.

Unter den verstörten Reaktionen auf diesen Text fand sich auch die Stimme des Sozialwissenschaftlers Peter L. Berger: »Franziskus spricht nach wie vor davon, dass er sich eine ›arme Kirche‹, eine ›Kirche für die Armen‹ wünscht. Jüngst hat er sich über ›Habgier‹ und ›Ungleichheit‹, soziale Schäden durch den ›Neoliberalismus‹ und einen ›entfesselten Kapitalismus‹ geäußert. – Wenn das die Richtung ist, die er verfolgt, muss man besorgt sein über seine Sicht der Welt. Wie versteht er diese? Genauer: Hat er die Grundtatsache verstanden, nämlich dass der Kapitalismus überaus erfolgreich gewesen ist, ein anhaltendes Wirtschaftswachstum zu schaffen? Und dass dieses Wachstum sehr erfolgreich darin gewesen ist, Armut weitgehend zu reduzieren? [...] Wenn der Papst mit diesen linken Sprüchen fortfährt, stärkt er die linke Bewegung, die – vorhersehbar – aus den ökonomischen Krisen der letzten Jahre hervorgegangen ist. Diese sind sicherlich ein Grund, die kapitalistische Ökonomie, insbesondere ihre Finanzindustrie, zu reformieren, nicht aber zu den armutsfördernden Politiken eines sozialistischen Utopismus zurückzukehren.« (Berger 2013)

Peter L. Berger und andere Kritiker kamen zum Kern der Sache. Sie waren vor allem deshalb beunruhigt, weil Papst Franziskus sehr präzise das auf Wirtschaftswachstum und die Effizienz des Marktes ausgerichtete herrschende Wirtschaftsmodell nicht nur kritisiert, sondern als eine entscheidende Ursache der Probleme benannt hatte.

Der Papst schrieb in *Evangelii Gaudium*: »In diesem Zusammenhang verteidigen einige noch die ›Überlauf‹-Theorien (trickle-down theories), die davon ausgehen, dass jedes vom freien Markt begünstigte Wirt-

¹ Die folgenden Abschnitte greifen den Text eines Vortrags auf, den der Verfasser am 5. Februar 2014 in der Universität Bielefeld gehalten hat.

schaftswachstum von sich aus eine größere Gleichheit und soziale Einbindung in der Welt hervorzurufen vermag. Diese Ansicht, die nie von den Fakten bestätigt wurde, drückt ein undifferenziertes, naives Vertrauen auf die Güte derer aus, die die wirtschaftliche Macht in Händen halten, wie auch auf die sakralisierten Mechanismen des herrschenden Wirtschaftssystems. Inzwischen warten die Ausgeschlossenen weiter.« (EG: 239) Erkennbar ist die Kritik des Papstes an der »Sakralisierung« von Markt und Geld, die mit seinem »Nein« zur Vergötterung des Geldes klar zum Ausdruck kommt. Die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK), der Lutherische Weltbund und der ÖRK sprachen im gleichen Sinn von der Idolatrie oder dem Götzendienst.²

Seine pastoral motivierte prophetische Kritik des herrschenden Wirtschaftsmodells und der Ideologie des Neoliberalismus verband der Papst sofort mit dem Thema wachsender Indifferenz und Ignoranz, das er in vielen seiner Meditationen und Predigten aufgenommen hat: »Um einen Lebensstil vertreten zu können, der die anderen ausschließt, oder um sich für dieses egoistische Ideal begeistern zu können, hat sich eine Globalisierung der Gleichgültigkeit entwickelt. Fast ohne es zu merken, werden wir unfähig, Mitleid zu empfinden gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen, wir weinen nicht mehr angesichts des Dramas der anderen, noch sind wir daran interessiert, uns um sie zu kümmern, als sei all das eine uns fern liegende Verantwortung, die uns nichts angeht.« (EG: 239) Die Analyse ist klar: Wachsender Ungleichheit und Ungerechtigkeit, die im Wirtschaftssystem ihre Ursache haben, entspricht exzessiver Konsum gepaart mit Indifferenz und Gleichgültigkeit für die Armen. Am Anfang des Sendschreibens spricht der Papst von den Pathologien der Gesellschaft, wenn Menschenwürde, Gerechtigkeit und Verantwortung füreinander nicht das Leben in Familie, Staat und Weltgemeinschaft bestimmen.

Von Thomas Piketty bis zur OECD – der Skandal ständig wachsender Ungleichheit

Der Skandal wachsender Ungleichheit als Folge eines ungerechten Wirtschaftssystems hat solche Ausmaße angenommen, dass die Kritik nicht länger als »linke« ideologische Position diskreditiert werden kann. Mehr

² Vgl. die Beiträge von Kuno Füssel/Michael Ramming und Franz Hinkelammert in diesem Band.

als 1,5 Millionen Exemplare wurden bisher von dem Buch *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (Piketty 2014) des französischen Wirtschaftswissenschaftlers Thomas Piketty in verschiedenen Sprachen verkauft. Mit seiner Analyse der Ursachen und Konsequenzen wachsender Ungleichheit zwischen Arm und Reich stieß Piketty auf breites öffentliches Interesse. Seine empirisch belegte These lautete: Die Schere nimmt zu, weil Kapitalvermögen sehr viel schneller wachsen als die reale Wirtschaft. Prompt veröffentlichte Ende 2014 der Club der reichen Staaten, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), eine Studie zu *Ungleichheit und Wirtschaftswachstum*. (OECD 2014) Die OECD stellte fest:

- Der Abstand zwischen Reich und Arm hat den höchsten Stand seit 30 Jahren in vielen OECD-Ländern erreicht.
- Das Wachstum der Ungleichheit hat das Wirtschaftswachstum insgesamt ausgebremst.
- Immer weitere Gruppen der Bevölkerung sind davon betroffen.
- Und – erstaunlich für die OECD im Vergleich mit dem neoliberalen Credo der Vergangenheit: Maßnahmen gegen Ungleichheit durch Steuern und Umverteilungsmaßnahmen behindern nicht das Wirtschaftswachstum.

Zuvor hatte schon Oxfam eine weltweite Studie zur Ungleichheit vorgelegt. Danach besitzen ein Prozent der Weltbevölkerung mit 110 Billionen Dollar 65-mal so viel wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung (Oxfam 2014: »Der Wohlstand der Welt ist in zwei Hälften geteilt: Etwa eine Hälfte geht zu dem reichsten einen Prozent der Weltbevölkerung; die andere Hälfte geht zu den verbleibenden 99 Prozent der Weltbevölkerung.« In den USA konnte das reichste eine Prozent 95 Prozent des finanziellen Wachstums seit der Krise 2008 für sich verbuchen, während 90 Prozent der Bevölkerung in den USA ärmer wurden.

Die Occupy-Bewegung spricht deshalb vom Wirtschaftskrieg des einen Prozents gegen die 99 Prozent der Welt. Die massive Konzentration ökonomischer Macht in der Hand weniger Menschen stellt nach Oxfam eine Bedrohung des politischen und wirtschaftlichen Systems dar. Die Spaltung zwischen Arm und Reich in den Gesellschaften vertieft sich. Wirtschaftliche Ungleichheit geht oft mit anderen Formen der Ungleichheit, z.B. zwischen Männern und Frauen, einher. Junge Leute sind mit wachsender Arbeitslosigkeit konfrontiert. Der Raubbau an fossiler Energie und anderen Ressourcen geht immer mehr auf Kosten der Mitwelt mit fatalen Folgen für Millionen von Menschen, z.B. durch den Klimawandel und die weitere Verknappung kostbaren Trinkwassers.

Die Wirklichkeit der Armen

Im Vergleich dieser Analysen wachsender Ungleichheit fällt auf, dass Papst Franziskus praktisch keinen Gebrauch von Statistiken und sozial- oder wirtschaftswissenschaftlichen Untersuchungen macht. Der Papst scheint nicht zu erwarten, dass Menschen dadurch wirklich zur Umkehr und zur Transformation des Wirtschaftssystems geführt werden. Er spricht vielmehr aus der Perspektive der direkten Erfahrung der pastoralen Präsenz unter den Armen mit Betroffenheit, die sich in prophetische Kritik übersetzt: »Ebenso wie das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ›Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‹ sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung.« (EG: 238f.)

Hier spricht der Papst, der ab 1992 als Bischof von Buenos Aires die Folgen von Verarmung, Marginalisierung und Ausschluss tagtäglich sichtbar vor Augen hatte und sich sehr gut an die *Cazerolazos*, die lautstarken Protestdemonstrationen gegen das Diktat des Weltwährungsfonds auf den Straßen der Stadt, erinnert.

Die Orientierung an der Wirklichkeit der Armen im Gegenüber zu den Diskursen wirtschafts- und sozialwissenschaftlicher Experten verschiedener Schulen gehört zur gemeinsamen Grundausrichtung vieler in der ökumenischen Bewegung. Schon bald nach der Formierung der Gemeinschaft der blockfreien Länder 1955 in Bandung lässt sich in der ökumenischen Diskussion ein deutlicher Konflikt zwischen einer von der Wirklichkeit der Armen her argumentierenden Position der prophetischen Kritik des Wirtschaftssystems und einer besonders in der nordatlantischen Region üblichen mit Expertendialogen entwickelten Reformperspektive beobachten. Sie lassen sich selbstverständlich nicht immer so klar und deutlich unterscheiden, aber es kann gezeigt werden, wie diese unterschiedlichen Perspektiven die Debatten in ihren Grundzügen bestimmen.

Die Auseinandersetzung brach im ÖRK zum ersten Mal sehr deutlich während der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahr 1966 in Genf auf. Wurde in Genf von der Theologie der Revolution gesprochen und nicht viel später eine Studie zur *Kirche der Armen* auf den Weg gebracht, sah sich die katholische Kirche durch die Lateinamerikanische

Bischofskonferenz 1968 in Medellín herausgefordert, die von der »vorrangigen Option Gottes für die Armen« sprach. Damit hatten diejenigen in den Kirchen ihre Sprache gefunden, die tagtäglich mit der bitteren Wirklichkeit von Armut und Tod konfrontiert waren und sind.

Zwar war allen der Bezug auf die befreiende und neue Gemeinschaft schaffende Gerechtigkeit Gottes und auf die Situation der Armen als Maßstab der Gerechtigkeit einer Gesellschaft gemeinsam, doch Theologinnen und Theologen aus verschiedenen Kontexten und christlichen Traditionen unterschieden sich deutlich bei der Frage, wie stark auf der einen Seite der »Schrei der Armen« Sprache und Inhalt ihrer Stellungnahmen bestimmt oder wie sehr sie auf einen Dialog der Entscheidungsträger in Staat, Wirtschaft und Kirchen ausgerichtet waren. Beide Positionen und die verschiedenen Mischformen verweisen eindeutig auf unterschiedliche soziale Kontexte bzw. soziale Orte der Kirchen in reichen oder relativ armen Orten und Ländern, aber auch auf die Richtung, in der gesprochen wird. Die prophetische Kritik richtet sich zuerst an die Kirchen selbst, während der Expertendialog Anschluss an gesellschaftliche Macht sucht, mit allen damit verbundenen Widersprüchen.

Der Konflikt zwischen diesen beiden Grundausrichtungen bestimmt weiterhin die Tagesordnung der ökumenischen Bewegung. Das zeigte die in der ersten Dekade des dritten Millenniums mit großem Einsatz geführte Debatte um den *AGAPE*-Prozess des ÖRK und das *Accra-Bekenntnis* der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes aus dem Jahr 2004. Im *Accra-Bekenntnis* und dem *AGAPE-Prozess* hatten sich die Perspektive der Armen, Marginalisierten und Ausgeschlossenen durchgesetzt. In der Sprache des *Accra-Bekenntnisses* geht es dabei um weit mehr als um politische und wirtschaftliche Alternativen. Für die Delegierten der Generalversammlung steht der Kern des christlichen Glaubens, das Bekenntnis zu Christus als Herrn allen Lebens, auf dem Spiel. Umso radikaler ist die Transformation des Wirtschafts- und Finanzsystems, die von ihnen eingefordert wird.

Diese Position wurde jedoch insbesondere von Kirchen Europas entschlossen zurückgewiesen. Viele Kirchenvertreter Europas sahen sich nicht imstande, auf diese Weise in ihren Gesellschaften zu argumentieren. Ihre Kirchen haben häufig einen schichtenübergreifenden, relativ gesehen in der Mitte der Gesellschaft liegenden sozialen Ort für sich gewählt. Mit dem Sendschreiben *Die Freude des Evangeliums* ist klar, dass auch die katholische Kirche erneut in diese Diskussion eingreift und dabei Bereitschaft zeigt, über die klassischen Positionen der katholischen Soziallehre hinauszugehen und auch den Mainstream der

anglikanischen und protestantischen Kirchen in Europa und Nordamerika herauszufordern.

Eine Kirche im Aufbruch

Ulrich Duchrow trug entscheidend dazu bei, dass in dieser Konfrontation theologisch und vor allem ekklesiologisch argumentiert wurde. Er brachte sich intensiv in die Diskussion des ÖRK, des Lutherischen Weltbundes und der WGRK (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen, zuvor Reformierter Weltbund – RWB) ein und sorgte mit anderen dafür, dass der ethische Skandal einer Wirtschaft, die tötet, auch als Provokation für das Kirchesein der Kirchen wahrgenommen wurde. Paradigmatisch dafür war die Debatte um den *status confessionis*, die *Bekennnisfrage*, im Reformierten Weltbund. Sie betrifft die theologische Einsicht, dass der Christus, der in der Eucharistie Leben schenkt, indem er seinen Körper, der am Kreuz zerbricht, teilt, und der Christus, der sich im Gleichnis vom Jüngsten Gericht (Mt 25) mit den »Geringsten unter ihnen« – also den Ausgeschlossenen und den Menschen an den Rändern der Gesellschaft – identifiziert, ein und derselbe sind. Schon der erste Generalsekretär des ÖRK, Willem Visser 't Hooft, hatte im Umfeld der Vollversammlung 1968 in Uppsala von der Möglichkeit einer »ethischen Häresie« gesprochen, die genauso ernst zu nehmen sei wie Konfusion und Konflikt um zentrale dogmatische Aussagen über Gott und Christus.

Papst Franziskus stellt auch den Zusammenhang mit dem Kirchesein der Kirche her. Im Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* spricht er immer wieder von der Kirche im Aufbruch, der Kirche, die hinausgeht auf die Straßen und die Solidarität mit den Ausgeschlossenen und Marginalisierten sucht: »Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Ich wiederhole hier für die ganze Kirche, was ich viele Male den Priestern und Laien von Buenos Aires gesagt habe: Mir ist eine »verbeulte« Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist. Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Chri-

stus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ›Gebt ihr ihnen zu essen!‹ (Mk 6,37)« (EG: Ziff. 49)

Papst Franziskus verbindet diesen Gedanken klar mit Gottes präferenzieller Option für die Armen. Er stellt deshalb folgenden Abschnitt seinen Äußerungen zur Kirche im Aufbruch voran: »Wenn die gesamte Kirche diese missionarische Dynamik annimmt, muss sie alle erreichen, ohne Ausnahmen. Doch wen müsste sie bevorzugen? Wenn einer das Evangelium liest, findet er eine ganz klare Ausrichtung: nicht so sehr die reichen Freunde und Nachbarn, sondern vor allem die Armen und die Kranken, diejenigen, die häufig verachtet und vergessen werden, die ›es dir nicht vergelten können‹ (Lk 14,14). Es dürfen weder Zweifel bleiben, noch halten Erklärungen stand, die diese so klare Botschaft schwächen könnten. Heute und immer gilt: ›Die Armen sind die ersten Adressaten des Evangeliums‹, und die unentgeltlich an sie gerichtete Evangelisierung ist ein Zeichen des Reiches, das zu bringen Jesus gekommen ist. Ohne Umschweife ist zu sagen, dass – wie die Bischöfe Nordost-Indiens lehren – ein untrennbares Band zwischen unserem Glauben und den Armen besteht. Lassen wir die Armen nie allein!« (EG: Ziff. 48)

Was die entscheidenden Kriterien für die Praxis angeht, kommt es zu einer deutlichen Konvergenz zwischen Papst Franziskus und der Debatte in den ökumenischen Organisationen. Spannend und für die Zukunft vielleicht von großer Bedeutung sind aber auch die Annäherungen in der Ekklesiologie und dem Verständnis der Einheit der Kirchen. Papst Franziskus spricht immer wieder von der Einheit auf dem Weg, der Einheit, die sich im gemeinsamen Zeugnis gegenüber der Welt bewährt. Es geht ihm vor allem darum, die katholische Kirche aus einer antagonistischen Position gegenüber der Welt herauszulösen und sie zum Zeugnis in der Welt an der Seite der Ausgeschlossenen zu motivieren. Er lässt keinen Zweifel an der Ausrichtung auf Gottes Option für die Armen. Das muss ein Hoffnungszeichen sein für Ulrich Duchrow, der sich in den letzten Jahrzehnten unermüdlich für eine auf Gottes Option für die Armen ausgerichtete Lehre von der Kirche eingesetzt hat, wie sie für die reformierten Kirchen das *Accra-Bekennnis* repräsentiert.

Literatur

- Berger, Peter L. (2013): Two German Cardinals and a Peruvian Dominican, 4. Dezember 2013 in seinem Blog American Interest, www.the-american-interest.com/berger/2013/12/04/two-german-cardinals-and-a-peruvian-dominican/ (Zugriff am 30.1.2014 und 17.2.2015) – übers. Franz Segbers.
- Evangelii Gaudium (2013): Papst Franziskus. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 238-242) abgedruckt, zitiert: EG: [Seite in diesem Band].
- Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches (Hrsg.) (2013): Reception: A Key to Ecumenical Progress, in: Ninth Report 2007-2012, Geneva, S. 41ff. (auf deutsch: www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/jwg-rcc-wcc/ninth-report-of-the-joint-working-group?set_language=de, Zugriff am 2.3.2015).
- Kasper, Walter (2011): Die Früchte ernten. Grundlagen des christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Leipzig/Paderborn.
- OECD (2014): Focus on Inequality and Growth, in: www.oecd.org/social/Focus-Inequality-and-Growth-2014.pdf (Zugriff am 17.2.2015).
- Oxfam (2014): Globale Ungleichheit untergräbt Demokratie, Working für the few. Political capture and economic inequality, in: www.oxfam.de/sites/www.oxfam.de/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-en-oxfam.pdf (Zugriff am 2.3.2015).
- Piketty, Thomas (2014): Das Kapital im 21. Jahrhundert, München.

Beat Dietschy

»Ökonomie des Lebens« – eine konkrete Utopie der Ökumene

Bemerkungen zu einem bemerkenswerten
Transformationsprozess

»Eine zukunftsfähige und lebensdienliche Ökonomie rückt die Befriedigung der materiellen, kulturellen, sozialen und spirituellen Grundbedürfnisse aller in den Mittelpunkt, nicht die grenzenlose Steigerung der Kapitalakkumulation und des Konsums Weniger.«
Ulrich Duchrow, Gieriges Geld (2013), S. 224

Letztes Jahr sagte mir ein junger Mann in San Cristóbal (Mexiko), ein Tzotzil, der in sehr einfachen Verhältnissen lebt: »Nein, ich will kein besseres Leben! Das hieße, besser leben zu wollen und mehr haben zu wollen als die andern, gegen sie zu leben, die anderen als Feinde zu betrachten – statt als Freunde.« Er hat sehr gut erfasst, worin Geist, Logik und Praxis der global vorherrschenden »Konkurrenzcivilisation des kalkulierenden Egos« (Duchrow 2013: 225) bestehen, und ist nicht willens, sich ihr zu beugen. Widerstand gegen dieses imperiale kapitalförmige Zivilisationsmodell regt sich nicht nur vonseiten indigener Völker oder sozialer Bewegungen, die unter seinen tödlichen Folgen am stärksten zu leiden haben. Auch Religionsgemeinschaften melden sich immer deutlicher zu Wort und fordern seine Überwindung.

Aufhorchen lassen insbesondere die jüngsten Verlautbarungen des Papstes und des Ökumenischen Rates der Kirchen, welche in auffallender Übereinstimmung »die zerstörerischen Auswirkungen des Imperiums des Geldes« (Franziskus 2014: 244) anprangern und zur Entwicklung einer anderen, lebensdienlichen Ökonomie aufrufen. Zu nennen sind das Apostolische Schreiben *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus (EG) und die von der 10. Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Busan 2013 angenommenen Dokumente, insbesondere *Gemeinsam für das Leben* (Mission 2013), *Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle* (Ökonomie des Lebens 2013) und das *Diakonie-Dokument* (Diakonie 2013) sowie die in Busan nur zitierte *São-Paulo-Erklärung* (São-Paulo-Erklärung 2012). Was ist von diesen Dokumenten des Papstes und insbesondere den Beschlüssen der Zehnten Vollversamm-

lung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) zu halten? Handelt es sich um wohlfeile, doch folgenlose moralische Verurteilungen oder um sanfte Verbesserungsvorschläge? Zeigen sie Auswege aus der anhaltenden globalen Mehrfachkrise? Oder markieren sie den Beginn einer grundsätzlichen Auseinandersetzung der Kirchen mit der herrschenden Gesellschaftsordnung, die erfasst, wie sich diese heute konstituiert und reproduziert und wie sie zu verändern ist? Diese Fragen schwingen mit, wenn ich im Folgenden zu verstehen versuche, was mit dem Gegenentwurf einer »Ökonomie des Lebens«, der uns hauptsächlich in den ÖRK-Dokumenten begegnet, gemeint und impliziert ist.

Die Ursachen erkennen, benennen und bekämpfen

Ausgangspunkt für Papst Franziskus ist eine Haltung konsequenter Solidarität, die mit paternalistischen Herrschaftsstrategien bricht, welche die Armen und Ausgeschlossenen zu »domestizierten, harmlosen Kreaturen machen«: »Die Armen erleiden das Unrecht nicht nur, sondern bekämpfen es auch.« Solidarität schließt daher für ihn ein, »die strukturellen Ursachen von Armut und Ungleichheit zu bekämpfen« (Franziskus 2014: 244). Zu ganz ähnlichen Schlussfolgerungen gelangt auch das Diakonie-Dokument von Busan. In diesem auf eine Tagung in Colombo 2012 zurückgehenden Dokument wird versucht, Diakonie aus dem Blickwinkel derjenigen neu zu konzipieren, die oftmals als Objekte kirchlicher Fürsorge betrachtet werden. Daraus ergibt sich eine »Diakonie der Befreiung und der Rückgewinnung der Würde« (Diakonie 2013: Ziff. 11), welche sich gegen Politiken zur Wehr setzt, »die die Erde und ihre Bevölkerung zerstören« (Ziff. 20). Die so verstandene »Diakonie der Ausgegrenzten« macht diese zu Akteuren der Veränderung und Verwandlung und ist »entscheidend für das Engagement der Kirche bei der Verwirklichung der oikumene Gottes, der alternativen Vision der Welt« (Ziff. 13).

Ökumenische Einigkeit besteht auch darin, von »sakralisierten Mechanismen des herrschenden Wirtschaftssystems« (EG: 239) zu sprechen und das »in den ungerechten Gesellschaftsstrukturen kristallisierte Böse« (EG: 242) namhaft zu machen. Diese theologische Sprache bringt eine grundlegende Option Gottes für die Befreiung der Unterdrückten zum Ausdruck, welcher eine Erkenntnis in ethischer Hinsicht entspricht. Das zeigt das Missionsdokument von Busan, welches im Abschnitt über die »Unterscheidung der Geister« festhält: »Wir erkennen

den Geist Gottes dort, wo Menschen für das Leben in seiner ganzen Fülle und in all seinen Dimensionen eintreten, einschließlich der Befreiung der Unterdrückten [...]. Wir erkennen dort böse Geister, wo die Mächte des Todes und der Zerstörung des Lebens vorherrschen.« (Mission 2013: Ziff. 24)

Es handelt sich dabei nicht um ein Dämonisieren oder Mythologisieren von Gesellschaftsstrukturen, sondern im Gegenteil darum, die sakral aufgeladenen Tabuzonen von Macht kenntlich zu machen und zu entmythologisieren. »Die Teilnahme an Gottes fortwährendem Werk der Befreiung und Versöhnung durch den Heiligen Geist schließt daher ein, dass wir die bösen Geister, die ausbeuten und versklaven, erkennen, benennen und entmythologisieren. Dazu gehört zum Beispiel, dass wir patriarchalische Ideologien hinterfragen, das Recht auf Selbstbestimmung für indigene Völker verteidigen und die gesellschaftliche Legitimierung von Rassismus und Kastenwesen hinterfragen.« (Mission 2013: 221)¹ Zum Aufdecken der Ursachen gehört auch die im »Fetischismus des Geldes« (EG: 240) begründete Verabsolutierung des Marktes.² »Sie tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen, und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt« (Mission 2013: 217), wird in Busan das Accra-Bekenntnis des Reformierten Weltbunds von 2004 zitiert. Und das Missionsdokument fährt fort: »Es ist ein globales vom Mammon bestimmtes System, das durch endlose Ausbeutung allein das grenzenlose Wachstum des Reichtums der Reichen und Mächtigen schützt. Dieser Turmbau der Habgier bedroht mittlerweile den gesamten Öko-Haushalt Gottes.« Der Turm gipfelt in der Abkopplung der Finanz- von der Produktionssphäre, einer Steigerungsform der Tyrannei des Geldes. Diese »aus Natur und Gesellschaft »entbettete« Ökonomie ist lebensfeindlich« (Alt Vater 2013: 85).

Weil der »götzendienliche Kult« (Franziskus 2014: 250) der kapitalistischen Religion Menschenopfer fordert, ist Widerstand Pflicht. Dazu führt jedoch den Papst nicht in erster Linie eine Analyse, die den Kapitalismus als Religion und als »verschuldenden Kultus« (Benjamin 1991: 100) begreift. Es ist vielmehr die erfahrene Wirklichkeit der Armen, die ihm die Augen für diesen erbarmungslosen Kult öffnet. Ebenso ist es in der ökumenischen Bewegung: Das Accra-Bekenntnis oder die São-

¹ Vgl. zu dieser Entmythologisierung die Bemerkungen von Ulrich Duchrow aus biblischer Sicht (Duchrow u.a. 2006: 399).

² Vgl. dazu die Beiträge von Franz J. Hinkelammert, Kuno Füssel/Michael Ramming und Karl-Heinz Brodbeck in diesem Band.

Paulo-Erklärung »Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens« wären nicht denkbar ohne vorausgegangene Begegnung mit den sich zur Wehr setzenden Opfern der imperialen Globalisierung, den Menschen ohne Land, Wohnung und Arbeit, den indigenen Gemeinschaften, den »an den Rand Gedrängten und Ausgeschlossenen« (ÖL: 206). Sie sind die Subjekte, welche die »Mission von den Rändern her« vorantragen, verwandelnde Spiritualität verkörpern und ein Leben in Fülle für alle fordern. Erst diese »Mission von den Rändern her« führt dazu, »dass die Kirche die Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen und lokalen Kontexten versteht« (Mission 2013: 218).

Es ist mit anderen Worten ein entkolonialisierender Orts- und Perspektivenwechsel, der sich in den Kirchen vollzieht und der die Entwicklung neuer interkultureller Theologien und Ökonomien des Lebens ermöglicht. Dabei geht es nicht darum, »Menschen vom Rand in die Zentren der Macht zu bringen«, sondern die Zentren infrage zu stellen und »Machtstrukturen zu verändern« (Mission 2013: 220). Die Suche nach einer »Ökonomie des Lebens« ist Teil dieses Transformationsprozesses. Sie beginnt als »transformierende theologische Praxis, die der heute vorherrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung nicht nur die Legitimität abspricht, [...] sondern die zugleich Alternativen aufzeigt, die auf den Erfahrungen am Rand der Gesellschaft beruhen« (São-Paulo-Erklärung 2012: 230).

Alternativen erkennen und bekennen

Die ökumenische Konferenz von São Paulo von 2012 wurde vom ÖRK, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) und dem Council for World Mission (CWM) auf dem Hintergrund der Wirtschafts- und Finanzkrise einberufen, um aus kirchlicher Sicht Grundrisse für eine neue globale Wirtschafts- und Finanzarchitektur zu entwerfen. Die Maßnahmen, welche insgesamt auf eine Wiedereinbettung und demokratische Kontrolle der Finanzmärkte abzielen, sind konkret und prinzipiell umsetzbar, wenn der politische Wille dazu vorhanden wäre. In seiner Stoßrichtung ist der Umbau des Wirtschaftssystems allerdings radikal und setzt ein grundsätzliches Umdenken im Sinne einer »Ökonomie des Lebens« voraus. Dies wird an den bekennnishaften Leitsätzen zu Beginn der Erklärung deutlich, wo im Anschluss an das Accra-Dokument »Nein« gesagt wird zum Empire, zur Monetarisierung und Verwandlung des Lebens

in Handelsware und zu einer Wirtschaftsordnung unter der Herrschaft des Finanzsektors. Verstanden wird das Empire in der São-Paulo-Erklärung im Sinne des Bekenntnisses von Accra als »die Konzentration wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen« (São-Paulo-Erklärung 2012: 231).

Über diese Punkte wird, wie bereits die Debatten um die Accra-Erklärung gezeigt haben, auch innerkirchlich gestritten werden. Ulrich Duchrow hat seit den 1980er Jahren darauf insistiert, dass dieser Streit, der sich meist an Fragen des gesellschaftspolitischen Bekenntnisses entzündet, unvermeidlich ist, wenn Kirchen keine falsche Anpassung an die herrschenden Mächte betreiben wollen. (Duchrow 1986; 1994: 198, 215, 220ff.) Ohne Abkehr von einer Staats- oder Kapitalismustheologie ist »Umkehr zum Leben«³ nicht möglich. Namentlich die Kirchen im Norden müssen sich fragen, wo sie Nutznießer und Komplizen todbringender Systeme sind und wie sie sich aus ihrer babylonischen Gefangenschaft befreien können.

Ähnliches gilt auch auf der personalen Ebene. Das gierige Ich sei in der Konsumkultur der beste Wächter in unserem Gefängnis, hat Dorothee Sölle festgestellt und auf den inneren Zusammenhalt von Ego, Besitz und Gewalt hingewiesen. »Ichlos, besitzlos, gewaltlos zu werden« bezeichnet sie darum als »spirituelle Grundlage für eine andere Vision vom Miteinanderleben als die vom totalen Markt diktierte« (Sölle 1997: 245 u. 271). Habgier, Eigentum und Gewalt haben aber auch eine gesellschaftliche Dimension, die mit dem inhärenten Wachstumszwang des Kapitals untrennbar verknüpft ist. Ohne Bändigung dieser strukturellen Gier sind die Folgeerscheinungen von unbegrenztem Wirtschaftswachstum – Umweltzerstörung, Klimaerwärmung und weitere Zunahme der weltweiten Ungleichheit – wohl kaum in Grenzen zu halten.

Trifft das zu, so stellt sich die Frage, ob eine Umkehr zu einer »Wirtschaft für das Leben aller« (Duchrow 2002: 155) allein mit systemimmanenten Korrekturen der kapitalistischen Wirtschaft gelingen kann. Eine Konsultation des Reformierten Weltbundes kam 2001 in Kapstadt zur Feststellung: »Das gegenwärtige System, das von der hegemonialen imperialen Macht und ihren Alliierten geschützt wird, ist wie ein Krebsgeschwür. Es tötet das Leben von Menschen und zerstört die Na-

³ Siehe www.umkehr-zum-leben.de/de/der-oekumenische-prozess/wer-wir-sind.

tur, weil es alles Leben dem globalen Markt unterwirft, welcher auf Kapitalwachstum für die wenigen Eigentümer und das Finanzkapital zielt, anstatt darauf, die Bedürfnisse aller Menschen zu befriedigen und für die Zukunft des Lebens zu sorgen.« (Capetown 2001) Die São-Paulo-Konferenz steht klar für eine Überwindung des Kapitalismus ein: »Wir suchen nach Alternativen, also nach einer gerechten, fürsorglichen, partizipatorischen und nachhaltigen Wirtschaftsform, einem ökonomischen Modell, das auf der Idee der Solidarität und des Miteinanderteilens der Gaben beruht.« (São-Paulo-Erklärung 2012: 233) Auch für Ulrich Duchrow sind größere Transformationen in der Gesellschaftsordnung unausweichlich: »Wenn es stimmt, dass die herrschende Zivilisation, die das Leben gefährdet, mit dem Eintritt von Geld und Privateigentum in das tägliche Leben begonnen hat, muss eine alternative Kultur in erster Linie diese Institutionen transformieren.« (Duchrow 2013: 226)

»Lebensdienliche Wirtschaft« und »Ökonomie des Lebens«

Es wird deutlich, dass die Suche nach Alternativen im und zum Kapitalismus mehr umfasst als nur Wirtschaft. Die angestrebte »Ökonomie des Lebens« geht nahtlos über in eine »Kultur des Lebens«. Welches sind nun die wesentlichen Elemente und Merkmale dieses ökumenischen Suchprozesses? Es scheint mir sinnvoll, zwei Verständnisse von »Ökonomie des Lebens« zu unterscheiden. In einem engeren Sinn geht es um die Umgestaltung des globalen Wirtschafts- und Finanzsystems im Sinne einer »Wirtschaft im Dienst des Lebens«. Die São-Paulo-Erklärung und der frühere Aufruf des ÖRK von 2009 *Zu einem gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient* (ÖRK 2009) stellen damit Fragen nach dem Sinn und der Legitimität des Systems. Der Begriff der »Dienlichkeit« unterstreicht im wirtschaftsethischen Diskurs, dass Wirtschaft nur Mittel sein kann und nicht Zweck. In diesem Sinne hat Emil Brunner den Begriff der Lebensdienlichkeit definiert: Sie ist »der primäre gottgewollte Zweck der Wirtschaft. Damit ist gesagt, dass die Wirtschaft Mittel ist und nicht Zweck. Die Selbstzwecklichkeit der Wirtschaft [...] ist zweckwidrig und der göttlichen Ordnung zuwider. Der Mensch soll nicht wirtschaften, um zu wirtschaften, sondern um zu leben, um *menschlich* zu leben.« (Brunner 1932: 387) Dies bedeutet, »dass sich die Wirtschaft primär nach den Bedürfnissen des Menschen auszurichten hat, und nicht der Mensch nach den Bedürfnissen der Wirtschaft« (Rich 1990: 22f.). In der gleichen Linie argumentiert auch Peter Ulrich: »Nicht die Schaffung

von Marktwerten soll das entscheidende Mass der Wirtschaft sein, sondern – allen Sachzwängen zum Trotz – ihre *Lebensdienlichkeit*.« (Ulrich 1997: 204) Mit den Worten von Papst Franziskus: »Das Geld muss dienen und nicht regieren!« (EG: 241)

Das ökumenische Konzept einer »lebensdienlichen Wirtschaft« entwirft kein Modell einer anderen Wirtschaft, doch lassen sich damit Grundsätze und Kriterien formulieren, an denen bestehende oder künftige Modelle zu messen sind. Es hat zum Ausgangspunkt die Situation der an den Rand gedrängten Menschen, orientiert sich also an den »Opfern der heutigen Weltwirtschaftsordnung« (São-Paulo-Erklärung 2012: 230). Zu den Kriterien, mit denen die Lebensdienlichkeit einer Wirtschaftsordnung beurteilt werden soll, zählen, dass sie darauf abzielt, die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, ihre wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zu achten und die weltweite Ungleichheit zu verringern, aber auch die Überwindung der Profitsucht, der Vorrang des Gemeinwohls, der Einschluss aller, die Gender- und die ökologische Gerechtigkeit.

Die so verstandene »Lebensdienlichkeit« ist aber Teil eines breiteren Diskurses zur »Ökonomie des Lebens«, der sich als prophetische Kritik und Überwindung eines todbringenden und götzendienerischen Systems artikuliert. Er ist in der ökumenischen Bewegung aus einer Vielzahl von Konsultationen über die Zusammenhänge von Armut, Reichtum und Ökologie hervorgegangen, die ihrerseits auf dem Studienprozess über »alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde« (AGAPE) aufbauten. Diese umfassende »Ökonomie des Lebens« ist eher als Narrativ denn als Konzept oder ausformulierte Strategie zu verstehen. Es begleitet und inspiriert die vielfältigen Transformationsversuche, mit denen im Schoße der alten Gesellschaft neue Formen solidarischen Wirtschaftens entwickelt werden (vgl. ÖL: 210). Und es schöpft seine Kraft und seine verwandelnde Spiritualität aus religiösen und kulturellen Traditionen der Unterdrückten, die andere, weniger herrschaftliche Weltansichten als jene der westlichen Moderne enthalten.

So schlägt dieses Narrativ eine Brücke zu Erzählungen, die in vielen ursprünglichen Kulturen die Konvivialität, die Vernetztheit allen Lebens zum Ausdruck bringen und den Menschen als Teil des Kosmos verstehen (z.B. *Buen vivir*, *Suma Qamaña* oder *Sumak Kawsay* in der Andenregion oder *Sansaeng* in Korea).⁴ Es greift aber auch zurück auf christ-

⁴ Vgl. dazu die Beiträge von Nancy Cardoso Pereira, Ofelia Ortega und Park Seong-Won in diesem Band.

liche Bilder, insbesondere dasjenige von Gottes Haushalt (*oikos*), welches ebenfalls das Eingebundensein des Menschen in das Ganze der Schöpfung unterstreicht.⁵ Auch die meisten Religionsgemeinschaften stimmen darin überein: Die Wirtschaft muss sich am größeren *oikos*, am »Haushalt des Lebens«, orientieren, das heißt, sie soll eine dienende, keine herrschende Funktion erfüllen, Leben für alle ermöglichen und von den Prinzipien der Gleichheit und der Partizipation, der Sorge für die Würde der Menschen und der Schöpfung geleitet sein. (Vgl. dazu Dietschy 2002: 233ff.)

Stärker als »Wirtschaft im Dienst des Lebens« bringt »Ökonomie des Lebens« zum Ausdruck, dass es darin um die Rechte der lebendigen Subjekte und »die Fülle des Lebens für alle Kreaturen« (São-Paulo-Erklärung 2012: 229) geht. Legt die »Lebensdienlichkeit von Wirtschaft« in der Regel eher den Akzent auf ihre menschengerechte Ausgestaltung, so ist allein schon die Formulierung »Ökonomie des Lebens« weniger anthropozentrisch und utilitaristisch. Sie rückt »biozentrisch« Menschen *und* die Erde in den Mittelpunkt und lässt sich zudem besser mit einem transformativen Verständnis von Gerechtigkeit verbinden, wie es in der Arbeit des ÖRK zur Überwindung von Rassismus und Apartheid ausgebildet wurde. Mit »verwandelnder Gerechtigkeit« ist die Herausforderung gemeint, gerade da »gerechte, partizipatorische und überlebensfähige Gemeinschaft aufzubauen, wo Menschen unter den Folgen von Ungerechtigkeit und Ausgrenzung im wirtschaftlichen und politischen System leiden« (AGAPE 2005: 13). Der Wandel muss also vor allem »jene einschließen, die am meisten unter systemischer Ausgrenzung leiden« (ÖL: 211).

Daraus ergibt sich auch im Blick auf den größeren Haushalt der Erde ein Verständnis gerechten Handelns, das »eine gute Nachricht für jeden Teil der Schöpfung« (Mission 2013: Ziff. 4) bedeutet, auch für jenen, der nicht unmittelbar den Menschen Nutzen bringt. Von der »Ökonomie des Lebens« her zu denken bedeutet, der Ökonomisierung allen Lebens Einhalt zu gebieten, welche menschliche wie außermenschliche Natur zu nichts als Waren erniedrigt. Es heißt aber auch, den christlichen wie buddhistischen Begriff einer »Ökonomie der Genügsamkeit« oder einer »Sabbat-Ökonomie« (São-Paulo-Erklärung 2012) wiederzuentdecken.⁶

⁵ Auch dieses Bild des »gemeinsamen Hauses« findet sich bei Franziskus (EG: Ziff. 206). Vgl. dazu den Beitrag von Franz Segbers/Simon Wiesgickl in diesem Band.

⁶ Vgl. dazu Segbers 1999.

Angeichts von Klimaerwärmung und wachstumstrunkenem Überkonsum der Ressourcen des Planeten wird dies »immer mehr zu einer Frage von Leben und Tod« (ÖL: 208). Park Seong-Won hat vor diesem Hintergrund in Busan von einer Kairós-Situation im Sinne von Deuteronomium 30,19 gesprochen, die eine Entscheidung für lebensförderliche Ansätze verlange: »Das heutige Zivilisationsmodell ist nicht nachhaltig, sondern lebenszerstörend [...] wir brauchen transformative Kulturen, Gemeinschaften und ökonomische, soziale, politische und Bildungs-Systeme, wenn wir zusammen mit der ganzen Schöpfung in naher Zukunft überleben wollen.«⁷

Das Entstehen einer neuen »Kultur des Lebens« gehört wie alles wahrhaft Neue in den Kreis des Unverfügbaren. Eine »Große Transformation« ist nicht herstellbar oder planbar. Doch kann man die Offenheit für den Kulturwandel fördern und ihm Räume zur Entfaltung zur Verfügung stellen. Genau dies ist die Absicht des Prozesses, den die Kirchen in Busan als »Pilgerweg für Gerechtigkeit und Frieden« begonnen haben. Er wird »als florierender Raum gesehen, in dem die Kirchen voneinander und von anderen Glaubenstraditionen und gesellschaftlichen Bewegungen lernen können, wie eine verwandelnde Spiritualität den lebenszerstörenden Werten entgegenwirken und widerstehen und eine Mitschuld an der Ökonomie der Habgier überwinden kann« (ÖL: 213).

Das Narrativ der »Ökonomie des Lebens« ist Teil dieses Prozesses und zugleich sein Horizont. Es kann in diesem Sinne als »konkrete Utopie« (Ernst Bloch) der ökumenischen Bewegung betrachtet werden. Sie besagt: »Eine Ökonomie des Lebens ist nicht nur möglich, sie ist im Entstehen.« (ÖL: 205)

Literatur

- AGAPE (2005): Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde. Hintergrunddokument, hrsg. vom Ökonomischen Rat der Kirchen (ÖRK), Genf.
- Altvater, Elmar (2013): Wachstum, Globalisierung, Anthropozän. Steigerungsformen einer zerstörerischen Wirtschaftsweise, in: Emanzipation, Jg. 3, Nr. 1, Frankfurt a.M.
- Benjamin, Walter (1991): Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, Bd. VI.

⁷ Park Seong-Won 2013; vgl. auch seinen Beitrag in diesem Band. Vgl. ÖL [Ziff. 16]: 209.

- Brunner, Emil (1932): Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen.
- Capetown (2001): Covenant for justice in the economy and the earth, online: <http://oikoumene.net/eng.global/eng.capetowndoc2001/index.html>.
- Diakonie (2013): Theologische Perspektiven zur Diakonie im 21. Jahrhundert, online: www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/theological-perspectives-on-diakonia-in-21st-century, zitiert: Diakonie 2013.
- Dietschy, Beat (2002): Die falschen Götter der Globalisierung, in: Werkstatt »Reich Gottes«. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, hrsg. von Norbert Arntz/Raúl Fornet-Betancourt/Georg Wolter, Frankfurt a.M., S. 233-241.
- Duchrow, Ulrich (1986): Weltwirtschaft heute – Ein Feld für Bekennende Kirche? München.
- Duchrow, Ulrich (1994): Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft. Biblischer Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz 1996.
- Duchrow, Ulrich (2002): Weiter neoliberale Ökonomie für die Reichen oder Umkehr zur Wirtschaft für das Leben aller?, in: Kein Raum für Gnade? Weltwirtschaft und christlicher Glaube. Impulse aus vier Kontinenten, hrsg. von Annette Dietschy/Beat Dietschy, Münster/Hamburg/London, S. 145-179.
- Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München.
- Duchrow, Ulrich/Bianchi, Reinhold/Krüger, René/Petracca, Vincenzo (2006): Solidarisch Mensch werden, Hamburg.
- Evangelii Gaudium (2013): Papst Franziskus. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 238-242) abgedruckt, zitiert: EG: [Seite in diesem Band].
- Franziskus (2014): Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen, Rom, 28. Oktober 2014, abgedruckt im Anhang dieses Buches (S. 243-252), zitiert: Franziskus 2014: [Seite in diesem Band].
- Mission (2013): Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten (Busan 2013). Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 214-226) abgedruckt, zitiert: Mission 2013: [Seite in diesem Band].
- Ökonomie des Lebens (2013): Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle. Ein Aufruf zum Handeln. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 204-213) abgedruckt, zitiert: ÖL: [Seite in diesem Band].
- ÖRK (2009): Erklärung zu einem gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient vom 2. September 2009, online: https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2009/report-on-public-issues/statement-on-just-finance-and-the-economy-of-life?set_language=de.
- Rich, Arthur (1990): Wirtschaftsethik, Bd. II, Gütersloh.
- São-Paulo-Erklärung (2012): Die Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens, online: <http://wccr.ch/de/die-sao-paulo-erklarung/>. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 227-237) abge-

druckt, zitiert: São-Paulo-Erklärung 2012: [Seite in diesem Band].

Segbers, Franz (1999): Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern (2. durchges. Aufl. 2000, 3. Aufl. 2011).

Seong-Won, Park (2013): »Towards Life-Enhancing Culture, Community and Systems«. A Thought on Ecumenical Sustainable Development Goals, Rede am Madang-Workshop von Brot für die Welt, online: www.dialogue4change.org/group/workshop-10th-wcc-assembly-ecumenical-perspectives/article/79/).

Sölle, Dorothee (1997): Mystik und Widerstand, Hamburg.

Ulrich, Peter (1997): Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern/Stuttgart/Wien.

Jörg Rieger

Occpray!

Theologie für die 99 Prozent

Einführung: Religion, konservative Politik und Kapitalismus

Religion, wenn sie an die Öffentlichkeit tritt und dort diskutiert wird, ist heute meist ein konservatives Phänomen. In den USA ist das kein Zufall, da Religion oft mit großem Erfolg von konservativen Interessen eingesetzt wird. Konservative Politiker stützen sich auf ein zahlenmäßig starkes konservatives Christentum, das ihre Wiederwahl garantiert. Ökonomen benützen Religion, um den Kapitalismus zu bestärken. Die Aufsichtsratssitzungen der großen amerikanischen Konzerne werden nicht selten mit einem Gebet eingeleitet. Seit den 1960er Jahren hat sich diese Dynamik verstärkt und mit zu dem konservativen Ruf der Religion beigetragen.

Auch in Europa scheint die verbleibende Religiosität meist im konservativen Lager angesiedelt zu sein. Amerikanische Religiosität hat hier oft mitgeholfen, z.B. durch missionarischen Eifer und soziale Hilfsprogramme nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem in Deutschland. Zusätzlich kann man hier auch ideologische Einflüsse aufführen, wie z.B. die religiöse Sanktionierung des Patriarchats, der bürgerlichen Kleinfamilie und des neoliberalen Kapitalismus, die von konservativen Bewegungen auf beiden Seiten des Atlantiks nach wie vor konsequent forciert wird.

Eine Auswirkung des Bündnisses von konservativer Religion und neoliberalen Kapitalismus, die hier beispielhaft erwähnt werden mag, ist es, dass moralische Begründungen des Kapitalismus konstruiert werden. Leider werden diese von progressiver Seite oft übersehen. So fällt zum Beispiel auf, dass die vom Ökumenischen Rat der Kirchen so oft verdammte Habgier oder Habsucht für neoliberal-ökonomisch und konservativ-christlich denkende Menschen nicht unbedingt die zynische Abwesenheit der Moral signalisiert. Im Gegenteil: Habgier wird in diesem Zusammenhang oft als der Motor der Ökonomie angesehen, der allen Menschen zu einem besseren Leben verhilft, nach dem Motto: »Mit der Flut steigen alle Boote.« Auch das so genannte Gospel of Prosperity, die theologische Auffassung, dass Geldvermögen und Erfolg ein Zeichen für Gottes Gunst sind, muss in diesem Zusammenhang gesehen werden, da der wirtschaftliche Erfolg einiger Weniger als Hoffnung für die

Menschheit dargestellt wird. Eine Ablehnung der Habgier als unmoralisch, ohne die damit verbundene Theologie zu bedenken, reicht somit nicht aus. Ähnlich sieht es mit der gängigen Ablehnung des Konsumierens aus: Auch hier gibt es theologische und moralische Gründe, die von konservativer Seite ins Feld geführt werden können.

Wenn man sich also die Allgegenwärtigkeit der konservativen Religion konsequent vor Augen führt, muss es zunächst so aussehen, als seien Religion und Theologie für progressive Interessen verloren. Zu oft hat sich die Religion im Lauf der Geschichte auf die Seite des Status quo gestellt. Zu oft hat die Religion das Göttliche auf der Seite der herrschenden Macht identifiziert: Seit Jahrtausenden und auch heute noch wird Gott oft im Sinne der Monarchen, der autoritären Väter- und Führerfiguren und im Sinne der politischen und ökonomischen Machthaber verstanden. Sowohl die Literatur als auch die Kunst sind voll von Beispielen (Jones 1996).¹

Im Sog der konservativen Religion ist es leicht, die Gegenmodelle zu übersehen, die es zum Glück immer noch gibt. Manche Entwicklungen in den letzten Jahren lassen hoffen, dass solche Gegenmodelle ein Comeback feiern. Sie sind vor allem an der Basis aktiv, weshalb sie oft übersehen und ausgeblendet werden. Um sie soll es in diesem Aufsatz vorrangig gehen. In den offiziellen Stellungnahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen werden solche Bewegungen ab und zu genannt, ohne jedoch näher auf individuelle Beispiele einzugehen und theologische Schlussfolgerungen abzuleiten. Das soll in diesem Aufsatz geschehen.

Religion in progressiver Form

Obwohl Religion sich heute zumeist als konservativ darstellt, zieht sich eine alternative progressive Religion wie ein roter Faden durch die Geschichte. Mehr noch, progressive Formen der Religion waren an wichtigen Umbrüchen in der Geschichte beteiligt. Die Situation in den USA, von wo aus ich dieses Kapitel schreibe, mag als Beispiel dienen. Die Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert, zum Beispiel, wurde durch progressive religiöse Tendenzen unterstützt, die aus mehreren Quellen gespeist wurden: Nicht nur die aktiven Gegner der Sklaverei beriefen

¹ Für den deutschsprachigen Bereich sei hier nur auf Werke wie das von Robert Grözinger verwiesen. Siehe Robert Grözinger: Jesus, der Kapitalist. Das christliche Herz der Marktwirtschaft, München 2012.

sich des Öfteren auf die christlichen Traditionen, auch die Sklaven selbst entwickelten progressive Formen des Christentums. Letztere sind heute noch in den Spirituals und den Gospel Songs lebendig und zeugen weiterhin vom Geist der Befreiung: »Geh hin Moses, geh nach Ägypten hin; Sag dem Pharao: Lass mein Volk doch zieh'n!« Hier entwickelte sich eine »Religion von unten« die leider heute oft vergessen wird, selbst wenn die Spirituals und Gospels in den Kirchen gesungen werden.

Das Wahlrecht für Frauen, noch keine 100 Jahre alt, hatte viele religiöse Gegner, aber auch Unterstützung von progressiven Formen der Religion. Elizabeth Cady Stanton, eine Vertreterin der amerikanischen Frauenbewegung im 19. Jahrhundert, verfasste mit 26 anderen Frauen die so genannte *Woman's Bible*. Sojourner Truth, eine emanzipierte Sklavin, die sich ebenfalls im 19. Jahrhundert für die Befreiung von Sklaven und Frauen einsetzte, stand in enger Verbindung mit christlichen Gruppierungen (Methodisten und Adventisten). Dabei handelt es sich hier keinesfalls nur um historische Fakten; Teile dieser Religion sind immer noch lebendig, einige davon in der Bewegung der so genannten *women's church*.

Während die religiösen Beziehungen der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung in Europa eher bekannt sind und diskutiert werden – Dr. Martin Luther jr. war ordiniertes baptistischer Pastor und Malcom X praktizierte verschiedene Formen des Islam –, wissen nur wenige um die Verbindung von Religion und Arbeiterbewegung. Auch in den USA wird diese letztere Verbindung heute unter den Teppich gekehrt, da sich konservative Funktionäre in Ökonomie, Politik und Religion in wenigen Dingen einiger sind als in der Notwendigkeit, jeglichen Einfluss der Arbeiterbewegung zu zerstören und zu unterbinden.

Anders als in Deutschland jedoch haben sich in den USA zu bestimmten Zeiten einige der etablierten Kirchen auf die Seite der ArbeiterInnen gestellt. Das Soziale Bekenntnis der Evangelisch-Methodistischen Kirche, das 1908 zuerst von der Methodistischen Kirche und dann von der nationalen Vereinigung der Kirchen angenommen wurde, verband die Religion mit den Belangen der Arbeiter und forderte kürzere Arbeitszeiten, die Einführung eines arbeitsfreien Tages, angemessenere Löhne, Renten- und Krankenversicherung (Social Creed 1908).

Dass diese Forderungen tatsächlich durchgesetzt wurden, hat mit dem effektiven Zusammenwirken von Arbeiterbewegung und religiösen Organisationen zu tun. Die Gewerkschaften sind sich dieser Geschichte oft noch bewusst, leider wurde sie in den Kirchen weitreichend vergessen.

Nach einigen Unterbrechungen wird heute diese Verbindung von Religion und Arbeiterbewegung wieder verstärkt forciert. Auch meine eigene Arbeit hat dieser Bewegung wichtige Anstöße zu verdanken (Rieger 2009). Dabei darf nicht vergessen werden, dass die Belange der ArbeiterInnen nicht Sonderinteressen einer bestimmten Gruppierung repräsentieren, sondern eng mit dem Gemeinwohl verbunden sind. Die so genannten 99 Prozent der »Occupy Wall Street«-Bewegung werden schließlich als diejenigen definiert, die für ihren Lebensunterhalt arbeiten müssen.

Auch der Ökumenische Rat der Kirchen spricht in seinem Aufruf zu einer Ökonomie des Lebens über Bewegungen, einschließlich wachsender »Bewegungen von Frauen, Menschen in Armut, jungen Menschen, Menschen mit Behinderungen und indigenen Völkern, die eine Ökonomie des Lebens aufbauen und sich für eine florierende Umwelt einsetzen« (ÖL: 210). Die Geschichten dieser Bewegungen sind wichtig und könnten mit viel Gewinn von religiösen Bewegungen studiert und aufgenommen werden. Dabei sollte allerdings das Gemeinsame nicht übersehen werden: In allen diesen Bewegungen geht es auf die eine oder die andere Art um die Arbeit. Die Notwendigkeit zu arbeiten verbindet die 99 Prozent, ohne dass dabei Differenzen übersehen werden müssen. Hier wäre ein klareres Bewusstsein der Rolle der Arbeiterbewegungen in den verschiedenen globalen Kontexten angebracht.

Auch die »Occupy Wall Street«-Bewegung, kurz: Occupy-Bewegung, muss in diesem Kontext gesehen werden, da sie viele von diesen progressiven Zügen widerspiegelt, nicht zuletzt in der Verbindung von progressiver Politik, Ökonomie und Religion. Ihre Kritik gilt nicht nur der dominanten Macht, wie sie in Politik und Ökonomie derzeit zum Ausdruck kommt, sondern auch der dominanten Macht, wie sie die Religion verkörpert.

Wichtig ist aber, dass es hier nicht nur um Kritik geht. Der Occupy-Bewegung ging und geht es um gelebte Alternativen, in denen Macht nicht von oben nach unten fließt, sondern von unten nach oben. Damit ändert sich alles, auch unser Verständnis der Realität Gottes. Im Folgenden werden die wichtigsten Themen einer konstruktiven Gesellschaftskritik und aktueller Alternativen vorgestellt, wie sie sich im Dialog mit der Occupy-Bewegung in den USA entwickelt haben.

Religion und Macht

Die Occupy-Bewegung hat uns erneut an die Bedeutung der Macht erinnert. Die Rede von dem einen Prozent und den 99 Prozent führt uns in diesem Zusammenhang die Klassenfrage vor Augen, die ja gerade mit der Machtfrage zu tun hat. In den USA ist der wachsende Kontrast klar. Dies wird deutlich im Hinblick auf das oberste Promille (0,1%). 1973 verfügte dieser Teil der Bevölkerung über 2% des amerikanischen Einkommens, 2008 waren es 8% (Noah 2010). Sowohl in den USA als auch in Deutschland wird leider oft übersehen, dass es in der Klassenfrage nicht in erster Linie um das Geld an sich geht; das Geld signalisiert und verkörpert die damit verbundene Macht (Rieger/Pui-Lan 2013).

So offensichtlich diese Einsicht ist, so neu ist sie doch im Denken vieler AmerikanerInnen, die mehrheitlich bisher immer davon ausgegangen sind, dass Klasse in den USA keine wesentliche Rolle spielt. Die Occupy-Bewegung hat vielen die Bedeutung der Klassenfrage zum ersten Mal in Ansätzen verständlich gemacht, auch wenn es noch vieles zu vertiefen gilt. Mehr und mehr AmerikanerInnen ahnen mittlerweile, dass der amerikanische Traum, es vom Tellerwäscher zum Millionär zu schaffen, zumeist nur ein Traum bleibt. Immerhin sind Klassengrenzen in den USA undurchlässiger als in fast allen anderen industrialisierten Ländern! Die USA hat nur ein Drittel der Klassenmobilität Dänemarks, und nur halb so viel Klassenmobilität wie Kanada, Finnland und Norwegen (Sawhill/Morgen 2007).

Dass Macht in den Bereichen der Politik und Ökonomie eine wesentliche Rolle spielt, ist den Meisten klar. Leider wird aber oft übersehen, dass Macht auch in der Religion den Ton angibt. Religiöse Gruppierungen und Kirchen verkörpern die Macht des Status quo auf verschiedene Arten, und auch unsere Vorstellungen von Gott spiegeln oft dominante Vorstellungen von Macht wider. So verwundert es nicht, dass man sich in vergangenen Zeiten Gott als Feudalherren und Monarchen vorgestellt hat. Die Konsequenz dieser versteckten Macht ist nun, dass weit hin angenommen wird, dass Kirche und Gott nur in bestimmten hierarchischen Machtkonfigurationen existieren können. Denjenigen, die diese Machtkonfigurationen ablehnen, scheint also nichts anderes übrig zu bleiben, als sich gegen Kirche, Gott und letztlich auch gegen die Religion auszusprechen.

Im Römischen Reich nach Beginn der modernen Zeitrechnung haben die Römer genau diesen Schluss für die ChristInnen gezogen: ChristInnen wurden als AtheistInnen verschrien, da sie offensichtlich nicht

an einen Gott glaubten, der mit der hierarchischen Machsidee der antiken Götter zu vereinbaren war. Jesus Christus, der Sohn und Repräsentant des christlichen Gottes, hatte sich schließlich öffentlich gegen die hierarchische Macht des Römischen Reiches und seiner jüdischen Vasallen aufgelehnt und sich mit den Unterdrückten gegen die Unterdrücker identifiziert. Seine Mutter, Maria, hat das nachdrücklich zum Ausdruck gebracht, als sie darauf hinwies, dass Gott die Gewaltigen vom Thron stößt und die Niedrigen erhebt (Lukas 1,52).

Dabei waren die Römer durchaus religiös tolerant: Sie integrierten andere Götter in ihre Religion, wie zum Beispiel die ägyptischen Götter Isis und Osiris, solange sie mit der Macht des Imperiums konform gingen. Auch hatten die Römer grundsätzlich kein Problem damit, sich Menschen in der Rolle Gottes vorzustellen, verehrten sie doch ihre Kaiser als göttliche Herrscher. Der Gott, der von Jesus repräsentiert wurde, stellte jedoch ein Problem dar, da dieser Gott auf keine Weise in den Theismus der Mächtigen passte.

In letzter Konsequenz bedeutet das, dass ChristInnen in vielen Situationen AtheistInnen näher stehen als denjenigen TheistInnen, die an die hierarchische Macht ihres Gottes glauben. Die Ablehnung hierarchischer Macht verbindet Christen und Atheisten vor allem in Situationen, in denen die Religion die hierarchische Dominanz des Status quo aufrechterhält. Das trifft nicht nur für das Römische Reich zu, sondern auch für die Situation in den gegenwärtigen Vereinigten Staaten und sogar in Europa, wo kleiner werdende Kirchen sich oft an den Status quo klammern.

Was das für Organisationen wie den Ökumenischen Rat der Kirchen bedeutet, muss noch ausgelotet werden. Auf jeden Fall muss die Ökumene größer als die Summe der in ihr vertretenen Kirchen gedacht werden. Zudem stellt sich die Frage, ob auch klarere Grenzen gezogen werden müssten, denen zufolge Kirchen, welche die Macht des Imperiums vergöttern, gemäßregelt oder sogar ausgeschlossen werden müssten.

Religion und alternative Macht

Manche ziehen aus diesen Beobachtungen den Schluss, dass alternative Ansätze grundsätzlich der Macht entsagen müssten. In progressiven religiösen Kreisen wird zuweilen angenommen, dass, wenn die Herrschenden die Macht für sich beanspruchen, alle anderen die Machtlosigkeit wählen sollten.

Aber die jüdischen und christlichen Traditionen zeigen schon früh, dass es Alternativen gibt, die Macht in einer ganz anderen Weise zu verkörpern. Machtlosigkeit ist nicht die einzige Alternative zur dominanten Macht. Nicht nur konnten die jüdischen und christlichen Traditionen von den jeweils vorherrschenden Imperien nie ganz unter Kontrolle gebracht werden, sie produzierten auch andere Dynamiken der Macht, verbunden mit anderen Gottesvorstellungen.

Die Occupy-Bewegung hat einige dieser alternativen Dynamiken der Macht wieder zum Tragen gebracht. »Gefährliche Erinnerungen« (J.B. Metz) an das Leben und Wirken Jesu kamen erneut zum Vorschein. Man erinnerte sich wieder daran, dass Jesus nicht die Solidarität mit den Eliten seiner Zeit, sondern mit den einfachen Menschen – der so genannten *Multitude* – gepflegt hat. Er hielt sich zu denen, die Unterdrückung und Marginalisierung erfuhren, den Kranken, den sozial Verachteten, Frauen, Kindern und der arbeitenden Bevölkerung wie Fischer und Bauern. Nicht unerheblich ist auch, dass Jesus selbst als ungelerner Bauarbeiter aufgewachsen ist, in einem Milieu, das ihn in enge Verbindung mit den vielen Arbeitslosen seiner Zeit gebracht haben muss.² Wahrscheinlich hat er auch selbst Arbeitslosigkeit erfahren, da Bauarbeit in dieser Zeit stark von den fluktuierenden Bedürfnissen des Römischen Reichs und seiner Vasallen bestimmt war.

Hier gibt es wichtige Parallelen mit der gegenwärtigen Diskussion, wie sie auch im Ökumenischen Rat der Kirchen geführt wird. In dem bereits zitierten Papier zur Ökonomie des Lebens wird festgestellt, dass Jesus sich mit den an den Rand Gedrängten und Ausgeschlossenen identifiziert hat. Das ist ein bedeutendes theologisches Grunddatum, das progressive Christen miteinander verbindet. Dieser Jesus, so heißt es weiterhin in der Stellungnahme, hat »am Leben und an den Kämpfen jener Menschen, die von Strukturen und Kulturen schwach und verwundbar gemacht werden«, teilgenommen (ÖL: 206). Das Faszinierende jedoch, das hier noch stärker herausgestrichen werden müsste und in der Stellungnahme nicht immer im Vordergrund steht, ist nicht die Schwäche dieser Gruppen, sondern ihre Stärke. Obwohl sie geschwächt sind, kämpfen sie unentwegt weiter und legen damit eine Stärke an den Tag, mit der sich die Kirchen möglicherweise erst noch stärker verbünden müssen, bevor sie effektiv handeln können. Aufrufe zum Handeln, die diese

² Der griechische Begriff *tektoon* bezeichnet in diesem Zusammenhang nicht die Einbettung eines deutschen Zimmermanns in ein geregeltes Handwerk und eine Zunft, obwohl der Begriff meist auf diese Weise verstanden wird.

Stärke nicht mit einkalkulieren, werden es kaum schaffen, den Status quo ernsthaft infrage zu stellen.

Die Macht, die in diesen Verhältnissen gelebt wird, ist nicht hierarchisch und elitär. Sie ist nicht oligarchisch, aristokratisch oder plutokratisch, also nicht die Herrschaft der Wenigen, der Eliten oder der Reichen. Sie ist im strengen Sinne des Wortes auch nicht demokratisch, denn in der griechischen Welt bezeichnete Demokratie die Herrschaft einer privilegierten Bürgerschicht, unter Ausschluss der niedrigeren Klassen. Jesus, das sollte besonders auch in Deutschland gesagt werden, vertritt nicht die Macht des gutsituierten Bürgertums, auch nicht des Bildungsbürgertums. Das Handeln, um das es in sozialen Bewegungen geht, ist deshalb nicht eine Verlängerung des Handelns der Privilegierten, sondern ein grundsätzlich anderes Phänomen.

Im Anschluss an die neutestamentlichen Begriffe des *laos* und des *ochlos*, des Volks und der Menge oder Multitude, ist es deshalb besser, von *Laokratie* und *Ochlokratie* zu reden. Der Begriff der *Laokratie*, in der Zusammenarbeit US-amerikanischer und lateinamerikanischer Befreiungstheologen geprägt, bezeichnet die alternative Macht der kleinen Leute, wie sie in der Jesusbewegung zum Ausdruck kam (Miguez u.a. 2009). Hier geht es um Solidarität und Kooperation und nicht um Konkurrenz und Übervorteilung.³

In gleicher Weise bezeichnet der Begriff der Ochlokratie, zuerst von der koreanischen Minjung-Theologie herausgearbeitet, die Macht der so genannten Multitude, die keinesfalls als Pöbel oder als Mob verstanden werden darf (Mu 1981). Die Multitude wird zum Handlungssubjekt, das sich anders als die Eliten nicht anmaßt, an die Stelle eines hierarchischen Gottes zu treten und Macht von oben nach unten auszuüben. Wenn Zusammenleben nicht im Sinne von Hierarchie und Konkurrenz verstanden wird, verstärken sich die verschiedenen Glieder oft gegenseitig und auf positive Weise.

Wichtig ist hier nicht nur die alternative politische Form, sondern auch die alternative Theologie, die zum Tragen kommt. Anstelle Gott zu spielen, handelt die Multitude nach dem Willen Gottes und verkörpert somit nicht nur alternative Bilder und Vorstellungen von Gott, sondern die alternative Realität Gottes. Die Massen werden satt, weil die Verteilung der Brote und Fische zur Nachahmung anregt, und nicht unbe-

³ Der oft vergessene Wert der Solidarität scheint durch im Gleichnis Jesu vom Schalksknecht in Matthäus 18,21-35.

dingt wegen eines einmaligen übernatürlichen Spektakels, das für alle anderen nicht relevant ist (Markus 6,30-44).

Bemerkenswert ist dabei, dass uns diese alternativen Bilder und Vorstellungen von Gott näher an die Realität der Welt und des Kosmos führen, als es die dominanten Gottesbilder und Gottesvorstellungen je konnten. Auch heute verdeckt die Geschichtsschreibung leider immer noch zu oft, wie viele Errungenschaften der Menschheit eigentlich von der Multitude produziert wurden und nicht von den Eliten. Das gilt nicht nur für soziale Errungenschaften, sondern auch für technische, wirtschaftliche und intellektuelle. Hier liegt das Potenzial für die Zukunft.

Laokratie und Ochlokratie finden sich in allen Bereichen des Lebens und setzen sich auch im Leben der Gemeinschaft und der Familien fort. Jesus wandte sich gegen enge und konservative Vorstellungen von Familien, wie sie auch heute noch von konservativen VertreterInnen sowohl der Religion als auch der Politik vertreten werden. Wahre Beziehungen sind nicht im Biologischen, sondern in Kollaborationen begründet: »Alle, die den Willen Gottes tun«, sagte Jesus, »sind mein Bruder, meine Schwester und Mutter« (Mk 3,35).

Weiterhin setzte sich Jesus entschieden gegen die konservative Unterordnung von Frauen und Kindern ein; Kinder haben einen besonderen Platz im Reich Gottes, der die Prinzipien der Laokratie und Ochlokratie widerspiegelt: »denn sie [die Kinder] gehören zu Gottes Reich« (Mk 10,14b). Die einzige Regulierung in der Beziehung der Geschlechter, die Jesus angeprangert und verschärft hat, ist die Scheidung,⁴ weil diese in der patriarchalen Gesellschaft auf dem Rücken von Frauen und Kindern ausgetragen wurde. Interessanterweise haben sich konservative Politik und Religion längst mit Scheidungen arrangiert und prangern andere Probleme an, die Jesus nicht gekümmert haben, wie z.B. homosexuelle Beziehungen.

Was sich hier umkehrt, und das hat die Occupy-Bewegung deutlich gesehen, ist das Verhältnis der so genannten 99 Prozent und des einen Prozentes. Mit den Worten Jesu ausgedrückt: »Die Letzten werden die Ersten sein und die Ersten die Letzten.« (Mt 20,16) Hier finden sich wichtige Parallelen mit vielen anderen progressiven religiösen Bewegungen, und besonders mit dem Geist des Ökumenischen Rates der Kirchen und einigen Stellungnahmen von Papst Franziskus.

Während sonst in Politik und Religion von oben nach unten vorgegangen wird, geht es in der neuen Welt von unten nach oben. Dabei ist

⁴ Mt 19,7-9 zeigt den patriarchalen Kontext besser als Mk 10,1-11.

das eine Prozent nicht automatisch ausgeschlossen oder gar verdammt: Ihm bleibt die Freiheit, sich auf die Seite der 99 Prozent zu stellen, was tatsächlich auch ab und zu geschieht.⁵

Tiefensolidarität

Eine der wichtigsten Einsichten, die sich aus dem bisher Gesagten ergibt, ist ein neues Verständnis von Solidarität. In der Vergangenheit wurde Solidarität auch im progressiven Lager oft nach dem Leitspruch »Adel verpflichtet« verstanden. Solidarität war zumeist eine in ihrer Willenskraft begründete wohlgemeinte Solidaritätserklärung der Privilegierten an die Unterprivilegierten.

Das Prinzip, das wir »Tiefensolidarität« nennen, geht davon aus, dass sich die meisten von uns im selben Boot befinden, ohne sich dessen bewusst zu sein. Die immer noch nicht überstandene weltweite Wirtschaftskrise, die 2007 begann, hat vor allem in den USA diesbezüglich viele aufgeweckt. Der amerikanische Traum ist zum Alptraum geworden, nicht nur für die Masse der Unterprivilegierten, sondern auch für die so genannte Mittelklasse. Die Hälfte der Arbeitsplätze, die verloren gingen, werden nie wieder zurückkommen. Was zurückkommt, sind Teilzeitstellen, Aushilfsjobs oder Zeitarbeit ohne soziale Bezüge und andere Beschäftigungen, die von Arbeitgebern nur noch die minimalsten Verpflichtungen einfordern.

Wo die ältere Generation nun um ihre Zukunft und ihren Ruhestand bangen muss – sozialer Abstieg im Ruhestand ist in den USA die traurige Norm –, ist der Traum vom sozialen Aufstieg für die jüngeren Generationen ausgeträumt. In den USA lag 2007 die Jugendarbeitslosigkeitsrate bei 13%, 2010 stieg sie auf 21%; auch die Dauer der Arbeitslosigkeit ist gestiegen. Sogar bei Universitätsabsolventen ist die Arbeitslosigkeit in den USA so hoch wie noch nie.

Tiefensolidarität bedeutet hier, dass mehr als 99 Prozent der Bevölkerung immer weniger vom kapitalistischen System profitieren – falls sie je wirklich davon profitiert haben. Damit entstehen neue Beziehungen zwischen verschiedenen Schichten und Gruppierungen, die sich bisher nie wirklich als solidarisch verstanden haben: Es wird nun klar, dass diejenigen ethnischen und rassischen Mehrheiten, die zu den 99 Prozent gehö-

⁵ Siehe hierzu die Sammlung an Geschichten und Statements unter: <http://westandwiththe99percent.tumblr.com/>.

ren, enger mit denjenigen ethnischen und rassischen Minderheiten, die auch zu den 99 Prozent gehören, verknüpft sind, als mit den Vertretern des einen Prozent. Ein anderes Beispiel ist, dass Männer, die zu den 99 Prozent gehören, enger mit Frauen der 99 Prozent verbunden sind als mit anderen Männern, die zum einen Prozent gehören.

Das heißt allerdings nicht, dass Differenzen keine Rolle mehr spielen und verwischt werden sollten. Im Gegenteil: Differenzen sind nach wie vor real und müssen berücksichtigt werden. Das Neue ist, dass diese Differenzen jetzt nicht mehr gegen die 99 Prozent ausgespielt werden können, wie das in der Vergangenheit immer geschah: In den USA wurden diesbezüglich z.B. weiße und schwarze Arbeiter gegeneinander ausgespielt, sodass sich die weißen Arbeiter mit den weißen Arbeitgebern identifizierten, ohne wirklich viel von diesem Verhältnis zu profitieren.

Auch in Europa müssen wir uns fragen, wer denn davon profitiert hat, wenn zum Beispiel Arbeiter gegen Arbeiterinnen ausgespielt wurden. Wann immer sich Arbeiter mit ihren männlichen Arbeitgebern identifizierten, wie im Patriarchat üblich, hatten die letzteren den Vorteil. Jedoch könnten Arbeiter weitaus größere Verbesserungen erreichen, wenn sie sich mit Arbeiterinnen identifizieren würden. Gerade um diese Möglichkeit geht es in der Tiefensolidarität. Wenn Arbeiter sich der tiefen Solidarität mit Arbeiterinnen bewusst werden, können sie ihre systembedingten begrenzten patriarchalen Vorteile zum Wohle aller einsetzen und die falschen Verbindungen, auf denen das Patriarchat beruht, durchtrennen. Dabei bleibt wichtig, wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen treffend feststellt, dass diejenigen, die am meisten unter systematischer Ausgrenzung leiden (Arme, Frauen, indigene Völker und Menschen mit Behinderungen), immer und überall mit von der Partie sein müssen: »Nichts, was ohne sie ist, ist für sie.« (ÖL: 211)

Tiefensolidarität ist nicht daran interessiert, Differenzen auszulöschen, sondern erlaubt uns, Differenzen konstruktiv einzusetzen. Zum ersten Mal können relative Vorteile – wie z.B. gewisse noch vorhandene ökonomische und politische Vorteile der Mittelklasse – zum Nutzen aller eingesetzt werden. Diese Art von tiefer Solidarität setzt voraus, dass wir uns klar werden, wo die Grenze zwischen den 99 Prozent und dem einen Prozent verläuft. Diese Grenze wird gewöhnlich übersehen, so dass sich z.B. die Mittelklasse auf der Seite des einen Prozent wähnt, auch wenn das nicht der Fall ist.

Das ist eines der möglichen Missverständnisse, wenn die Stellungnahme des Ökumenischen Rats der Kirchen die Mitschuld der Kirchen und Kirchenglieder am ungerechten System herausstreicht, »insofern sie

an unhaltbaren Lebensweisen und Konsumgewohnheiten teilhaben und in die Ökonomie der Gier verstrickt bleiben« (ÖL: 209). Richtig ist natürlich, dass die Mittelklasse ein Teil des Problems ist, und somit ist das Bekenntnis des ÖRK theologisch richtig. Aber ohne das Problem der wirklichen führenden Klasse anzuschneiden, wird die Grenze an der falschen Stelle gezogen. Wieso wird eigentlich die führende Klasse in kirchlichen Dokumenten so selten zur Verantwortung gezogen?

Die Mobilisierung, von der die Stellungnahme des ÖRK an diesem Ort redet, ist freilich wichtig, aber auf dem Spiel steht die Nachhaltigkeit einer solchen Mobilisierung und die Frage, ob Mobilisierung mit anhaltender Organisation verbunden werden kann. Im Englischen sprechen wir von einem Unterschied zwischen *mobilizing* und *organizing*, da der Mobilisierung gewöhnlich die tieferen Motivationen und Energien, die beim Organisationsprozess freigesetzt werden, fehlen.

Das größere Ziel, um das es hier geht, ist schließlich das Zusammenführen der Ströme und Energien der verschiedenen nationalen und internationalen, religiösen und nichtreligiösen Befreiungsbewegungen. Wenn es auch Spannungen zwischen diesen Bewegungen gibt, die nicht außer Acht gelassen werden dürfen, so macht uns das Problem des neoliberalen Kapitalismus heute klarer denn je, dass wir mehr Gemeinsames als Trennendes haben.

Vergessen wir nicht, dass der Status quo immer davon profitiert hat, die verschiedenen Bewegungen gegeneinander auszuspielen und die Spannungen geschickt für sich auszunützen. Wenn einige zum Beispiel über die Klassenfrage reden und sich mit Arbeitern solidarisieren, vermuten andere, die an Fragen der Geschlechter oder der Rassen arbeiten, oft, dass man sie ausschließen will. Aber auch die Probleme der Geschlechter oder der Rassen sind eng mit der Klassenfrage verbunden: Es geht ja schließlich nicht nur um irgendwelche abstrakten Vorurteile, sondern um die Frage der Macht, die sich in unserer Gesellschaft meist ökonomisch ausdrückt: Frauen verdienen weniger als Männer und finden sich seltener in den Chefetagen; rassische Minderheiten sind eher arbeitslos und werden oft beruflich diskriminiert usw. Wenn wir also über die Klassenfrage reden, müssen wir die Fragen der Geschlechter, der Rassen sowie der ethnischen und sexuellen Minderheiten mitbedenken. Und umgekehrt ist es genauso: Hier hat uns die Unterscheidung zwischen den 99 Prozent und dem einen Prozent im Kontext des neoliberalen Kapitalismus weitergebracht.

Fazit: Zur Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz

Zum Schluss will ich noch einmal auf die theologischen Zusammenhänge zurückkommen. Lange Zeit haben wir Theologie und Religion im Sinne der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz verstanden. Leider aber hat sich hier ein Missverständnis eingeschlichen, da im alltäglichen Sprachgebrauch Immanenz als irdische Realität und Transzendenz als überirdische Realität definiert wird. Noch schlimmer wird die Sache, wenn Theologie und Religion hauptsächlich als zuständig für die so verstandene Transzendenz erklärt werden.

Ein alternatives Verständnis von Immanenz und Transzendenz reicht bis in die Wurzeln der jüdischen und christlichen Traditionen zurück. Im Alten Testament ist das Wirken Gottes und das Heil keineswegs auf überirdische Dinge ausgerichtet, sondern auf das Leben in der Welt. Hier handelt es sich nicht um eine Art Immanenz im Gegensatz zur Transzendenz, sondern um ein völlig anderes Verständnis von Transzendenz. Transzendent ist das Wirken Gottes in der Welt.

Im Neuen Testament bestimmt die Menschwerdung Jesu das Verständnis von Transzendenz. Im Leben und Werk Jesu ist Gott am Werk in der Welt und für die Welt. Das Reich Gottes ist nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden. Der Wille Gottes soll in beiden Bereichen geschehen, wie das Gebet, das Jesus seine Bewegung gelehrt hat, sagt. Transzendenz bezieht sich hier nicht in erster Linie auf das Überirdische, sondern auf eine alternative irdische Realität, also auf eine alternative Immanenz, wo wir unser tägliches Brot empfangen, reale Schulden vergeben werden und die Befreiung vom Bösen erfahren wird. Interessant ist auch, dass in der Version des Vaterunsers im Lukasevangelium sich eine kürzere Fassung findet, in der vom Himmel nicht einmal die Rede ist.⁶

Die Transzendenz, um die es in dieser Art der Religion geht, ist also auf die Welt bezogen. Sogar Karl Barth hat das verstanden, wenn ihm auch nur wenige Barthianer in diese Richtung gefolgt sind. Der Unterschied hat meiner Meinung nach damit zu tun, dass sich Barth der Klassenfrage bewusst war (Rieger 2012). Transzendenz ist, mit urchristlichen Symbolen gesprochen, das Jesuskind in der Krippe, in der Armut, am Rande der Gesellschaft. Transzendenz findet sich nicht über der Welt, sondern inmitten der Welt, in einer alternativen Immanenz, in der die Multitude befreit leben kann.

⁶ Mt 6,9-13; Lk 11,2-4.

Alternative Immanenz und Transzendenz beziehen Stellung: Sie stehen auf der Seite der Geringen. Auf der Seite der Machthabenden sind sie nicht zu finden. Laut Barth steht Gott »jederzeit unbedingt und leidenschaftlich auf dieser und nur auf dieser Seite: immer gegen die Höheren, immer für die Niedrigen, immer gegen die, die ihr Recht schon haben, immer für die, denen es geraubt und entzogen ist« (Barth 1954: 434). Die abrahamitischen Religionen unterstützen sich hier gegenseitig. Im Koran wird folgende Frage gestellt: »Was ist mit euch, dass ihr nicht auf dem Wege Gottes kämpft und (zwar) für die Unterdrückten von den Männern, Frauen und Kindern [...]?« (4:75)

Davon hängt es schließlich ab, ob die Religion auch in einer vom religiösen Konservatismus dominierten Situation noch Alternativen zu schaffen vermag. Hier muss Religion Farbe bekennen: Arbeitet sie konsequent auf der Seite der Unterdrückten und findet Gott dort, oder arbeitet sie (oft ohne es zu wissen) auf der Seite des Status quo? *Tertium non datur*. In einer Situation wie der gegenwärtigen, die von krassen Machtdifferenzialen geprägt ist, kann es keinen Mittelweg geben. Somit wird schließlich auch die Mittelklasse das tun müssen, was ihr am schwersten fällt: sich zu entscheiden.

Literatur

- Barth, Karl (1954): Kirchliche Dogmatik, II.1, Zollikon.
- Grözinger, Robert (2012): Jesus, der Kapitalist. Das christliche Herz der Marktwirtschaft, München.
- Jones, Laurie Beth (1996): Jesus, CEO: Using Ancient Wisdom for Visionary Leadership, New York.
- Míguez, Néstor/Rieger, Jörg/Sung, Mo Jung (2009): Reclaiming Liberation Theology. Beyond the Spirit of Empire, London.
- Mu, Ahn Byung (1981): »Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark«, in: Minjung Theology: People as the Subjects of History, hrsg. von Kim Yong Bock, Singapore.
- Noah, Timothy (2010): The Great Divergence, Slate, September 3, 2010, online: www.slate.com/slideshows/news_and_politics/the-great-divergence-in-pictures-a-visual-guide-to-income-inequality.html# (Zugriff am 1.3.2015).
- Ökonomie des Lebens (2013): Aufruf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan, abgedruckt im Anhang dieses Bandes (S. 204-213), zitiert: ÖL: [Seite in diesem Band].
- Rieger, Jörg (2009): No Rising Tide: Theology, Economics, and the Future, Minneapolis.
- Rieger, Jörg (2012): Klassenkampf und Religion: Karl Barth, Sabine Plonz und aktu-

elle Alternativen zur bürgerlichen Theologie, in: *Das Argument* 299: 5, S. 699-707.

Rieger, Jörg/Pui-Lan, Kwok (Hrsg.) (2013): *Religion, Theology, and Class: Fresh Engagements after Long Silence, New Approaches to Religion and Power*, New York.

Sawhill, Isabel V./ Morgen, John E. (2007): »Economic Mobility: Is the American Dream Alive and Well?«, Brookings Institution, online: www.brookings.edu/~media/research/files/papers/2007/5/useconomics%20morton/05useconomics_morton.

Social Creed (1908): online: www.nccusa.org/pdfs/1908-Social-Creed.pdf.

Der Kapitalismus in der Kritik der Religionen

Franz Hinkelammert

Der Vorrang des Menschen im Konflikt mit dem Fetischismus

Religionskritik, profane Theologie und humanistische Praxis

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben behauptete vor wenigen Jahren in einem Interview: »Gott ist nicht tot! Gott mutierte zum Geld!« (Agamben 2012) Diese These hat zuerst Karl Marx formuliert, als er sie in die Debatte über die politische Ökonomie seiner Zeit einbrachte. Marx zitierte Christoph Kolumbus mit den Worten: »Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen.« (MEW 23: 145) Auch die Indigenas hatten während der Conquista erkannt: Das Gold ist der Gott der Christen! Und in der Tat, sie haben sich nicht getäuscht.¹ Später übernahm Walter Benjamin in seinem Fragment *Kapitalismus als Religion* (Benjamin 1991: 100-102) diese Position und entfachte damit eine Debatte, an der sich auch Agamben mit dem anfangs zitierten Interview beteiligte. Die gleiche These lässt sich, wenn auch etwas distanzierter, bei Max Weber finden, wenn er behauptet: »Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern.« (Weber 1973: 605) Das Geld ist zweifellos eine der wichtigsten dieser unpersönlichen Mächte. Zuletzt war es Papst Franziskus, der vom Götzendienst des Geldes und der Vergöttlichung des Marktes gesprochen hat.

Die Religionskritik

Gegen die Fetischisierung, gegen die Sakralisierung des Marktes steht die Kritik auf. Den klassischen Text einer solchen Kritik finden wir bei Karl Marx, und zwar in seinem Artikel *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-*

¹ »Es geschah, dass ein Häuptling alle seine Leute zusammenrief. Jeder sollte an Gold mitbringen, was er hatte, und alles sollte dann zusammengelegt werden. Und er sagte zu seinen Indianern: Kommt, Freunde, das ist der Gott der Christen. Wir wollen also etwas vor ihm tanzen, dann fährt auf das Meer da und werft es hinein. Wenn sie dann erfahren, dass wir ihren Gott nicht mehr haben, werden sie uns in Ruhe lassen.« (Gutierrez 1990: 197)

philosophie. Einleitung: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (MEW 1: 385) Vorher bereits, in der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841, hatte Marx gesagt, dass die »Philosophie« (hier schon als kritische Theorie zu verstehen) ihren »Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter (setzt), die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen« (MEW 3: 262). Hier wird das »menschliche Selbstbewusstsein« als »oberste Gottheit« bezeichnet, und zwar im Gegenüber zu allen »himmlischen und irdischen Göttern«. Im Deutschen bedeutet Bewusstsein »bewusstes Sein«. Darauf besteht Marx viele Male. Zum Beispiel, wenn er sagt: »Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess.« (MEW 3: 26) Selbstbewusstsein ist also zu verstehen als das Bewusstsein des Menschen von sich selbst, das er von sich im Laufe des realen Lebens gewinnt. Eben dieses Selbstbewusstsein wird nun zum Kriterium, mit dessen Hilfe man die Götter unterscheiden kann: Es formuliert das Urteil gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die nicht anerkennen, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist.

Mit diesem Urteil geht Marx über Feuerbach hinaus. Feuerbach kennt nur die himmlischen, aber keine irdischen Götter. Er lehnt die Existenz der himmlischen Götter ab. Marx akzeptiert diese Kritik, aber insistiert darauf, dass es in Wahrheit die irdischen Götter sind, mit denen man sich konfrontieren muss. Mit diesen Göttern machen wir konkrete Erfahrungen. Marx stimmt Feuerbach zu mit der These, dass wir alle durch den Feuer-Bach hindurchmüssen, aber nicht darin stecken bleiben dürfen, um uns nicht zu verbrennen. Denn die irdischen Götter sind keine Produkte der Phantasie, wie es die transzendenten Götter waren und sind, sondern existieren real, wirken sich in der irdischen Wirklichkeit aus, werden real von uns erfahren, üben Einfluss auf uns aus.

Weder der Markt noch das Kapital, weder der Staat noch irgendeine andere Institution oder das Gesetz sind höchste Wesen für den Menschen. Der Mensch selbst ist allein das höchste Wesen für den Menschen. Folglich sind all jene falsche Götter, Idole, Fetische, die den Markt, das Kapital, den Staat, irgendeine Institution oder das Gesetz zum höchsten Wesen für den Menschen erklären. Nur jener Gott kann kein falscher Gott sein, für den das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist.

An die Stelle der Sakralisierung des Marktes oder des Gesetzes bzw. irgendeiner anderen Institution tritt die Sakralisierung des Menschen als Subjekt für jegliches Gesetz und jegliche Institution. Die Sakralisierung des Menschen führt zur Erklärung der unantastbaren Würde des Menschen, die heutzutage von den ihrer Würde Beraubten in aller Welt reklamiert wird. Die Erklärung der Menschenrechte macht es erforderlich, immer wieder und systematisch in den Markt, in den Bereich des Gesetzes und in die Institutionen einzugreifen, sobald die Würde des Menschen verletzt wird. Politik also hat die Pflicht, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu humanisieren und nicht zu kommerzialisieren. Die Erklärung der Menschenrechte ist zugleich die Erklärung von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit aller Menschen. Marx denunzierte die Gegenposition spöttisch als fetischistisch oder bzw. idolatrisch: »Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham« (MEW 23: 189). Bentham steht hier für den Kalkül des individuellen Nutzens bzw. den Verzicht auf jegliche Geschwisterlichkeit unter den Menschen zugunsten einer »unsichtbaren Hand«, die – jeglicher realen Erfahrung widersprechend – zum Subjekt der Nächstenliebe und der Geschwisterlichkeit erklärt wird. Die menschliche Rationalität wird der Magie des Marktes ausgeliefert.

Die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel erklärte, dass die Demokratie marktkonform zu sein habe (Merkel 2011). Für sie ist folglich der Markt das höchste Wesen für den Menschen. Wenn wir die oben angeführten Kriterien zur Anwendung bringen, müssen wir sagen, der Markt ist der falsche Gott unserer Gesellschaft. Aber die herrschende Meinung hält den Markt immer noch für das höchste Wesen für den Menschen. Als solcher macht dieser aus der gesamten Ökonomie eine einzige Maschine zur Kapitalakkumulation, die nur dazu dient, das wirtschaftliche Wachstum zu maximieren. Der Markt spielt die entscheidende Rolle als höchstes Wesen für den Menschen und als Wertmaßstab für jede Lebensäußerung, nicht nur in wirtschaftlicher, sondern auch in sozialer und kultureller Hinsicht.

Folglich wird nun erkennbar, dass die Moderne selbst eine säkulare, ja sogar profane Theologie hervorgebracht hat. Dieser Religion begegnet man auf der Straße. Marx sprach von ihr als der »Alltagsreligion«. Sie verehrt falsche Götter, die aber keine transzendenten, sondern irdische Götter sind. Nahezu die gesamte Gesellschaft steht aufseiten des Gottes Markt. Mit diesem und den anderen irdischen Göttern ist zu streiten um den Vorrang des Menschen. Alle, für die der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, bestreiten den göttlichen Nimbus der falschen irdischen Götter.

Das Wahrheitskriterium gegenüber den irdischen Göttern

Jetzt können wir die Praxis des Menschen ins Zentrum der Analyse rücken, weil wir die Kritik an den falschen irdischen Göttern nicht auf irgendeinen Gott bauen, der kein falscher Gott und folglich der wahre Gott wäre. Wir setzen also nicht auf einen angeblich wahren Gott, der gegen die falschen Götter in den Kampf zieht. Wir setzen vielmehr – zusammen mit Marx – auf den Menschen und die Menschenrechte. Die falschen Götter leugnen die Menschenrechte. Damit rückt der Mensch ins Zentrum der Gesellschaft und bemisst die gesamte Gesellschaft nach den Kriterien seiner eigenen Würde.

Marx entwickelt den Kerngedanken seiner profanen Theologie in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts. Nachdem er den Kerngedanken formuliert hatte, erweitert er das Feld seiner Kritik und konzentriert sich immer stärker auf das, was er als Kritik der politischen Ökonomie bezeichnet. Das war notwendig, um eine Praxis entwerfen zu können, die dem in der Grundstruktur bereits beschriebenen Humanismus entsprach. Er kündigt jedoch niemals diese Struktur profaner Theologie auf, sondern fügt sie in das Feld der Sozialwissenschaften ein. Das erlaubt ihm, ein theoretisches Instrumentarium für eine transformative Praxis zu entwickeln. Richtungweisend formuliert er, was er als kategorischen Imperativ bezeichnet: »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (MEW 1: 385). Ihm ist klar, dass diese Praxis die Fortsetzung der Religionskritik an den irdischen Göttern der kapitalistischen Gesellschaft verlangt und dass ohne diese Religionskritik diese Praxis nicht möglich ist.

Die falschen Götter, in deren Namen Menschen erniedrigt, geknechtet, verlassen und verachtet werden, sind immer noch wirkmächtig. Diese Götter generieren die kapitalistische Gesellschaft. Sie diktieren ethische Normen, deren höchste Norm darin besteht, den anderen nach allen Regeln der Kunst auszubeuten, aber natürlich im Namen und mit Hilfe der Mechanismen und der Ethik des Marktes. Diese profane Theologie hat auch ihre Heiligtümer, in denen sich der Kult für die Götter des Marktes konzentriert: Banken, multinationale Konzerne, viele Kirchenräume. Aber überall pflegt man die gleichen Rituale, weil die Götter des Marktes sie diktieren. Hier betreibt man auch Schulung für die Marktethik: Die Schulung verfügt sogar über eine ausformulierte Theologie, die Theologie der unsichtbaren Hand des Marktes. Den Markttheoretikern zufolge handelt es sich dabei um eine magische Kraft, die

das perfekte Funktionieren des Marktes dadurch sichert, dass sie die Selbstkorrektur und Selbstregulierung des Marktes steuert. Dieser magische Vorgang wiederum sichere die besten Resultate, die keine Intervention in die Märkte je erreichen, geschweige denn übertreffen könnte. Der Markt selbst wird zur magischen Instanz.

Sobald Marx sich jedoch der Kritik der politischen Ökonomie widmet, führt er neue Begriffe für die Pole seiner profanen Theologie ein. Er spricht nicht mehr von falschen irdischen Göttern, sondern von Fetischen und bezeichnet den entsprechenden Kult als Fetischismus. Fetischismus ist also die aktive religiöse Verehrung von Fetischen. Auch die Formel für das Kriterium zur Beurteilung des fetichistischen Charakters und folglich des idolatrischen Charakters des Fetischismus formuliert er neu. Die Formel ist nun nicht mehr »der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen«. Vielmehr wird die angestrebte Gesellschaft als Formel für das Kriterium verwendet: Es solle um eine Gesellschaft gehen, »worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist« (Marx MEW 4: 482).

Man erkennt unmittelbar, dass die beiden Pole beibehalten werden, einerseits die falschen Götter, andererseits der Mensch und seine Humanisierung. Es geht um das Kriterium der Gleichheit unter den Menschen. Marx hat die Formel nicht inhaltlich, sondern nur verbal verändert. Immer noch führt die Negierung des Menschen dazu, die Mechanismen von Märkten, Geld und Kapital zu Fetischen zu machen, also zu falschen Göttern. Immer noch bleibt der Mensch das höchste Wesen für den Menschen. Aber jetzt wird der Mensch Teil einer gesamtgesellschaftlichen Konzeption. Damit eröffnet sich die Möglichkeit, eine gesellschaftliche Praxis zu entwerfen, ohne schon eine Art Regierungsprogramm zu beabsichtigen. Die Religionskritik, die Marx betreibt, durchzieht sein gesamtes Leben und Werk. Sie ist immer wieder Idolatriekritik und bezieht sich auf die falschen Götter, die der Kapitalismus schafft und stützt: nämlich auf den Fetischismus des Marktes, des Geldes und des Kapitals!

Idolatriekritik nach Papst Franziskus

Papst Franziskus legt seine eigenen Positionen zur Idolatrie in zwei unterschiedlichen Texten dar. Zum einen in einer Rede vor vier neuen Vatikan-Botschaftern, die er am 16. Mai 2013 hielt (Franziskus 2013a); zum anderen in seinem Apostolischen Lehrschreiben *Evangelii Gaudium* vom 24. November 2013, insbesondere in den Abschnitten 51-60 (Franziskus

2013b): Zwischen beiden Texten gibt es eine weitgehende Übereinstimmung, jedoch mit einigen wichtigen Unterschieden. Einer dieser Unterschiede bezieht sich auf die Einführung, die Franziskus in der Ziff. 53 von *Evangelii Gaudium* formuliert.

Die Ausgangslage

Die Einführung denunziert mit aller Entschiedenheit das gegenwärtige Wirtschaftssystem als mörderisch: »Ebenso wie das Gebot ›Du sollst nicht töten‹ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ›Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‹ sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden. Das ist soziale Ungleichheit. Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg.« (EG: 239)

Diese Art des Tötens wird in der jüdisch-christlichen Tradition in einem bestimmten Sinn als Mord bezeichnet. Auf diesen Gedanken stoßen wir bereits im alttestamentlichen Buch Jesus Sirach (34,26.27): »Den Nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt, Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält.«

Im 16. Jahrhundert bekehrt sich Bartolomé de Las Casas vom Konquistador zum Unterstützer der Indígenas in Amerika, als er diesen Text liest und meditiert. Es geht ihm auf, dass Jesus Sirach anprangert, was die Konquistadoren mit den Indígenas treiben. Deshalb verurteilt er sie als Mörder, als Brudermörder.

Ende des 16. Jahrhunderts greift Shakespeare diese Anklage auf und legt sie in seinem Drama »Der Kaufmann von Venedig« Shylock in den Mund, wenn er ihn sagen lässt: »Ihr nehmt mein Leben, wenn ihr die Mittel nehmt, wodurch ich lebe.« (Shakespeare, zit. in: MEW 23: 511) Marx zitiert diesen Text im »Kapital« und folgt damit der Tradition, jenes Handeln als Mord zu denunzieren, das passiv oder billigend in Kauf nimmt, dass Menschen durch das Wirtschaftssystem zu Tode kommen. Marx hält das für Brudermord.

Bei Franziskus heißt es weiter: »Die Kultur des Wohlstands betäubt uns, und wir verlieren die Ruhe, wenn der Markt etwas anbietet, was wir noch nicht gekauft haben, während alle diese wegen fehlender Möglichkeiten unterdrückten Leben uns wie ein bloßes Schauspiel erscheinen, das uns in keiner Weise erschüttert.« (EG: 239) Franziskus erkennt hier eine simple Gleichgültigkeit, die zulässt, dass die schlimmsten Verbrechen und sogar Völkermord verübt werden, ohne dass auch nur die mindeste Reaktion spürbar wird. In dieser Wirtschaft, die tötet, gibt es ein Element, das man hervorheben muss. Selbst wenn man einen wirtschaftlich-sozialen Völkermord herbeiführt, wird niemals der Vorwurf laut, hier habe man das Gesetz verletzt. Nicht einmal der Völkermord verletzt das Gesetz. Vom Standpunkt des Gesetzes aus handelt es sich nicht um Völkermord. Aber Paulus benennt genau diesen Punkt, wenn er in 1 Kor 15,56 schreibt: »Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde ist das Gesetz!«

Wenn das Gesetz bestimmte Verbrechen in Schutz nimmt, dann wird es für Paulus zur Kraft auch für andere und noch schlimmere Verbrechen. Wir sind nicht darin geübt, dieses Problem überhaupt zu erkennen. Im Mittelalter aber war man bereits sensibel für dieses Problem, wenn man behauptete: *Summa lex, maxima iniustitia*. Ich will jedoch versuchen, das Problem mithilfe eines Satzes von Bertolt Brecht zu beleuchten. Er sagt in der *Dreigroschenoper*: »Was ist ein Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?« (Brecht 1997: 267) Der Einbruch in eine Bank ist ein simpler Gesetzesbruch. Davor schützt das Gesetz. Die Gründung von Banken jedoch verleiht eine Macht, die möglicherweise schwere Verbrechen, ja sogar Völkermord begehen kann. Warren Buffett, US-Milliardär und Finanzinvestor, sprach in diesem Zusammenhang von »finanziellen Massenvernichtungswaffen«. Schlimmster Völkermord kann verübt werden und wird verübt, ohne dass auch nur ein Jota eines Gesetzes verletzt wurde. Der Rechtsstaat selbst verwandelt sich immer wieder in einen Staat, der solche Verbrechen durch legale Mittel unterstützt. Darauf macht Brecht aufmerksam. Und Brecht weiß, dass die Überzeugung des Paulus auch mit der von Marx übereinstimmt. Marx gibt Paulus die Hand.

Die Aussage des Paulus über das Gesetz gilt selbstverständlich für jede Art von Gesetz. Paulus bezieht sich hier jedoch insbesondere sowohl auf das jüdische wie auf das römische Gesetz seiner Zeit. Paulus argumentiert mit dem Dekalog, und zwar vor allem mit dem zweiten Teil, vom sechsten bis zehnten Gebot. Wenn er im Römerbrief das Gesetz und seine Normen zitiert, erwähnt er stets diese und keine ande-

ren Gebote. Aber in Römer 2,14-16 bezieht er sich auf ein Gesetz, das nicht nur im Dekalog, sondern auch in den Gesetzbüchern anderer Völker anzutreffen ist.

Die hier gemeinten Gesetze regeln den Austausch von Gütern und Menschen. In jedem Fall gilt, was Paulus feststellt: Das Gesetz ist die Kraft des Verbrechens. Das gilt heute wahrscheinlich noch mehr und weitaus schlimmer als zuzeiten des Paulus.

Die wirtschaftlich-sozialen Verbrechen begeht man mit solcher Leichtigkeit, weil sich die entscheidenden Machtideologien dieser Verbrechen hinter »unausweichlichen« Spardiktaten verstecken. Anerkannte Menschen wie Politiker verüben diese Verbrechen, fühlen sich aber schuldlos, weil sie legal sind. Sie lassen Köpfe rollen, aber ihre weißen Handschuhe sind nicht mit dem kleinsten Flecken Blut beschmutzt. Sie sind so sauber wie der Internationale Währungsfonds, die Weltbank, die Europäische Zentralbank oder wie die europäischen und besonders die amerikanischen Politiker. Mit ihren Entscheidungen fällen sie Urteile über Leben und Tod. Sie verurteilen Menschen zum Tode und richten die Verurteilten hin. Es geht hier nicht ums Sparen, sondern ums Töten. Hier werden ständig Verbrechen begangen, zum Beispiel heute in den Ländern Südeuropas – Griechenland, Italien, Spanien u.a. – wie in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts in ganz Lateinamerika als Folge der damaligen Schuldenkrise. Aber diese Verbrechen werden nicht geahndet, weil sie kein Gesetz verletzen. Vielmehr gibt das Gesetz die Kraft, um diese Verbrechen begehen zu können. Als Hauptargument wird stets die Magie des Marktes zitiert, der sie die Bezeichnung »unsichtbare Hand« bzw. »Selbstregulierungskräfte des Marktes« geben. Das gesamte Argument ist Bestandteil der Idolatrie des Marktes ohne jegliche wissenschaftliche Seriosität.

Das Gesetz ist insofern die Kraft des Verbrechens, weil es erklärt, dass kein Verbrechen ist, was das Gesetz nicht als solches verurteilt. Deshalb sind Menschen mit einem sehr feinen moralischen Gewissen fähig, unglaubliche Verbrechen zu begehen, ohne überhaupt Gewissensprobleme zu verspüren. Sie verwenden vielmehr eine entsprechend lügnerische Sprache. Sie reden heute von Reformen, die nötig seien: Reformen des Gesundheitssystems, Reformen der Arbeitsgesetzgebung, Reformen des Bildungssystems, Reformen des Staates. Ein Großteil der früheren Reformen, die dem System durch Gewerkschafts- und Massenbewegungen aus dem einfachen Volk abgetrotzt worden waren, wird wieder abgeschafft. Diese Abschaffung bezeichnet man zynisch jetzt auch als Reform. In Deutschland bezeichnen sich jene Parteien, die für diese Ver-

brechen, deren Kraft aus dem Gesetz stammt, die größte Verantwortung tragen, selbst als christlich. Ihr Christentum ist eine Gotteslästerung.

Die Idolatriekritik des Franziskus

Einerseits haben wir bis hierher die Situationsanalyse von Papst Franziskus resümiert. Von diesem Ausgangspunkt geht er weiter zur Analyse der Gründe, die ihm wichtig erscheinen. Er hebt hervor, dass die Leugnung des Primats des Menschen die Schaffung neuer Idole nach sich zieht. »Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.« (EG: 240)

Die Götzen, die Franziskus hervorhebt, sind Markt und Geld. Weil sie erst ins Spiel kommen, nachdem man den Primat des Menschen geleugnet hat, sind sie Götzen. Sie wurden zu Fetischen, in deren Namen eine Wirtschaft ohne Gesicht durchgesetzt wird. Die Leugnung des Primats des Menschen macht Markt und Geld zu Götzen eines erbarmungslosen Fetischismus, der aus der Gesellschaft eine Wirtschaftsdiktatur macht, die ihr (menschliches) Antlitz verloren hat. Diese Diktatur ist inhuman: »Die Gier nach Macht und Besitz kennt keine Grenzen. In diesem System, das dazu neigt, alles aufzusaugen, um den Nutzen zu steigern, ist alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden.« (ebd.) In diesem Götzendienst wird die Macht vergöttlicht, sie wird zur absoluten Regel. Alles Menschliche, auch die Natur, ist ihr wehrlos ausgeliefert. Man beraubt den Menschen seiner Würde und liefert ihn den Mechanismen aus, die ihn ausbeuten und demütigen. Das führt wiederum dazu, dass diese Mechanismen göttlichen Rang gewinnen und der Vorrang des Menschen ruiniert wird. Er spricht sogar von einer »unsichtbaren Tyrannei« (EG: ebd.), die aus der Wirtschaftsdiktatur ohne Gesicht hervorgeht.

Die Götzen, die den Menschen versklaven, müssen den Primat des Menschen wieder ins Recht setzen, dann erst werden sie keine Götzen mehr sein. Das stellt Franziskus kategorisch fest. Damit begibt er sich jedoch zugleich in Widerspruch zur Enzyklika *Lumen fidei*, die Joseph

Ratzinger formuliert hat, auch wenn sie die Unterschrift von Franziskus tragen muss, um den Rang einer Enzyklika einzunehmen. Diese Unterschrift ist ein Akt der Höflichkeit. Die Enzyklika *Lumen fidei* behauptet: »Der Glaube ist, insofern er an die Umkehr gebunden ist, das Gegenteil des Götzendienstes und heißt, sich von den Götzen loszusagen, um zum lebendigen Gott zurückzukehren durch eine persönliche Begegnung.« (Nr. 13)

In *Evangelii Gaudium* dagegen sagt Franziskus, das Gegenteil des Götzendienstes ist nicht der lebendige Gott und auch nicht irgendein wahrer Gott im Gegensatz zu den falschen Göttern, sondern der Mensch. Der Mensch hat den Primat gegenüber den von Menschen gemachten und vergöttlichten (fetischisierten) Werken wie Markt, Geld und Kapital. Dieser Unterschied ist wesentlich. Die Enzyklika *Lumen fidei* behauptet, dass es um einen religiösen Konflikt zwischen falschen Göttern und dem wahren Gott geht. Dies war schon die Meinung derer, die als Eroberer Amerikas im 16. Jahrhundert einen großen Teil der einheimischen Bevölkerung ermordeten, weil sie nicht den wahren Gott akzeptieren wollten. Was die Eroberer hätten bringen müssen, ist gerade, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Das hätte den Völkermord nahezu unmöglich gemacht. In *Evangelii Gaudium* dagegen – ebenso wie bei Karl Marx – geht es um einen Konflikt zwischen den falschen Göttern und dem Primat des Menschen durch gerechte Beziehungen.

Vom Primat des Menschen aus arbeitet Franziskus an einem Humanismus der Praxis: »Während die Einkommen einiger weniger exponentiell steigen, sind die der Mehrheit immer weiter entfernt vom Wohlstand dieser glücklichen Minderheit. Dieses Ungleichgewicht geht auf Ideologien zurück, die die absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation verteidigen. Darum bestreiten sie das Kontrollrecht der Staaten, die beauftragt sind, über den Schutz des Gemeinwohls zu wachen. Es entsteht eine neue, unsichtbare, manchmal virtuelle Tyrannei.« (EG: 240) Franziskus erkennt die Problematik als eine Infragestellung des Gemeinwohls. Deshalb führt er zusammen mit dem Hinweis auf das Gemeinwohl an dieser Stelle seiner Analyse den Staat ein. Der Staat ist dazu beauftragt, im Markt und im Bereich des Geldes über das Gemeinwohl zu wachen. Franziskus lässt keinen Zweifel daran, dass das Gemeinwohl nicht geschützt werden kann, wenn der Staat nicht über ein System von Marktinterventionen verfügt, die Gerechtigkeit in den menschlichen Beziehungen schaffen helfen und sichern. Ohne diese Ordnungsmacht und ohne Einhegung der Märkte lässt sich das Gerechtigkeitsproblem nicht lösen.

Franziskus analysiert das Gemeinwohl anders, als es für die katholische Soziallehre üblich ist. Diese beruft sich stets auf die aristotelisch-thomistische Tradition und leitet die Gesetze aus dem Naturrecht her. Diese Gesetze richten sich in erster Linie an die Autoritäten, weil sie es sind, die sie anzuwenden haben. Franziskus lässt diese Tradition jetzt beiseite und konzipiert das Gemeinwohl auf der Linie des Denkens, das die Emanzipationsbewegungen seit der Französischen Revolution im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts bis heute entwickelt haben. Hier geht es um die Rechte des menschlichen Subjekts, das auch zum Widerstand gegen Autoritäten legitimiert sein kann. Es geht um demokratische Rechte. Im 19. Jahrhundert ging es vornehmlich um die Emanzipation der Sklaven, der Frauen und der Arbeiter. Im 20. Jahrhundert setzt sich die Emanzipation als jene vom Kolonialismus fort, die darüber hinaus auf die Emanzipation der natürlichen Umwelt des Menschen ausgeweitet wurde.

Bei Franziskus jedoch geht es um die Konstitution der Ethik. Er sagt: »Die Ethik wird gewöhnlich mit einer gewissen spöttischen Verachtung betrachtet. Sie wird als kontraproduktiv und zu menschlich angesehen, weil sie das Geld und die Macht relativiert. Man empfindet sie als eine Bedrohung, denn sie verurteilt die Manipulierung und die Degradierung der Person. Schließlich verweist die Ethik auf einen Gott, der eine verbindliche Antwort erwartet, die außerhalb der Kategorien des Marktes steht. Für diese, wenn sie absolut gesetzt werden, ist Gott unkontrollierbar, nicht manipulierbar und sogar gefährlich, da er den Menschen zu seiner vollen Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Unterjochung.« (EG: 241) Der Gott, den Franziskus wahrnimmt, ruft den Menschen zur Befreiung von jeder Art Sklaverei. Damit ruft er zur Emanzipation auf. Aber er proklamiert kein Gesetz zur Emanzipation und verfasst auch keine gesetzliche Verpflichtung zu dieser Emanzipation. Im Gegenteil. Dieser Gott ruft den Menschen selbst zu seiner vollen Verwirklichung auf und in diesem Sinne zur Selbstverwirklichung. Es handelt sich nicht mehr um eine heteronome Ethik, sondern um eine autonome Ethik. Es geht auch nicht um eine Selbstverwirklichung, wie Nietzsche sie proklamierte, sondern ganz im Gegenteil: Die hier gemeinte Selbstverwirklichung ereignet sich, wo alle Menschen von jeder Art Sklaverei frei werden. Dazu ruft Gott auf. Er ordnet sie nicht an. Er will wachrütteln. Diese Selbstverwirklichung ergibt sich aus einem Emanzipationsprozess.

Franziskus beendet seine Reflexion mit höchst eindrucksvollen Bemerkungen über Krieg und Frieden, weil der Friede am wirksamsten

das Gemeinwohl zur Geltung bringen kann: »Heute wird von vielen Seiten eine größere Sicherheit gefordert. Doch solange die Ausschließung und die soziale Ungleichheit in der Gesellschaft und unter den verschiedenen Völkern nicht beseitigt werden, wird es unmöglich sein, die Gewalt auszumerzen. Die Armen und die ärmsten Bevölkerungen werden der Gewalt beschuldigt, aber ohne Chancengleichheit finden die verschiedenen Formen von Aggression und Krieg einen fruchtbaren Boden, der früher oder später die Explosion verursacht.« (EG: 241)

Hier bringt Franziskus seine Überzeugung zur Sprache, dass das System sich selbst demontiert und dem Tod verfällt, wenn es sich nicht erneuert: »Das geschieht nicht nur, weil die soziale Ungleichheit gewaltsame Reaktionen derer provoziert, die vom System ausgeschlossen sind, sondern weil das gesellschaftliche und wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht ist. Wie das Gute dazu neigt, sich auszubreiten, so neigt das Böse, dem man einwilligt, das heißt die Ungerechtigkeit, dazu, ihre schädigende Kraft auszudehnen und im Stillen die Grundlagen jeden politischen und sozialen Systems aus den Angeln zu heben, so gefestigt es auch erscheinen mag. Wenn jede Tat ihre Folgen hat, dann enthält ein in den Strukturen einer Gesellschaft eingenistetes Böses immer ein Potenzial der Auflösung und des Todes.« (EG: 241f.) An dieser fundamental notwendigen Konstruktion mitzuwirken, hält Franziskus für einen unverzichtbaren Ausgangspunkt dessen, was er als sein Hauptanliegen bezeichnet: die Evangelisierung. Die Evangelisierung steht zwar in engster Verbindung zur Verheißung des Reiches Gottes. Aber Franziskus behauptet nicht, dass menschliches Handeln selbst das Reich Gottes herbeiführen könne. Worauf er hofft, das beschreibt er mit folgenden Worten: »Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig machen.« (Franziskus 2013b: Ziff. 176)

Marx arbeitet mit einem Zielbegriff, den er anfangs als Kommunismus, später aber eher als »das Reich der Freiheit« bezeichnet. Hier gilt das Gleiche wie beim Reich Gottes. Beide Vorstellungen haben Ziele vor Augen, die nicht realisierbar sind. Für Marx gilt, dass das Reich der Freiheit nur verwirklicht werden kann, wenn Warenbeziehungen und Staat abgeschafft worden sind. Die irdischen Götter sind dann beseitigt, wenn Markt und Geld abgeschafft sind. Die Geschichte des historischen Sozialismus hat jedoch bewiesen, dass diese Abschaffung unmöglich ist. Eine Gesellschaft ohne Markt und Geld ist denkbar, aber nicht realisierbar. Folglich ist der Mensch ständig mit dem Problem konfrontiert, die irdischen Götter – in der Sprache von Karl Marx: die Fetische – durch seinen Widerstand in die Schranken zu weisen. Definitiv abschaffen las-

sen sie sich nicht. Also müsste auch das Reich der Freiheit, wie Marx es verstand, als regulative Idee betrachtet und behandelt werden (Hinkelammert 1985).

Der Standpunkt der Analyse

Wir haben hier überraschende Parallelen zwischen der Idolatrie- bzw. Fetischismus-Kritik von Karl Marx und der von Papst Franziskus festgestellt. Darüber hinaus gibt es aber auch grundsätzliche Differenzen. Jedoch sind diese Differenzen nicht notwendig als Gegensätze zu verstehen, sondern eben als Unterschiede. Damit kann ich ein Marx-Zitat wieder aufgreifen, das ich bereits zu Beginn kommentiert habe. Marx sagt dort, dass die »Philosophie« ihren »Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter (setzt), die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit (später: den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen) anerkennen« (MEW 40: 262). Der Logik seiner Argumentation folgend muss Marx die Geltung des Spruchs beschränken. Der Spruch wird nicht unterschiedslos über alle Götter gefällt, sondern nur über jene Götter, die den Menschen nicht als höchstes Wesen für den Menschen anerkennen.

Papst Franziskus entwirft ein Bild von Gott, der den Menschen dazu aufruft, sich selbst zu verwirklichen, indem er sich von allen realen menschlichen Versklavungen befreit und den Konflikt mit ihnen wagt. Er entwirft ein solches Bild, wenn er den Primat des Menschen reklamiert und folglich beteuert, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. An die Stelle eines despotischen Gottes tritt Gott als Mitarbeiter, als *compañero*, der unterstützt und sogar wirkt wie ein Komplize, aber ebenso der Gott des kategorischen Imperativs von Marx.

Nun müsste man fragen, welches die Gründe für diese Übereinstimmungen und Parallelismen sind. Das hat zu tun mit der Art und Weise, wie man sich der Realität stellt. Der Umgang mit der Realität bestimmt und prägt auch die Ergebnisse der Analyse. Weil jeweils die Analyse vom Standpunkt der Verachteten und Erniedrigten in der Gesellschaft aus vorgenommen wird, führt sie zu ähnlichen Ergebnissen. Wenn man einen solchen Standpunkt einnimmt, wird man zur Analyse der Idolatrie von Markt, Geld und Kapital geführt, und zwar unabhängig von der Herkunft des Analytikers, ob Marx oder Papst Franziskus. Beide nehmen den Standpunkt des Menschen als »eines erniedrigten, geknechteten, verlassenen, verächtlichen Wesens« ein. Wer aus diesem Blickwinkel die Rea-

lität anschaut, kommt zu ähnlichen Resultaten. Franziskus selbst spricht auf folgende Weise darüber: »Das Wort ›Solidarität‹ hat sich ein wenig abgenutzt und wird manchmal falsch interpretiert, doch es bezeichnet viel mehr als einige gelegentliche großzügige Taten. Es erfordert, eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorrangs des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt.« (Franziskus 2013b: Ziff. 188)

Übersetzt aus dem Spanischen von Norbert Arntz

Literatur

- Agamben, Giorgio (2012): Interview mit Ragusa-News am 16.8.2012, online: www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-savaamo-scicli-e-guccione (Zugriff am 1.3.2015).
- Benjamin, Walter (1991): Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1991, Bd. VI.
- Brecht, Bertolt (1997): Die Dreigroschenoper (Druckfassung 1931): III, 9 (Mac), in: Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Erster Band: Stücke 1. Frankfurt a.M.
- Columbus, Christoph, Brief aus Jamaica (1503), zit. in: Karl Marx: MEW 23, Das Kapital Bd. I. Berlin/DDR 1968.
- Franziskus (2013a): Ansprache an die neuen Botschafter vom 16. Mai 2013, http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html. Übersetzung: Norbert Arntz.
- Franziskus (2013b): Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn, auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 238-242) abgedruckt, zitiert: EG: [Seite in diesem Band].
- Gutierrez, Gustavo (1990): Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartolomé de Las Casas, Freiburg.
- Hinkelammert, Franz J. (1963): Die Wachstumsrate als Rationalitätskriterium, in: Osteuropawirtschaft, Heft I.
- Hinkelammert, Franz J. (1985): Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Freiburg (Schweiz)/Münster.
- Marx, Karl: (1968): MEW 3, Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1968): MEW 23, Das Kapital Bd. I. Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1968): MEW 40, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Ergänzungsband. Erster Band, Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1972): MEW 4, Kommunistisches Manifest, 6. Aufl., Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1976): MEW 1, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Berlin/DDR.
- Merkel, Angela (2011): Pressestatement am 1.9.2011, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Berlin.
- Weber, Max (1973): Wissenschaft als Beruf, in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 4. Aufl., Tübingen.

Kuno Füssel/Michael Ramminger

Kritik des Götzendienstes und des Fetischismus in der Theologie der Befreiung und bei Papst Franziskus

Am 13. März 2013 wurde der Argentinier José Bergoglio zum Papst gewählt. Als erster Papst benannte er sich nach Franziskus von Assisi und knüpfte damit an die kirchenhistorische und biblische Tradition der Armutskritik an (Füssel/Ramminger 2014). Auf jeden Fall ist mit Franziskus die Ära von Johannes Paul II. und dem Chef der Glaubenskongregation und späteren Papst Joseph Ratzinger kirchenpolitisch an ihr Ende gekommen. Deren Amtszeiten waren neben ihrem traditionalistischen Kirchenverständnis vor allem von ihrem Antikommunismus und ihrem Kampf gegen die Befreiungstheologie bestimmt. Papst Franziskus ersetzte den Ideologieverdacht gegen die Befreiungstheologie durch den Ideologieverdacht gegen Kapitalismus und Klerikalismus und zeigt sich darin den Menschen und nicht dem Machtanspruch der Herrschenden in der Kirche verpflichtet. In diesem Zusammenhang sei auch an seine Rehabilitierung des ehemaligen Außenministers von Nicaragua und Mitglieds der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN, des Ordenspriesters Miguel d'Escoto erinnert.

In diesem Beitrag steht die Frage im Zentrum, auf welchen analytischen Grundlagen die Texte und Ansprachen des Papstes basieren, ob sie sich mit den herkömmlichen Aussagen der katholischen Soziallehre decken, oder ob sie über diese vor allem mit der Kritik am Fetischcharakter des Geldes entscheidend hinausgehen.

1. Götzenkritik bei Franziskus

Ein bislang zentrales und durchgängiges Motiv in den Äußerungen von Papst Franziskus ist seine Götzen- und Fetischkritik. Soweit feststellbar, verwendet er diese prophetische Kritik zum ersten Mal in seiner Ansprache an einige beim Heiligen Stuhl akkreditierte Botschafter. Dort geht er mit ungewohnt scharfen Worten auf die aktuelle ökonomische und politische Lage ein: »Eine der Ursachen für diese Situation liegt meiner Meinung nach in unserer Beziehung zum Geld, in unserer Akzeptanz

eines Geld-Imperiums und seiner Macht über uns und unsere Gesellschaften. Auf diese Weise bringt uns die Finanzkrise, die wir erleben, dazu, zu vergessen, woher sie kommt. Denn ihre Hauptursache liegt in einer tiefen anthropologischen Krise: Man verweigert dem Menschen den Primat. Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des Goldenen Kalbes aus der Antike (vgl. Ex 32,15-34) hat ein neues und herzloses Bild im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur der Wirtschaft ohne menschliches Antlitz und ohne echte menschliche Zielsetzung gefunden.« (Franziskus 2013)

Im Oktober 2013 greift er diese Kritik in seiner Botschaft zum Welternährungstag wieder auf, bezieht sich diesmal aber nicht direkt auf das Geld als Götzen, sondern spricht im Zusammenhang mit der Vergeudung von Lebensmitteln von einer Wegwerfkultur, von den Götzen des Profits und des Konsums und ergänzt seine Aussagen durch den Hinweis darauf, dass auch vor Menschenopfern nicht Halt gemacht wird: »Die Vergeudung von Nahrungsmitteln ist jedoch nur eine Frucht der ›Wegwerfkultur‹, die oft sogar Männer und Frauen den Götzen des Profits und des Konsums opfert: ein trauriges Zeichen für die ›Globalisierung der Gleichgültigkeit‹ [...]« (Franziskus 2013a)

Auch im zweiten Jahr seines Pontifikates benutzt Franziskus die Rede von den Götzen konsequent weiter. In einem Interview im spanischen Fernsehen redet er, wie vorher schon auf dem Welternährungstag, nicht nur vom Geld als Götzen, sondern von einer Götzendienst-Wirtschaft und gebraucht den Götzenbegriff analog zum Gottbegriff. Dabei handelt es sich um eine theologisch wichtige Differenzierung, wenn man die befreiungstheologische Götzendefinition zugrunde legt, wie wir später noch sehen werden. Außerdem bezieht er in diesem Interview auch die gegenwärtigen »regionalen« Kriege als Effekt dieser Wirtschaftsweise mit ein und spricht wiederum von »Menschenopfern«: »Im Zentrum jedes Wirtschaftssystems muss der Mensch stehen, der Mann und die Frau, und alles Übrige hat den Menschen zu dienen. Aber wir haben das Geld ins Zentrum gerückt, das Geld zu Gott gemacht. Wir sind einer Sünde des Götzendienstes verfallen, dem Götzendienst des Geldes. Die Wirtschaft wird nur vom Bestreben in Gang gehalten, immer mehr zu haben. Und paradoxerweise betreibt man gleichzeitig eine Kultur des Ausschlusses. Aber weil man keinen Dritten Weltkrieg führen kann, führt man eben regionale Kriege. [...] Dadurch wird offenbar die Bilanz der Götzendienst-Wirtschaft saniert, so sanieren sich die wichtigsten Wirtschaftsböcke der Welt, die dem Götzen Geld den Menschen als ein Opfer vor die Füße legen [...]« (Franziskus 2014a)

In seinem vielbeachteten Lehrschreiben *Evangelii Gaudium* vom Oktober 2013, welches das inzwischen geflügelte Wort »Diese Wirtschaft tötet« enthält, wird unter Nr. 55: »Nein zur neuen Vergötterung des Geldes« im Prinzip seine Rede vor den Botschaftern vom Mai 2013 zitiert und damit die Kontinuität und Bedeutsamkeit des Götzenbegriffes unterstrichen. »Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarlungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.« (EG: 240)

In seiner Rede vor dem Welttreffen der sozialen Bewegungen in Rom im Oktober 2014, die interessanterweise in der bundesdeutschen Öffentlichkeit so gut wie nicht rezipiert wurde, und in der der bemerkenswerte Satz fiel, dass Christen etwas sehr Schönes, eine Handlungsanleitung, ein revolutionäres Programm haben, spricht Franziskus wiederum vom Götzen Geld und setzt dem nun gerade nicht den christlichen Gott entgegen, sondern vielmehr den Menschen als dem Ebenbild Gottes. Auch dies ist ein deutlicher Hinweis auf befreiungstheologische Gedanken: »Ja, im Zentrum jedes gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Systems muss der Mensch stehen, Gottes Ebenbild, dazu geschaffen, dem Universum einen Namen zu geben. Wenn der Mensch an die Seite gerückt und die Gottheit Geld an seine Stelle gesetzt wird, geschieht diese Umwertung aller Werte.« (Franziskus 2014b: 247)

2. Fetischkritik in der Befreiungstheologie bei Pablo Richard und Franziskus

Die Hypothekenkrise von 2008 schien ein Ende des neoliberalen Modells des Kapitalismus einzuläuten. Zwar wurde das Dogma »weniger Staat, mehr Markt« kurzfristig hinten angestellt. Aber das war kein grundsätzlicher Kurswechsel, sondern folgte vielmehr der Überzeugung, dass der Staat eine Art Nothelfer für den Markt sei, der durch gigantische Umverteilungen von unten nach oben die Verluste des Kapitals abfederte. In dieser Phase des sich reformierenden neoliberalen Kapitalismus setzte

der neue Papst seinen Schwerpunkt in einer Analyse der Götzen und formuliert damit in prophetischer Weise eine Kapitalismuskritik, die in der Tradition der befreiungstheologischen Götzenkritik der 1980er Jahre steht und nach wie vor aktuell und erkenntnisbringend ist.

Im Jahr 1980 hatte der befreiungstheologische *Thinktank* in Costa Rica, das *Departamento Ecumenico de Investigaciones* (DEI), ein Buch unter dem Titel *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott* herausgegeben. Vor allem der chilenische Theologe Pablo Richard hatte hier einige systematische Grundüberlegungen zu Struktur und Funktion von Götzen vorgelegt, die wiederum in der Art und Weise der Nutzung des Götzen- und Fetischbegriffs bei Franziskus sichtbar werden. Sein Ausgangspunkt besteht in der Feststellung, dass die Frage der Evangelisierung sich grundsätzlich nicht mit der Frage des Atheismus, sondern mit der Frage des Götzendienstes auseinanderzusetzen habe: »Die unterdrückende Welt ist heutzutage ein Zusammenhang von Fetischen, Götzen, Priestern und Theologen. Der moderne Kapitalismus ist ein System, das Tag für Tag andächtiger und religiöser wird.« (Richard 1984: 11) In diesem Zitat ist auch das Kernanliegen von Franziskus formuliert, dass die Verkündigung der frohen Botschaft, von *Evangelii Gaudium*, in ihrem Kern eine Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Fetischen und Götzen zu sein hat. Richard greift zur Klärung von Funktion und Struktur des Götzenbegriffes auf alt- und neutestamentliche Belegstellen zurück, insbesondere auch auf die von Franziskus zitierte Stelle vom Goldenen Kalb in Ex 32. Er redet in diesem Zusammenhang von Fetischen und Götzen, eine Unterscheidung, die er später im Blick auf die gegenwärtigen Verhältnisse zugunsten des Begriffes »Idole« aufgeben wird. (Richard 1995)

Das Goldene Kalb als Verstoß gegen die Transzendenz Gottes

Nach Pablo Richard besteht das theologische Problem nicht in einem Verstoß gegen den Monotheismus. Die Hauptproblematik ist vielmehr die Leugnung und Zurückweisung der Transzendenz und Unverfügbarkeit Gottes. Im konkreten Fall bedeutet dies die Zurückweisung des Befreiungsprozesses aus der Knechtschaft, in dem sich ja gerade das Gottsein Gottes offenbart. So erweist sich auch die Ablehnung der Führungsrolle des Mose durch die Herstellung des Goldenen Kalbes als eine doppelte Krise: als Krise des Glaubens an den befreienden Gott und zugleich als politische Krise der Abkehr vom Weg der Befreiung. Aus diesem Grund spricht Franziskus in diesem Zusammenhang auch von einer anthropologischen Krise, die dem Menschen den Primat verweigert. Er sieht

die Ursachen der gegenwärtigen Unrechtsverhältnisse »in unserer Akzeptanz eines Geld-Imperiums und seiner Macht über uns und unsere Gesellschaften«. Der Götze »Goldenes Kalb« ist also nicht nur einfach menschengemacht, sondern zugleich auch Ausdruck der Verweigerung menschlicher Freiheit, die sich allerdings zu einem System verdichtet. Dieses System, und darauf muss explizit hingewiesen werden, ist nicht einfach das »Geldsystem«. Das Geld als Fetisch ist vielmehr Teil der gesamten Struktur ökonomischer Verhältnisse, über die ein Urteil nur so ausfallen kann: eine »Diktatur der Wirtschaft ohne menschliches Antlitz und ohne echte menschliche Zielsetzung«. Es handelt sich also mit anderen Worten um die Unterwerfung unter ein System, dessen Ziel nicht in Freiheit und Gleichheit besteht, sondern in der Verweigerung der Transzendenz Gottes.

Die Macht der Götzen

Befreiungstheologisch gesprochen ist die Macht der Götzen keine Fiktion. Wer Geld hat, ist ökonomisch und politisch mächtig, kann die Verhältnisse mitbestimmen. Wer diesen Götzen »verehrt«, d.h. sein Leben an ihm ausrichtet, ist Teil von dessen »Diktatur [...] ohne menschliches Antlitz und ohne echte menschliche Zielsetzung« (Franziskus 2013), selbst wenn er zum Opfer dieses Götzendienstes wird. Über die unmittelbaren Folgen dieses Systems ist sich Papst Franziskus sowohl mit der kritischen Gesellschaftstheorie als auch mit der Linken einig: Es sind Flucht und Migration, Umweltzerstörung, Krieg, Landgrabbing, Hunger und Arbeits- und Wohnungslosigkeit. Insofern sind seine zusammenfassenden Urteile über das herrschende System, wie zum Beispiel die Rede von den Menschenopfern, durchaus nicht metaphorisch und abstrahierend gemeint, sondern der Versuch, einer die realen Leiden unsichtbar machenden Sprache ganz gezielt eine Sprache der *Compassion* entgegenzusetzen.

Die Macht der Götzen kommt von den sie produzierenden Menschen

Als Grund für die gegenwärtigen Verhältnisse nennt Franziskus immer wieder eine tiefe anthropologische Krise, die in der Leugnung des Vorrangs des Menschen vor allem anderen zu suchen ist. Damit ist eine grundsätzlich andere Formulierung als noch die in der Enzyklika *Laborem Exercens* (1981) gewählt, in der es um den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital ging. Entscheidend scheint uns hier zu sein, dass die Rede von der anthropologischen Krise nicht im Sinne einer anthropologischen

conditio humana verstanden werden darf. Franziskus stellt dem allgemeinen Begriff der Krise im Sinne ökonomischer und politischer Verwerfungen und Verheerungen die Krisis in ihrer anderen Bedeutung an die Seite, im Sinne ihrer Bedeutung von Ent-Scheidung, also der Möglichkeit einer Umkehr. Anders als so ist die prophetische Anklage des Papstes und seine immer wieder ermutigende Ansprache an die Armen und Unterdrückten nicht zu verstehen. Im Umkehrschluss bedeutet dies zugleich, dass die Macht der Götzen nicht unumstößlich und gottgegeben ist, sondern dass ihre reale Macht in der Macht und dem Machen der sie produzierenden Menschen besteht, sie also im wahrsten Sinne zugleich Machwerke und Macht-Werke sind (vgl. Richard 1984: 20).

Der Kampf gegen die Götzen

Der Kampf gegen die Götzen wird biblisch und befreiungstheologisch nicht dadurch geführt, dass die Götzen direkt angegriffen werden, vielmehr geht es darum, den Ursprung ihrer Macht und die sich aus ihr ergebenden Folgen und Wirkungen offenzulegen.

Man findet bei Papst Franziskus keine explizite Kapitalismusanalyse oder -kritik. Das bedeutet nun aber im Umkehrschluss nicht, dass er in seiner Einschätzung über die gegebenen Verhältnisse kein klares Urteil hätte: Er ist der Meinung, dass in dieser Welt die Menschen auf ein einziges Bedürfnis, den Konsum (Franziskus 2013), reduziert würden, so dass gar kein Platz mehr bleibt für »Solidarität als umfassendes Überdenken des gesamten Systems« (Franziskus 2013b). Der Mensch sei weder eine Ware noch ein zusätzlicher ökonomischer Faktor. Jede wirtschaftliche Theorie oder Aktivität muss an den Lebensmöglichkeiten der Menschen ausgerichtet sein, »sonst wird jegliche wirtschaftliche Aktivität« bedeutungslos, und Menschen dürfen nicht an die »Logik des Profits« verschleudert werden (Franziskus 2013a). Darüber hinaus weist er die Trickle-down-Theorie als empirisch widerlegt zurück und kritisiert die Ideologie »absoluter Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation«: »In diesem System, das dazu neigt, alles aufzusaugen, um den Nutzen zu steigern, ist alles Schwache [...] wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden.« (EG: 240) Dieses deutliche Urteil über den herrschenden Kapitalismus durchzieht die meisten Äußerungen des Papstes.

3. An die Stelle der Götzen gehört kein anderer Gott, sondern der Mensch als Ebenbild Gottes

Mit seiner Bemerkung in der Rede vor den sozialen Bewegungen, dass »im Zentrum jedes gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Systems« der Mensch als Ebenbild Gottes stehen muss, schließt Franziskus an die Gründungseinsicht der Theologie der Befreiung an, dass in der christlichen Tradition ein Gott offenbart wird, für den das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist. Die Marxsche Religionskritik, in deren Zentrum die Aussage steht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also der kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1958: 385), setzt an die Stelle aller himmlischen (Christentum) und aller irdischen (Markt, Kapital, Staat) Götter den Menschen als das, was er nicht ist bzw. als das, was er noch nicht ist, eben als menschliches Wesen. Es ist also offenkundig, dass es hier nicht nur keinen Widerspruch, sondern vielmehr eine Konvergenz gibt: »Heute stehen in den Befreiungsbewegungen atheistischer und religiöser Humanismus nebeneinander: auf der Basis der Anerkennung, dass beide Formen des Humanismus möglich sind und keine ausschließlichen Anspruch haben kann« (Hinkelammert 2007: 448).

Der christliche Humanismus basiert auf der alten Einsicht des »gloria dei vivens homo« (Gottes Ehre ist der Mensch, der lebt), was zugleich den Kampf gegen alle Götter, Götzen und Fetische impliziert, die den Menschen entmenschlichen, und an einer Transzendenz festzuhalten, die eine »Umwertung aller Werte« (Franziskus 2014b: 247) bekämpft.

4. Die Fetischismusanalyse als Grundlage einer theologischen Kapitalismuskritik

Die Texte und Ansprachen von Papst Franziskus folgen der Methode der Theologie der Befreiung: Sie gehen von der Götzenkritik zur expliziten Fetischismusanalyse über und machen diese zur Grundlage einer theologischen Kapitalismuskritik (Richard 1984; Hinkelammert 1985; Sobrino 1990).

Damit revidiert Franziskus den historischen Irrtum der Bekämpfung der Befreiungstheologie durch Kardinal Josef Ratzinger und Papst Johannes Paul II. Der von ihnen formulierte Marxismusvorwurf bezog sich

auf die falsche Frontstellung von Atheismus und Gottesglaube; und die historisch notwendige Allianz von theistischer und atheistischer Fetischismuskritik verweigert zu haben, wird ihre historische Schuld bleiben. Das Auftauchen dieser neuen (alten) Kategorien bei Papst Franziskus macht das Eingehen auf Entstehungs- und Verwendungszusammenhang der Fetischanalyse bei Marx und im Marxismus erforderlich.

Die Diagnose der Entfremdung als Elementarform der Fetischismusanalyse

In den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« von 1844 analysiert Marx (Marx 1974: 565-588) zum ersten Mal ausdrücklich die kapitalistische Ökonomie mit ihren Widersprüchen und Perversionen. Dabei wird die Kategorie »Entfremdung« zentral.

Der entfremdete Charakter der menschlichen Arbeit unter den Bedingungen privatkapitalistischer Produktion zeigt sich in dreifacher Weise: als Entfremdung zwischen Mensch und Produkt, als Entfremdung zwischen Mensch und Produktion und als gesellschaftliche Entfremdung zwischen Mensch und Gattung, da das individuelle und das Gattungslieben des Menschen identisch sind (ebd.: 515). Der Mensch als Arbeiter ist Produzent und gleichzeitig Produkt seiner Arbeit. Wird der Arbeiter in der kapitalistischen Gesellschaft gezwungen, seine Arbeitskraft und seine Arbeitszeit unter fremden Zwecken und zur Mehrung des Gewinns der Kapitaleigner zu verkaufen, dann kann er weder über seine Arbeit verfügen, noch ihren Ablauf bestimmen, noch ihre Produkte sich aneignen, noch sich selber als mit sich identisch erfahren. Nimmt der Lohnarbeiter seine Arbeit als Spiegel des eigenen Wesens, so sieht er in diesem Spiegel in allen Stücken die Verfehlung seines Wesens, nicht seine Kreativität, nicht seine Selbstbestimmung, sondern seine Unterwerfung, d.h. er produziert auf verschiedenen Ebenen seine eigene Entfremdung. »Die Entäußerung des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung nicht nur, dass seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer äußeren Existenz wird, sondern, dass sie außer ihm, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, dass das Leben, was er dem Gegenstand verliehen hat, ihm feindlich und fremd gegenüber tritt.« (Ebd.: 512)

Durch die vom Privateigentum an den Produktionsmitteln und die Arbeitsteilung bedingte entfremdete Arbeit wird die Entfremdung zur Grundlage der gesellschaftlichen Verhältnisse als einer Klassengesellschaft, die grundsätzlich überwunden werden muss, damit sich der Mensch sein Wesen allseitig aneignen kann.

Dies hat Marx immer wieder in seinen früheren wie späteren Werken eingeschränkt, was ein Zitat aus der »Deutschen Ideologie« belegt: »Die Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche durch die Teilung der Arbeit kann nicht dadurch wieder aufgehoben werden, dass man sich die allgemeine Vorstellung davon aus dem Kopf schlägt, sondern nur dadurch, dass die Individuen diese sachlichen Mächte wieder unter sich subsumieren und die Teilung der Arbeit aufheben. [...] Die scheinbare Gemeinschaft, zu der sich bisher die Individuen vereinigten, verselbständigte sich stets ihnen gegenüber [...] In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.« (Marx 1978: 74)

Damit hat Marx ohne Verwendung des Begriffs bereits sehr früh den Fetischcharakter der kapitalistischen Ökonomie analysiert und offengelegt, was er in den späteren Werken erweitern und vertiefen wird.

Die Analyse und Kritik des Fetischcharakters der Ware und des Kapitals

Im Kapitel »Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis« im ersten Band des »Kapital« (Marx 1968: 85-98) führt Marx aus, dass im Tauschwert der Waren, nicht in ihrem Gebrauchswert, das treibende Motiv kapitalistischer Produktionsweise gegeben ist. Dieses Dominantwerden des Tauschwerts verwandelt jedes Produkt menschlicher Arbeit, insofern es als Ware auftritt, aus einem selbstverständlichen und trivialen in »ein sinnlich übersinnliches Ding«, dessen »Analyse ergibt, dass sie (die Ware) ein sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken« (ebd.: 85). Welcher Vertracktheit ist Marx da auf die Spur gekommen? »Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen [...] Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt [...] Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden [...]« (Ebd.: 86f.)

Im dritten Band des »Kapital« weist Marx noch einmal auf den Fetischcharakter des Kapitals in Form des zinstragenden Kapitals hin. Während im Kaufmannskapital die Geldvermehrung noch über den Kauf und Verkauf von Waren geschieht, also ein gesellschaftliches Verhältnis zwi-

schen verschiedenen Akteuren sichtbar wird, gilt dies nicht mehr für das zinsbringende Kapital. Hier erscheint »das Kapital [...] als mysteriöse und selbstschöpferische Quelle des Zinses, seiner eigenen Vermehrung. Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwertende Wert, Geld heckendes Geld [...] Das gesellschaftliche Verhältnis ist vollendet als Verhältnis eines Dings, des Geldes zu sich selbst.« (Marx 1983: 405)

Es gibt also unter dem Diktat des Kapitalfetischs im Regelwerk des Kapitalismus eine Fortpflanzung des Fetischcharakters, beginnend bei der Ware. Dieser verwandelt die lebendige Arbeit in Lohnarbeit und die Produktionsmittel, die mehrheitlich ja nur Arbeitsinstrumente sind, über die Eigentumsverhältnisse in Kapital, das dann seinen Zenit erreicht im Finanzkapital als der reinsten und auch heute bedeutendsten Form des Kapitalfetischs, in dem er sich zugleich radikalisiert, wie die permanenten Finanzkrisen beweisen. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die Kapitalismuskritik von Papst Franziskus in der Kritik des Geldfetischismus ihren Schwerpunkt hat.

Mit dem Begriff »Fetischismus« bezeichnet Marx also den entscheidenden Sachverhalt, dass den in den Tausch eintretenden Warenproduzenten die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten »nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen« (Marx 1968: 87) erscheinen. Mit dem Tausch der Waren tauschen auch Person und Sache ihren Platz in den gesellschaftlichen Verhältnissen. Dies hat zur Folge, dass in dieser verkehrten Welt die menschlichen Arbeitsprodukte als Waren eine soziale Regulierungsfunktion gewinnen, die so stark ist, dass die Menschen ihre Gesellschaftlichkeit an die bloßen Dinge abtreten und daher, statt diese zu kontrollieren, unter deren Kontrolle geraten.

Der eigentliche Effekt des Fetischismus besteht erstens darin, dass die Waren eine eigene, vom Produzenten nicht beabsichtigte Gesetzmäßigkeit entfalten (z.B. andere Waren zu verdrängen beginnen, was wiederum Arbeitsplätze kostet, womit dann wieder Menschen einander zu verdrängen beginnen), ein Sachverhalt, der in der verschleiern Sprache der herrschenden Ideologie »Systemrationalität« genannt wird, zweitens darin, dass der Warenfetisch verbirgt, dass die Ware und ihr Wert der menschlichen Arbeit entspringen und ihre scheinbar unkontrollierte Bewegung nur das Resultat einer über den Tausch vermittelten, notwendigen Gleichsetzung verschiedener menschlicher Arbeiten ist. Das Getane als Ergebnis unseres Tuns gewinnt Macht über das

weitere Tun. Der ideologische Trick der Rechtfertigung dieses Zusammenhangs besteht darin, durch menschliches Handeln steuerbaren sozialen, politischen und wirtschaftlichen Prozessen die Qualität von Naturgesetzen anzudichten.

5. Welche Konsequenzen ergeben sich aus den Erkenntnissen der Fetischismustheorie?

Die Fetischismusanalyse legt die umfassenden, durch das Kapital produzierten Arbeits- und Lebenszusammenhänge offen, denen kein Mensch entrinnen kann, was auch für diejenigen gilt, die als die Kapitalbesitzer die Nutznießer des Systems sind, das sie aufrechterhalten müssen, um ihr Leben leben zu können. Sie zeigt darüber hinaus, wie durch den Fetischismus alle Lebensmöglichkeiten der Menschen – positiv wie negativ – und nicht nur ihre Rolle in der gesellschaftlichen Arbeitsteilung festgelegt werden. Durch die Herrschaft der Sachen über die Personen wird zwischen den Menschen ein Kampf auf Leben und Tod um ihre Existenzsicherung in Gang gesetzt. Dieser Kampf beginnt bei denjenigen, deren Leben als Arbeiter ein Element des Kapitalverwertungsprozesses sind. Der Arbeiter gehört nicht mehr sich selbst, sondern einer fremden Macht, dem Kapitalisten. »Diejenigen, die das Kapital von oben sehen, sind die Eigentümer. Weil sie Kapitaleigner sind, sind sie zugleich Eigentümer der Lebensmittel aller anderen. Da aber der Besitz der Lebensmittel die Herrschaft über das Leben bedeutet, gehört ihnen das Leben aller anderen.« (Hinkelammert 1984: 41) Dieser Kampf spitzt sich noch zu bei denjenigen, die nicht mehr als Lohnarbeiter arbeiten können oder überhaupt nicht gebraucht werden (Hinkelammert 1985: 41-42). Sie sind für das Kapital ein Nichts. Papst Franziskus spitzt es so zu: Sie werden als Müll behandelt und weggeworfen (vgl. EG: 239).

Im Anschluss an Papst Franziskus müsste nicht nur in der Katholischen Soziallehre, sondern auch in den sozialen Bewegungen ein neues Arbeitsverständnis erarbeitet werden. Papst Franziskus hat offensichtlich erkannt, dass die wertschaffende Arbeit im Kapitalismus durch den Fetisch Geld/Kapital zur entfremdeten Arbeit deformiert und korrumpiert wird, weil sie auf Gedeih und Verderb an das sie kaufende Kapital gebunden ist. Auch wenn Franziskus nicht den Terminus »Entfremdung« verwendet, so erkennt er doch das damit gegebene tiefer sitzende Problem. Erst die Beseitigung des Fetischismus befreit auch die Arbeit aus dieser sie deformierenden Abhängigkeit vom Fetisch Geld/Kapital und

macht den Platz frei für eine nicht-entfremdete Arbeit als Erzeugung der Lebensmittel für den Menschen und die Herausbildung eines selbstbestimmten Subjekts als Herr über seine Produktion und Herr über die produzierten Güter.

Es bedarf also eindeutig einer anderen Produktion und anderer Produktionsverhältnisse, damit es mit der Bedrohung von Mensch und Natur, wie wir sie seit Jahrzehnten erleben, endgültig ein Ende hat. Bei aller Hochachtung und Sympathie für die vielen kreativen Projekte und subversiven Überlistungsversuche der Kapitalmacht muss unterstrichen werden, dass wir nicht um die Stellung der Systemfrage herumkommen. Wer sie stellt, muss sie aber auch eindeutig beantworten.

Nicht nur aus historischen Gründen liegt der Sozialismus als Systemalternative nahe. Auch wenn die Diskussion dazu mehrfach negativ überdeterminiert ist, darf sie nicht einfach feige umgangen werden. Ohne auf die ohnehin nicht referierbare und kommentierbare Diskussion darüber, was Sozialismus eigentlich ist, einzugehen, sei daher eine, zumindest aus den vorangegangenen Überlegungen naheliegende Teil-Definition von Sozialismus gewagt: Sozialismus wäre demnach, um es pathetisch zu sagen, eine Befreiung aus der Sklaverei des Fetischismus. Sozialismus, genauer, wäre eine Gesellschaftsformation und insbesondere eine Lebensweise, in der die Menschen von der Herrschaft des Waren- und Kapitalfetischs befreit sind und dadurch in die Lage versetzt werden, einen »Verein freier Menschen« zu bilden.

6. Ein neuer Ansatz bei Papst Franziskus: Kapitalismuskritik auf der Basis der Theologie der Befreiung statt Wiederholung der traditionellen Katholischen Soziallehre

Anders als seine Vorgänger beschränkt sich Papst Franziskus nicht auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit und des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital wie zuletzt noch Johannes Paul II. in *Laborem exercens*. Die Wertschätzung der menschlichen Arbeit gehört seit den Sozialenzykliken *Rerum Novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931) zum Standardprogramm der Katholischen Soziallehre. Dagegen hat auch die bürgerliche Nationalökonomie nichts einzuwenden, die die Arbeit als eine der Quellen des gesellschaftlichen Reichtums anerkennt. Doch die traditionelle Katholische Soziallehre geht so gut wie gar nicht auf die Deformation der menschlichen Arbeit in der Form der Lohnarbeit ein, in der die Arbeit dem Diktat des Kapitals uneingeschränkt unterworfen

ist. Es bleibt meist bei der Forderung eines gerechten Lohns, der Achtung der Würde des arbeitenden Menschen und seiner Beteiligung am geschaffenen Reichtum usw. (Große Kracht 2011) Diese Anliegen teilt auch Franziskus voll, doch er geht u.a. mit seiner in der vorne zitierten und in EG Ziff. 55 aufgegriffenen Rede geäußerten Fetischismuskritik eindeutig weiter.

Die Erwähnung der bekannten Geschichte vom Goldenen Kalb als geschichtlichem Prototyp eines Fetischs aus dem Zweiten Buch Mose dient Franziskus dazu, auf das Geld als Fetisch und die Unterwerfungshaltung gegenüber dem Geld als Fetischismus kritisch einzugehen. Das ist völlig neu in der Tradition kirchlicher Sozialkritik. Neu ist auch die Erkenntnis der ideologischen Wirkungsweise des Fetischismus, der seine eigenen Ursachen zu verbergen sucht, um sich so Akzeptanz zu verschaffen. Insofern betreibt Franziskus auch Ideologiekritik im traditionellen Sinne.

Aus der theologischen Kapitalismuskritik bei Papst Franziskus und der Theologie der Befreiung ergibt sich eine wichtige Schlussfolgerung: Der Kapitalismus muss nicht nur, er kann auch überwunden werden, denn eine andere Welt ist nicht nur möglich, es gibt sie schon immer. Darauf insistiert Papst Franziskus. Der Kapitalismus ist nicht das Ganze der Welt und der Wirklichkeit. Die altehrwürdige theologische Kategorie der Transzendenz bekommt hier eine neue politisch-ökonomische Bedeutung und Brisanz. Transzendenz kommt von transzendieren, d.h. überschreiten von Grenzen. Daraus hat sich das Begriffspaar Diesseits und Jenseits (der Grenze) gebildet, was aber nicht unbedingt metaphysisch verstanden werden muss. Der Sozialismus kann nach allem, was wir ausgeführt haben, als das Jenseits eines kapitalistischen Diesseits in dieser Welt begriffen werden, die damit nach vielen Umwegen auf den Weg in Richtung Reich Gottes umbiegen könnte.

Literatur

- Evangelii Gaudium (EG) (2013): Papst Franziskus. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194, Bonn. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 238-242) abgedruckt, zitiert: EG: [Seite in diesem Band].
- Franziskus (2013): Ansprache an die neuen, beim HI. Stuhl akkreditierten Botschafter aus Kirgisistan, Antigua und Barbuda, Luxemburg und Botswana (16. Mai 2013); online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130516_nuovi-ambasciatori.html. Übersetzung: Norbert Arntz.

- Franziskus (2013a): Rede zum Welternährungstag; online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/messages/food/documents/papa-francesco_20131016_messaggio-giornata-alimentazione.html.
- Franziskus (2013b): An die Stiftung Centesimus Annus Pro Pontifice (25. Mai 2013); online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/may/documents/papa-francesco_20130525_centesimus-annus-pro-pontifice.html.
- Franziskus (2014): Botschaft von Papst Franziskus an die Teilnehmenden des 13. Treffens der kirchlichen Basisgemeinden in Brasilien (Juazeiro do Norte, Diócesis de Crato, 7.-11. Januar 2014).
- Franziskus (2014a): Interview mit Vanguardia/Canal 4 vom 19.6.2014, online: http://de.radiovaticana.va/news/2014/06/13/papst-interview:_»ich_habe_kein_persönliches_projekt_unterm_arm,/ted-806669.
- Franziskus (2014b): Ansprache von Papst Franziskus vor den Teilnehmern am Welttreffen der Sozialen Bewegungen in der Alten Synodenaula, Rom, Dienstag, 28. Oktober 2014: abgedruckt im Anhang dieses Buches (S. 243-252), zitiert: Franziskus 2014b: [Seite in diesem Band].
- Franziskus (2014c): Ansprache vor den Exekutiv-Direktoren der UNO – 9. Mai 2014, online: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140509_consiglio-nazioni-unite.html.
- Füssel, Kuno (2006): Die Misere der Werte unter der Diktatur des Tauscherts, Beitrag zur Festschrift f. Nikolaus Klein, Luzern.
- Füssel, Kuno (1986): Im Zeichen des Monstrums, Freiburg (Schweiz).
- Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (2014): Dem Kapital an die Wurzel. Evangelii Gaudium: Keine Revolution, aber ein Programm, das dazu führen könnte, in: Tun wir nicht, als sei alles in Ordnung! (EG 211). Ein politisch-theologischer Kommentar zu Evangelii Gaudium, hrsg. von Peter Fendel/Benedikt Kern/Michael Ramminger, Münster.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2011): Irgendwie laboristisch. Der »Vorrang der Arbeit« in der Tradition der päpstlichen Sozialzyklen, in: ethik und gesellschaft, Sonderheft.
- Hinkelammert, Franz (2007): Das Subjekt und das Gesetz, Münster.
- Hinkelammert, Franz (1985): Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus, Münster/Fribourg.
- Laborem Exercens (1981): Sozialzyklika von Johannes Paul II vom 14.9.1981: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 32, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Marx, Karl (1958): Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW Bd. 1, Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1968): Das Kapital. Erster Band, in: MEW Bd. 23, Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1974): Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, in: MEW Erg.-Bd. 1, Berlin.
- Marx, Karl (1978): Die Deutsche Ideologie, in: MEW Bd. 3, Berlin/DDR.
- Marx, Karl (1983): Das Kapital, Bd. III, in: MEW Bd. 25, Berlin/DDR.
- Pew Research Center (2014): online: www.pewglobal.org/2014/12/11/pope-francis-image-positive-in-much-of-world.

- Richard, Pablo (1984): Unser Kampf richtet sich gegen Götzen. Biblische Theologie, in: Hugo Assmann/Franz Hinkelammert u.a. (Hrsg.): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster, S. 11-38.
- Richard, Pablo (1995): Die Theologie in der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hrsg.): *Mysterium Liberationes*, Bd. 1, Luzern 1995, S. 189-202.
- Romero, Oscar (1980): Rede in Löwen, in: *Junge Kirche. Eine Zeitschrift europäischer Christen*. Juni 1980, 41. Jahrgang.
- Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik. *Stimmen der Weltkirche* Nr. 41, S. 55f.
- Sobrino, Jon (1990): *Sterben muß, wer an Götzen rührt*, Fribourg/Brig.
- Sohn-Rethel, Alfred (1972): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, rev. u. erg. Ausgabe, Frankfurt a.M.

Karl-Heinz Brodbeck

Die globale Krise des Geldes

Zur philosophischen und spirituellen Kritik
der ökonomischen Unvernunft

Einleitung

Auch Mainstreamökonomien sind sich darüber einig, dass die Finanz- und Wirtschaftskrise, die im Zusammenbruch der Lehman-Bank 2008 nur ihr sichtbares Signal fand, die große Krise nach 1929 in vielen Aspekten sogar noch übertraf. Als Krise wird wahrgenommen, was sich *in Geldwerten* ausdrücken lässt. Die unmittelbare Wirkung bestand zunächst nur in Kreditverlusten. Der Blick richtete sich auf die Börsen, die alle bis zur Hälfte ihrer Kurswerte verloren. Gefolgt wurde dieser Finanzschock aber rasch von dem, was gewöhnlich »realwirtschaftliche Krise« genannt wird: Die Banken hörten auf, Kredite zu vergeben – trotz massiver Geldspritzen –, die Wachstumsraten vieler Staaten wurden negativ, die Arbeitslosigkeit schnellte nach oben. Kurz, die Geldökonomie zeigte ihr hässliches Gesicht. Illusionen waren wieder einmal geplatzt.

Nun traf diese Krise allerdings die Bevölkerung der meisten Länder nur höchst einseitig. Wie sich zeigte, wurden durch die in der Krise erfolgenden Neubewertungen und Umverteilungen, die Eingriffe der Staaten und der Zentralbanken eine kleine Zahl von Familien auf obszöne Weise noch viel reicher. Der jüngste Bericht der Organisation Oxfam vom Januar 2015 besagt, dass die 80 reichsten Menschen auf dem Globus ihr Vermögen zwischen 2009 und 2014 schlicht verdoppelt haben. Sie besitzen heute ebenso viel wie die ärmere Hälfte der Menschheit (3,5 Milliarden Menschen) (Oxfam 2015). Die globale Krise des Geldes erweist sich als eine gewaltige Umverteilungsmaschine. Sie betrifft zwar sehr viele Menschen, aber eben nicht alle gleich. Und darin liegt kein Zufall, sondern ein inneres Telos dessen, was sich in Geldökonomien durchsetzt.

Die für das Banksystem und die großen Vermögen längst nur instrumentalisierte Politik, die noch nie davor zurückschreckte, auch aus Kriegen ein großes Geschäft zu machen, hat eine weitere Seite der globalen Krise des Geldes offenbart. Was immer – nicht zuletzt im Schatten des Systemgegensatzes von Ost und West – sich nach dem Zweiten Weltkrieg an zaghafter Kontrolle durch demokratische Prozesse über das Geldsystem durchsetzen ließ, das wurde nach dem Zusammenbruch der

Sowjetunion schrittweise wieder zurückgefahren. Die Kontrolle der Finanzmärkte, ein kleiner Reformschritt aus den Erfahrungen der Wirtschaftskrise der 1930er Jahre, wurde nicht nur wieder aufgehoben – viele Regelungen sind heute weitaus liberaler als je zuvor. Dass diese als »Reformen« verkaufte Maßnahmen, die die globale Umverteilung von den sprichwörtlich gewordenen 99 zu dem einen Prozent nur effizienter organisierten, eine überdeutlich anglo-amerikanische Sprache sprechen, steht außer Frage. In der Gegenwart stößt der imperiale Prozess allerdings auf Widerstände aus Russland, China, Südamerika und anderen Ländern. Die globale Krise des Geldes ist damit auch zur politischen Krise, zur Morgenröte neuer Kriege geworden.

Nun zeigt sich zweifellos gegen diese Tendenzen immer wieder auch massiver sozialer Widerstand. Die Bevölkerung vieler Länder findet sich auf den Straßen und Marktplätzen wieder, vereint im Protest gegen die Verelendung ihrer Lebenssituation. Allerdings lässt sich hier eine tiefe Verunsicherung und Fehlentwicklung beobachten. Jeder Protest, jeder Aufstand ist nicht nur ein *materieller* Widerstand der Vielen gegen die Waffen der Wenigen. Proteste und Revolten vollziehen sich immer auch in bestimmten *Denkformen*. Und hier erweist sich nach wie vor die Gültigkeit eines Satzes von Karl Marx, der 1852 schrieb: »Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf.« (MEW 8: 115)

Betrachtet man die sozialen Bewegungen, die sich seit der Jahrtausendwende als globale Antwort auf die Verarmungsprozesse der Geldökonomie gebildet haben, so lässt sich in den sie leitenden *Denkformen* nicht nur eine bunte Vielfalt an Ideologien erkennen. Viele dieser Denkformen lenken die Energie des Protestes von den eigentlichen Quellen des erfahrenen Elends ab: Sie bekämpfen Minderheiten, andere Rassen, andere Religionen usw. Und wenn sie sich zu Forderungen z.B. nach einer ökonomischen Reform aufschwingen, so werden für die Ökonomie Rezepte ausgegraben, die auf einer zumindest unzureichenden Analyse beruhen und die ihr Scheitern schon im Programm enthalten.

Die Krise einer Denkform

Hier werden das Ausmaß, die Tiefe und die Form der globalen Krise des Geldes trotz ihrer offenbaren und skandalösen Form – Banker und Fondsmanager rangieren in Umfragen auf Beliebtheitsskalen oft noch hinter Verbrechern – nicht in ihrer wirklichen Dimension gesehen. Die globale Krise des Geldes, die himmelschreiende Ungleichheit, der Zynismus der Macht – all dies ist nicht nur einfach eine *Fehlentwicklung* innerhalb des Geldsystems, all dies erwächst vielmehr aus dem, was das Geld *ist*. Geld ist kein »Ding da draußen«. Geld ist eine Denkform, die andere Denkformen durchdringt, überlagert und nicht zuletzt auch all jene Bewegungen mitbestimmt, die sich gegen die Auswüchse der Geldherrschaft wenden. Die globale Krise des Geldes ist, das möchte ich zeigen, *eine Krise der Ratio*. Deshalb besitzt die globale Krise des Geldes eine Form, die ohne Rückbezug auch auf eine *spirituelle Vernunft* nicht zu bewältigen ist.

Ulrich Duchrow hat das in seinen Texten immer wieder betont: »Auswege aus der Kapitalismusfalle« lassen sich nicht ohne das finden, was er »befreiungstheologische Perspektiven« nennt (Duchrow 2013). Hierbei plädiert er nicht nur für eine Rückbesinnung auf die auf eine Befreiung der Menschen abzielenden Traditionen in Judentum und Christentum. Sein Begriff der Ökumene bezieht andere Religionen mit ein, um gemeinsam mit ihnen Programme zu entwickeln, die der Geldökonomie wieder demokratisch-politische Schranken setzen und unheilvolle Prozesse umkehren. Ich möchte meine Überlegungen aus einer buddhistischen Sichtweise hier anschließen, nicht ohne einzuschränken: Die *positiven* Alternativen, die sich aus religiösen Überlieferungen gewinnen und im interreligiösen Dialog präzisieren lassen, bleiben ohne wirkliche Kraft, wenn nicht das, was Marx die »Geister der Vergangenheit« nannte, einer systematischen, auch wissenschaftlichen Kritik unterzogen wird.

Ulrich Duchrow betont nachdrücklich, Befreiungstheologie sei eine »Perspektive ›von unten‹, von den Opfern her« (Duchrow u.a. 2006: 14). Er blickte bereits früh, noch vor der Krise nach 2008, auf die »Gegenwehr der Opfer« (Duchrow 1997: 54). VertreterInnen des engagierten Buddhismus verpflichten sich auf vergleichbare Weise den sozialen Bewegungen, die in vielen Ländern aus lokalen Initiativen entstanden sind. Ist es bei engagierten ChristInnen eine genaue Lektüre jener Passagen der Bibel, die sich als Theologie der Befreiung interpretieren lassen, so berufen sich BuddhistInnen auf die grundlegende Diagnose des

Buddha, die Erste Edle Wahrheit vom Leiden: Menschen und andere Lebewesen *erleiden* ihre Umstände. Dieses Leiden zu mindern, ist der befreiende Auftrag. In anderen spirituellen Traditionen lassen sich vergleichbare Impulse entdecken.

Vielleicht – blickt man nach China, Indien, Brasilien etc. – etwas sehr optimistisch formulierte Duchrow mit seinen Ko-Autoren 2006: »Die Mehrheit der Weltbevölkerung will vom globalisierten neoliberalen Kapitalismus nichts mehr wissen« (Duchrow u.a. 2006: 13). Anders als Marx im 19. Jahrhundert diagnostizierte, wandte sich dieses kritische Potenzial aber nicht einer erneuerten kommunistischen Weltbewegung zu, sondern handelt aus Denkbahnen, die oft Religionen als Ideologie missbrauchen, nationalistisch oder rassistisch argumentieren und keineswegs immer eine gewaltfreie Perspektive entfalten. Der Kommunismus war, anders als Karl Marx oder Rosa Luxemburg sich das vorgestellt hatten, eine Bewegung »von oben«, organisiert von hierarchischen kommunistischen Parteien, die nach dem von Lenin übernommenen Diktum Kautskys handelten: »Das sozialistische Bewusstsein ist also etwas in den Klassenkampf des Proletariats von außen Hineingetragenes, nicht etwas urwüchsig Entstandenes.« (Zu den Quellen: Brodbeck 2011: 98)

Der Kommunismus war eine elitäre Bewegung »von oben«. Kommunisten stellten sich über die Gesellschaft, mit einem historischen Fernblick. Das sich in alltäglichen Kämpfen abstrampelnde Proletariat war sich seiner eigenen Interessen offenbar nicht bewusst. Marx und Engels sagten: »Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat als Ziel sich einstweilen vorstellt. Es handelt sich darum, was es ist und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.« (MEW 2: 38) Die Arbeiter galten dieser materialistisch gewendeten Geschichtsreligion Hegels als bloße Objekte: »Die Geschichte ist der Richter – ihr Urteilsvollstrecker der Proletarier.« (MEW 12: 4) Dieser Standpunkt »von oben« ist *eigentlich* die aus der Geldökonomie erwachsende Perspektive, die sich abstrakt über konkrete Lebensverhältnisse stellt. Sie wurde im Marxismus nicht in ihrer eigentlichen Herkunft erkannt und in der vermeintlichen Avantgarde-Rolle der kommunistischen Partei nur reproduziert. Ein Zentralplan als Diktat vollzieht dasselbe, was Märkte alltäglich den Menschen antun. Es sind *die Preise*, die »den Menschen sagen, *was sie tun sollen*« (Hayek 1996: 272). Ich habe diese abstrakte Fernperspektive unter dem Stichwort »cartesischer Beobachter« beschrieben (Brodbeck 2012: 50ff.) und weiß mich in der Kritik daran mit Duchrow einig: »Die Befreiungstheologie nimmt keine Beobachterstellung ein. Vielmehr nimmt sie die

Realität mitfühlend, teilnehmend wahr. Und sie engagiert sich in befreiender Praxis. Man kann sie nicht neutral betreiben.« (Duchrow 2013: 125; vgl. Duchrow/Hinkelammert 2012: 11ff.)

Das Dilemma der Reformbewegungen

Dennoch ist hier zu differenzieren. Aus der Erfahrung des Scheiterns der totalitären Befreiungsversuche im Kommunismus ist die Forderung, sich auf eine *dezentrale, praktische Kritik* der Verhältnisse zu konzentrieren, durchaus verständlich. Doch auch die neuen sozialen Bewegungen werden durch *Denkformen* beeinflusst, die keineswegs nur »spontan« entstanden sind. Eine Vielzahl alternativer Modelle der Geldverwendung, am Gemeinwohl orientierte Formen usw. wurden aus früheren Versuchen wiederbelebt: von Silvio Gesells Schwundgeld bis zu anarchistischen Genossenschaftsideen in der Occupy-Bewegung. Doch gerade darin hat man vielfach versäumt, die *geistigen Wurzeln* der herrschenden Ökonomie wirklich einer tiefen Kritik zu unterziehen. Viele der *wissenschaftlich* fundierten ökonomischen Denkformen stammen aus der Wirtschaftswissenschaft. Die Modelle für Fonds, Derivate, Portfolioentscheidungen etc. beruhen auf den Resultaten der modernen, nobelpreisgekrönten Ökonomik. Solange die Fundamente dieser Ökonomik nicht einer *immanenten* Kritik unterzogen werden, besteht die endlose Gefahr, dass sich vermeintliche Alternativen immer noch in denselben Denkbahnen bewegen wie die sonst bekämpfte ökonomische Praxis. Sie wurzeln insgesamt in unverständenen Geldprozessen – auch bei den Reformern.

Besonders der berühmte Marxsche Satz – bürgerliche Ökonomen haben ihn durchaus übernommen –, dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein der Menschen bestimme, erweist sich als fundamentaler Denkfehler. Ideen entstehen nicht einfach aus »materiellen Bedingungen«. Die *Thinktanks* der ökonomischen Eliten haben das durchaus verstanden und propagandistisch genutzt. Hayeks *Mont Pèlerin Society* bezieht sich sogar bewusst auf den ansonsten geächteten Keynes, der seine *Allgemeine Theorie der Beschäftigung* 1936 mit der Einsicht abschloss: »Aber früher oder später sind es Ideen, und nicht eigennützige (Gruppen-)Interessen, von denen die Gefahr kommt, sei es zum Guten oder zum Bösen.« (Keynes 2009: 324)

Den vielfältigen Versuchen, aus der Erfahrung der Krisen alternative Wirtschaftsmodelle zu entwickeln, steht ein dreifaches Hindernis ent-

gegen: *Erstens* ist eine fundamentale Veränderung des globalen Geldsystems nur wiederum global denkbar. Zwar können sich viele *lokale* Bewegungen durchaus unabhängig organisieren. Doch die Herrschaft des Geldes ist eine globale. Politische Systeme einigt bei allen Gegensätzen gerade die monetäre Abhängigkeit, und das Geldsystem ist bei aller Vielfalt in vielen Grundzügen zur Herrschaft einer Finanzaristokratie geworden, die Länder und Menschengruppen nur als austauschbare Standorte betrachtet. *Zweitens* stehen viele alternative Entwürfe zueinander in Widerspruch und teilweise in einem unfruchtbaren Wettbewerb. Die Geldreformbewegungen sind ebenso vielfältig wie durchaus auch gegensätzlich. Man kann nicht sozialistische Planungsmodelle mit Regionalwährungen, ein globales elektronisches Geld wie Bitcoin nicht mit national kontrolliertem Vollgeld, Modelle zinsfreier Marktwirtschaften nicht mit dem bedingungslosen Grundeinkommen usw. *nebeneinander* realisieren. Beschränkt man sich *drittens* auf Forderungen nach wieder schärferen *Kontrollen* der Finanzmärkte, so sieht man sich mit der Tatsache konfrontiert, dass sowohl die unterschiedlich denominierten Geldmengen als auch die Produktionsprozesse inzwischen global verteilt sind und sich durch Schattenbanksysteme der Beobachtbarkeit entziehen. Zwar ist das Geld durchaus auch global institutionalisiert (IWF, Weltbank, BIZ etc.). Doch sind diese Institutionen nur Instrumente der Geldherrschaft, nicht ihrer Kontrolle oder Beschränkung im Interesse der Vielen.

Das Dilemma lokaler Bewegungen »von unten« mit unterschiedlichsten Auffassungen über Inhalt und Ziel von Reformen und der unvermeidbaren Erfahrung, doch *ein* globales Geldsystem als Widerpart zu erleben, ist keineswegs neu. Hier sollte man sich an das *Scheitern* des Versuchs erinnern, dem schon im 19. Jahrhundert bestehenden Weltmarkt eine kommunistische Weltbewegung entgegenzustellen. Marx und Engels bringen diese Frage auf den Punkt: »Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker ›auf einmal und gleichzeitig möglich, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt.« (MEW 3: 35)

Stalins »Sozialismus in einem Lande« hat diesen Gedanken dann durch totalitäre Mittel *ad absurdum* geführt. Die heutigen Oppositionsbewegungen stehen *strukturell* vor demselben Dilemma. Nur hat sich der »Weltverkehr« als globale Geldherrschaft noch ungeahnt stärker entfaltet. Eine dagegen gerichtete umwälzende »Tat der herrschenden Völker auf einmal und gleichzeitig« ist in noch viel weitere Ferne gerückt.

Spirituelle Vernunft

Es bedarf einer anderen Perspektive. Bewusst eingeleitete Reformen haben eine Chance, wenn das Geld nicht als vermeintliche Natur, sondern als eine besondere *Denkform* erkannt wird. Dass das Geld in seinem innersten Kern eine irreführende *Denkform* ist, wird aber weder in den ökonomischen Theorien noch in den zahlreichen Vorschlägen zur Geldreform erkannt. Sie erliegen *gemeinsam* der Illusion, dass das Geld ein Ding ist, das man wie ein technisches Objekt *instrumentell* behandeln und beherrschen, dass man durch geeignete Modelle Wirtschaft und Geldsystem also beliebig formen könne. Übersehen wird hierbei, dass das Geld als Denkform bis an die Wurzeln der Ratio reicht – jener Ratio, die antritt, das Geld neu gestalten zu wollen. Ohne eine tiefere Erkenntnis dieses Zusammenhangs bleiben alle Reformbemühungen früher oder später auf halbem Wege stehen: Die innere Logik der Geldverwendung, die abgeleiteten Denkformen daraus durchherrschen als Gift bereits das, was als vermeintlicher Reformtrank gereicht werden soll. Sichtbar wird diese besondere Natur des Geldes erst im Horizont einer ganz anderen Vernunft, die aus spirituellen Traditionen und der Philosophie erwächst.

Um dieses Verhältnis von sozialen Bewegungen, Denkformen, Kritik tradierter Theorien und nicht zuletzt der *spirituellen* Dimension dieser historischen Bewegungen näher zu beschreiben, greife ich auf die buddhistische Überlieferung zurück. Ich bin überzeugt, dass in der buddhistischen Philosophie ein durchaus säkular zu deutendes Erklärungsmuster angeboten wird, das sich auch im interreligiösen Gespräch als nützlich erweisen kann. Es zeigt sich, dass nicht nur die Geldökonomie auf eine tiefere, erst aus einer spirituellen und philosophischen Einsicht hervorgehende Weise erkennbar wird. Diese andere Perspektive erlaubt auch, eine fundierte Kritik der tradierten ökonomischen Schulen zu formulieren, deren Denkformen den geistigen Rahmen für zahllose Fehlentwicklungen des modernen Kapitalismus liefern.

Voraussetzung ist eine einfache Erkenntnis, die keineswegs nur spezifisch buddhistischer Natur ist, aber vom historischen Buddha auf besonders prägnante Weise in dem Satz formuliert wurde: »Den Dingen geht der Geist voran. Der Geist entscheidet.« Wenn dieser Geist erfüllt ist von falschen Gedanken, von Gier und Hass, dann folgt ihm Leiden nach. Diese Diagnose lässt sich durch einen Blick in die christliche Tradition harmonisch ergänzen. Man kann den Prolog des Johannes-Evangeliums auch so lesen: *In principio erat sermo*, »im Anfang ist das Gespräch«

– so übersetzte Erasmus von Rotterdam *lógos* in diesem Anfangssatz. Das kann man für unseren Kontext so auslegen: Das bewegende Prinzip eines Widerstands gegen die Geldökonomie erwächst weder aus einer abstrakten Theorie, die von außen an soziale Bewegungen herangetragen wird, noch erwächst es spontan aus dem erfahrbaren materiellen Elend, aus einem »Sein, das das Bewusstsein bestimmt«. Bewegungen formen sich tatsächlich selbst, wenn sie das Denken der Vielen, den *Diskurs* als ihr Prinzip erkennen. In diesem Diskurs werden durchaus Theorien eine Rolle spielen – vor allem aber die *Kritik* jener Theorien, die bislang zu Handlungen geführt haben, deren Resultat soziales Elend, Verarmung und Ausgrenzung bedeutet haben.

Ich möchte einige Grundgedanken aus der buddhistischen Philosophie aufgreifen, worin sich dieser Bezug von Denken und Handeln neu beleuchten lässt. Die buddhistische Diagnose geht davon aus, dass die Menschen generell – keineswegs nur in der Wirtschaft – ihr Leben, ihre Lebensumstände weitgehend *erleiden*. Das ist allerdings nicht eine ontologische, unaufhebbare Wahrheit. Der Buddha fügt dieser Diagnose ausdrücklich hinzu: Man kann den Grund für dieses Leiden erkennen und es schließlich sogar – im spirituellen Sinn – völlig beenden. Und auf dem Weg dorthin lässt sich das Leiden *mindern*. Gerade darin liegt die Aufgabe des sozial engagierten Buddhismus.

Was ist nun der eigentliche Grund des Leidens? Dieser Grund ist nach buddhistischer Diagnose tatsächlich im Denken, im Bewusstsein zu suchen: Die Menschen nehmen ihre Lebenssituation durch eine grundlegend falsche Vorstellung wahr – eine falsche Vorstellung, die sich in vielen Formen reproduziert. Dieser Gedanke wird im Buddhismus als »die Wahrheit vom Grund des Leidens« bezeichnet. Es war der indische Philosoph Nāgārjuna, der diesen Gedanken im zweiten Jahrhundert systematisch entfaltet hat. Daran anknüpfend möchte ich das kurz skizzieren.

Was heißt: Wir *erleiden* unser Leben, unsere Situation? Wenn wir unseren Körper, unsere Gedanken und Gefühle betrachten, so erkennen wir eine vielfältige *Abhängigkeit* von anderen Körpern, Gedanken und Gefühlen. Unsere Gedanken bewegen sich in einer Sprache, die wir nicht gemacht haben, gleichwohl aber voraussetzen. Unser Körper reproduziert sich durch unaufhörliche Nahrungsaufnahme, abhängig von den Handlungen anderer Menschen und der Natur. Und in all unseren Handlungen sind wir zugleich *emotional* eingebunden in den ganzen Kosmos. Es gibt keine tote, leere Wahrnehmung oder Beobachtung der Dinge oder anderer Lebewesen. Wir *erleben* die Welt durch unsere Gefühle.

Der allgemeine Begriff für diese Situation lautet in der buddhistischen Philosophie *pratīyasamutpāda*: »gegenseitige Abhängigkeit«. Es gibt keine vereinzelt lebenden Wesen, die nur *aus sich selber* existieren. Das ist eine fundamentale Täuschung. Und doch ist es diese Täuschung, die sich bei uns Menschen als Ich-Gedanke täglich reproduziert und das menschliche Zusammenleben bestimmt. Das Ich ist eine Illusion, sofern damit gemeint ist, dass Menschen zuerst aus einem isoliert aufzufassenden Körper oder Geist zu definieren sind. Die gegenseitige Abhängigkeit aller Lebensmomente offenbart den Irrtum der Ich-Illusion. Und diese Ich-Illusion hat viele Formen angenommen und wurde auf vielfältige Weise auch Teil des allgemeinen Bewusstseins. Sie wird reproduziert in der Gesellschaft und in Rechtsformen, im Eigentum als Grenze von Mein und Dein.

Die gegenseitige Abhängigkeit bleibt gleichwohl eine unaufhebbare Wirklichkeit. Der Widerstreit zwischen der erfahrenen Wirklichkeit von *pratīyasamutpāda* und der dagegen verteidigten Ich-Zentrierung führt zu vielfältigen Ent-Täuschungen, zum *Erleiden* der Lebenssituation. Das Ich verteidigt sein illusionäres Territorium durch ein Übergreifen auf andere, manifest in den Begierden. Und es verteidigt seine Illusion durch Ablehnung der Übergriffe anderer auf das eigene Ich-Territorium, durch Aggression oder Hass. Ich-Illusion, Gier und Hass gelten im Buddhismus deshalb als die drei fundamentalen Geistesgifte, als die Quelle aller erfahrbaren Leiden. Der Weg zur Reduktion dieser Leiderfahrung geht also nach dieser Diagnose immer durch das Bewusstsein hindurch. Es müssen sich die *Gedanken*, die Motive der Menschen ändern, damit sich die Welt verändert. Das ist keine *unmögliche* Forderung. Es geschieht vor unseren Augen ganz alltäglich – allerdings als blinder Prozess: Im technischen und wissenschaftlichen »Fortschritt«, durch Propaganda und Werbung. Der fundamentale Irrweg besteht hierbei nur darin, dass Veränderungen stets unter der Voraussetzung der drei Gifte initiiert werden.

Was ergibt sich aus dieser Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit? *Erstens* ergibt sich daraus eine ethische Einsicht: Die adäquate Haltung ist das universelle *Mitgefühl*. Wenn wir Menschen unauflöslich miteinander, mit anderen Lebewesen und der Natur verbunden sind, wenn diese innere Verbindung stets auch eine *gefühlte* ist, dann ist die ethische Wahrheit dieser Einsicht das Mitfühlen. *Zweitens* folgt aus der Erkenntnis von *pratīyasamutpāda*, dass alle Fehlentwicklungen zuerst und bestimmend eine *geistige* Ursache haben. Es sind bereits Gedanken, in denen sich die Ich-Illusion bewegt – nur eben falsche. Ohne eine Erkenntnis und (Selbst-)Kritik dieser irrenden Denkformen kann

sich auch das Handeln in der Gesellschaft nicht so verändern, dass Leiden dauerhaft vermindert werden. *Drittens* handelt es sich bei der gegenseitigen Abhängigkeit um eine durchaus *besondere* Form, die nicht mit den herkömmlichen Denkformen verwechselt werden darf. Die gewöhnlich als Kausalität, Wechselwirkung, Bedingungsverhältnis usw. beschriebenen Formen der Abhängigkeit treffen nur Momente von dem, was in *pratītyasamutpāda* beschrieben wird. Buddhismus ist kein Kausalitätsglauben, kein Determinismus.

Was ist »Geld«?

Ich möchte dies an der Wirtschaft, genauer am Geld, näher erläutern. Menschen sind gegenseitig abhängig in verschiedensten Formen. Die grundlegende Form ist die menschliche Sprache: Sie vergesellschaftet, ist eine durchaus auch objektive Struktur, reproduziert sich aber nur jeweils durch das vereinzelt Bewusstsein hindurch. Die – ethisch gesprochen – adäquate Weise, diese Tatsache auszudrücken, ist die Anerkennung eines allgemeinen Diskurses zur Lösung menschlicher Probleme – nicht (oder wenigstens nicht nur) durch formal-demokratische Abstimmungen; vielmehr durch die Forderung, allen Mitgliedern der Gesellschaft ein Mitsprache- und Teilnahmerecht einzuräumen. Die zentrale buddhistische Meditationspraxis der *Achtsamkeitsübung* hat auch den tieferen Sinn, dass man darin andere Menschen zuallererst *achtet*. Der sprachlichen Vergesellschaftung korrespondiert also nicht nur das Mitgefühl, sondern auch das wechselseitige Achten, die Toleranz, das Zuhören usw. All dies lässt sich im Begriff des *Gesprächs*, des *Logos* zusammenfassen. Dem Logos korrespondiert eine gemeinschaftliche Vernunft, ein gemeinschaftliches Bewegungsprinzip, das jeden Egoismus übersteigt.

Nun hat sich innerhalb dieser sprachlich vermittelten Vergesellschaftung in einigen Jahrtausenden eine besondere Form der Vermittlung eingebettet, die aus ökonomischen Ursachen hervorging. Ich kann hier diese Geschichte nicht nachzeichnen (vgl. Kapitel 1.5 in Brodbeck 2014). Es genügt, an die alltägliche Erfahrung zu erinnern. Als handelnde, wirtschaftende Menschen sind wir auf der Grundlage universeller Kommunikation durch das *Geld* vergesellschaftet. Das Geld ist ein eigenständiges Phänomen, das weder auf die Entstehung der ausgetauschten Produkte (Produktion, Boden, Arbeit) noch auf die Subjektivität der Tauschenden (Nutzen, Präferenzen) zurückgeführt werden kann. Das

»Sein« des Geldes ist ein endloser Prozess des alltäglichen Rechnens. Im Horizont dieses universellen Rechnens gingen wir Menschen etwa seit dem 14. Jahrhundert schrittweise dazu über, auch die ganze umgebende Welt durch einen berechnenden Horizont zu erkennen: Die mathematische Auslegung der Natur lässt sich als Produkt des durch die Geldverwendung entstandenen berechnenden Denkens erkennen. Das in Geld rechnende Subjekt, das *Geldsubjekt*, entfaltet im Logos, ihn überlagernd, eine eigene Form der Vernunft: die *Ratio* (Brodbeck 2013: Teil 5). Die aus dem Horizont der Geldrechnung erwachsenden rationalen Denkformen bestimmen auch die Naturwissenschaft, und sie haben auf verschiedenen Wegen durchaus die religiösen Überlieferungen beeinflusst und modifiziert.

Wird also der Geldprozess wirklich in seinem inneren Grund erfasst, so ergibt sich eine viel tiefere und weitere Perspektive bezüglich der Frage, was als *Krise des Geldes* zu beschreiben ist. Die Krise des Geldes ist nicht ein Phänomen, dessen Ursachen man einfach ausrechnen und so rational lenken könnte. Die Krise des Geldes ist in ihrem innersten Wesen *eine Krise der Ratio selbst*. Was z.B. in den ökologischen Problemen erscheint – dies, dass die Natur bei all unseren technisch-berechnenden Zugriffen eine unerwartete, durchaus für unser Leben negative Seite offenbart –, das ist *ein* Moment dieser Krise der Ratio. Der berechnende Zugriff auf die Natur, die Fiktion, sie nur im mathematischen Kalkül erfassen und daraus technisch *beherrschen* zu können, erweist sich als bloße Teilwahrheit, insgesamt aber als historischer Irrweg. Das rechnende Ego ist eben nicht das von der cartesianischen Philosophie erstmals klar ausgesprochene Zentrum der Welt. Die Welt ist auch nicht im Kant'schen Sinne »transzendental«, dass alle Erscheinungen auf ein rechnend-erkennendes, letztlich abstraktes Ego bezogen sind. Dieses fiktive Ego als Weltzentrum, als Grund der Wissenschaften – auch im Neukantianismus und in der Wissenschaftstheorie des logischen Positivismus wird dies vorausgesetzt – ist nur die ideologische Form der dem Geld eigentümlichen Abstraktion, die über alle konkreten Dinge messend und subsumierend herrscht.

Diese seltsame Natur des Geldes lässt sich aus dem Geist der Philosophie Nāgārjunas noch ein wenig mehr verdeutlichen. Das genannte Grundprinzip gegenseitiger Abhängigkeit besitzt auch eine spezifisch *logische* Form, die Nāgārjuna in das Bild der Beziehung von Vater und Kind bringt. Ein Mann ist nur Vater, wenn er ein Kind hat(te); ein Kind ist nur Kind, wenn es einen Vater hat(te). Die Relation Vaterschaft produziert die Relation Vater und Kind. Über das Verhältnis von Sohn und Va-

ter sagt Nāgārjuna: »Wenn der Sohn vom Vater hervorgerufen wird und dieser Vater vom besagten Sohn, so sage mir, welcher den anderen zuerst hervorrufft.«¹ (Nāgārjuna 1998: 123) Diese Zirkularität ist aber keine rein logische, kein »Teufelskreis«, sondern zugleich die Denkform eines *sozialen Verhältnisses*. Man kann sich unschwer klar machen, dass hier ein analoges Verhältnis wie beim Geld vorliegt. Beim Geld wird in einer grundlegenden Einheit *gerechnet*. Ferner wird Geld temporär als Eigentum angeeignet, funktioniert aber nur, wenn es immer wieder ausgegeben wird. Es wird von uns akzeptiert, weil wir an den *Wert* des Geldes glauben. Wir tun darin, was alle tun: Wir verwenden das Geld alltäglich durch Übergabe von Leistungen gegen Geld und rechnen darin. In diesem Tun bestätigen wir *performativ* den Glauben an den Wert des Geldes. Doch eben dieser Geldwert wird nur *zirkulär* durch eben dieses massenhafte Verhalten reproduziert und überhaupt hervorgebracht. Das Geld *als Geld* hat keine Substanz, keinen inneren Wert (im Buddhismus wird dies »Leerheit an Selbstnatur«, *śūnyatā* genannt). Das Geld ist *leer* an einer Identität – getrennt von seiner Verwendung. Der Prozess seiner Verwendung bringt immer wieder die Illusion eines bleibenden Geldwertes hervor. Und *dass* es sich hier um eine Illusion handelt, offenbart sich immer wieder in Krisen: Wenn sich über Nacht vermeintliche Werte von Aktienpaketen, Immobilien, Rohstoffen etc. auflösen oder »schrumpfen«. Umgekehrt können die Banken durch Kreditvergabe im Konzert mit der Zentralbank Geld aus dem Nichts *schaffen* – in einem Umfang der Verschuldung, der ganze Volkswirtschaften immer wieder in den Ruin treibt. Die Krise, die geplatzte Wertillusion des Geldes, ist zugleich die allgemeine Form *seiner Bewegung*. Weil die Waren nicht *von sich* her einen inneren Wert besitzen, weil ihre Bewertung im Preis auf dem Markt weder von ihrer Herkunft (der menschlichen Arbeit) noch von den subjektiven Bestimmungsgründen ihrer Verwendung (Nutzen) abhängt, kann sich eine Wertbestimmung immer nur als Prozess gegenseitig abhängiger Produktionsprozesse, Finanzinstitutionen, staatlicher Eingriffe usw. in der Geldrechnung vollziehen. Da sich dabei aber Werte unaufhörlich verändern und somit immer wieder auch die leere Natur des Geldes offenbaren, deshalb sind Übermaß und Krise, sind *Boom* und *Bust* die gewöhnliche Form des Geldprozesses. Die Geschichte der Geldverwendung ist eine Geschichte ihrer Krisen. Da ferner Geld als Rechnungseinheit immer auch einer materiellen Verkörperung bedarf – man kann nicht in *Nichts* rechnen, sondern rechnet in

¹ Übersetzung der Herausgeber nach der englischen Ausgabe.

den *als Werte* fiktiven Einheiten Goldstücke, Euros, Bitcoins etc. –, kann diese materielle Verkörperung auch jeweils einer *Privation* unterworfen werden. Geld ist als Institution ein Gemeingut. Es wird aber im Streben nach seiner Vermehrung unaufhörlich von Eigentümern begehrt, festgehalten und im Konkurrenzkampf gegeneinander zum fiktiven Objekt: die ökonomische Form der drei Gifte in buddhistischer Analyse – Geldwertillusion, Gier und Konkurrenz.

Die Ich-Illusion nimmt in der Geldökonomie die Form eines illusionären Glaubens an die Identität von Geldwerten an, auf die man sich bezieht und in der man sich als Eigentümer abstrakt selbst ergreift bzw. andere in dieser leeren Eigentumsabstraktion konkurrierend bekämpft. Da Geld nur funktioniert, wenn es immer wieder gegen Produkte eingetauscht wird, resultiert aus einer Geldökonomie ebenso die »Geldlosigkeit« wie die endlose Motivation des *Strebens nach Geld*, die *Geldgier*. Geld ist eine Marktzutrittsschranke: Ohne Geld wird die Teilnahme an der Gesellschaft, am ökonomischen Prozess schlicht verweigert. Man kann also die Geldgier, ihre Institutionalisierung im Zins und die sich daraus ergebende Tendenz einer wachsenden Ungleichheit der Geldvermögen nicht einfach »abschaffen«. Es lässt sich aber seine unmittelbare Wirksamkeit als Herrschaftsmittel einschränken. Das gelingt nur dadurch, dass die im Geld erfolgende Vergesellschaftung wieder in einen Diskurs rückgebunden wird, in dem sich auch die dem Geld gemäßen Denkformen einer unaufhörlichen Kritik und Kontrolle ausgesetzt sehen.

Schlussfolgerungen

Die globale Krise des Geldes reicht viel tiefer, als ihre ökonomische Form erkennen lässt. Es ist eine Krise der Ratio, die Krise einer besonderen, ich-zentrierten Vernunftform, die sich in ihren wissenschaftlichen und ideologischen Spielarten als globale *Unvernunft* offenbart hat. Bislang haben dagegen vorwiegend die *spirituellen* Traditionen wenigstens partiell eine aus dem Schatz ihrer Überlieferungen bewahrte mitfühlende, das Ich kritisierende Vernunftform bewahrt. Deshalb wird eine *fundamentale* Kritik der Geldökonomie stets eine spirituelle Orientierung aufweisen – ein Gedanke, den Ulrich Duchrow in vielen seiner Texte unermüdlich entfaltet hat. Dass hierbei die Religionen Hand in Hand gehen, ihre Differenzen beiseitelegen, im Mitgefühl und im Gespräch miteinander und im Licht philosophischer Kritik auch allerlei tradierten Ballast

abwerfen müssen, ist unabdingbar. Voraussetzung ist ferner eine *immanente* Kritik der ökonomischen Theorien selbst (vgl. Brodbeck 2013). Die Ökonomik, die sich hinter einer mathematisch-statistischen Rüstung verschanzt hat, gilt es einer immanenten Fundamentalkritik zu unterwerfen. Zu sagen, dass es sich bei der Ökonomik um die Ideologie für eine global herrschende Finanzelite handelt, ist zutreffend, genügt aber nicht. Durch eine immanente Kritik der Ökonomik muss dieser Herrschaft die geistige Grundlage entzogen werden. Dann gelingt es vielleicht, in einem globalen *Diskurs* – nicht zuletzt der Religionen – die Herrschaft der Ratio über den Logos wieder einzuschränken und der globalen Unvernunft Grenzen zu setzen. Die Geldreform wird dann zu einer grundlegenden Reform des Bewusstseins, auch im Verhältnis zur Natur.

Literatur

- Brodbeck, Karl-Heinz (2011): Kann das Geld abgeschafft werden? Reflexionen zur monetären Vergesellschaftung, in: Walter Otto Ötsch/Katrin Hirte/Jürgen Nordmann (Hrsg.): Gesellschaft! Welche Gesellschaft?, Marburg, S. 93-117.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2012): Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik, 2. Aufl., Darmstadt.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2013): Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie. Eine philosophische Kritik der modernen Wirtschaftswissenschaften, 6. Aufl., Darmstadt.
- Brodbeck, Karl-Heinz (2014): Faust und die Sprache des Geldes. Denkformen der Ökonomie – Impulse aus der Goethezeit, Freiburg/München.
- Duchrow, Ulrich (1997): Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft, Gütersloh.
- Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle – Befreiungstheologische Perspektiven, München.
- Duchrow, Ulrich/Bianchi, Reinhold/Krüger, René/Petracca, Vincenzo (2006): Solidarisch Mensch werden, Hamburg.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz J. (2012): Transcending Greedy Money. Interreligious Solidarity for Just Relations, Basingstoke.
- Hayek, Friedrich A. v. (1996): Die Anmaßung von Wissen, Tübingen.
- Keynes, John Maynard (2009): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes. Übersetzung von Fritz Waeger, verbessert und um eine Erläuterung des Aufbaus ergänzt von Jürgen Kromphardt und Stephanie Schneider. Elfte, erneut verbesserte Aufl., Berlin.
- Nāgārjuna (1998): Vīgrahavyāvartanī, übers. v. Kamaleswar Bhattacharya, Delhi.
- Oxfam (2015): Richest 1% will own more than all the rest by 2016, 19. Januar 2015, online: www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2015-01-19/richest-1-will-own-more-all-rest-2016 (Zugriff am 30.1.2015).

Marc H. Ellis

Am Ende der (ethischen) jüdischen Geschichte

Anmerkungen zum Ursprung und der Ausbreitung
des jüdischen prophetischen Prinzips¹

Die jüdische Prophetie, das Besondere des Volkes Israel, hat sich vorwiegend durch die Globalisierung und – zugestandenermaßen – das imperiale Projekt von Christentum und Islam in der Welt ausgebreitet. Aufgrund dieser Globalisierungsgeschichte ist das derzeitige prophetische Element so vielfältig; denn seine geschichtlichen Irrungen und Wirrungen sind erstaunlich. Es ist beileibe keine Nebensächlichkeit, sondern das Prophetische ist grundlegend und seine Ansprüche sind grundsätzlicher Art: Ohne das prophetische Element gibt es keinen Sinn der Geschichte. Einzig der Prophet verkörpert die Möglichkeit eines Sinns in der Geschichte und die Möglichkeit eines geschichtlich tätigen Gottes (Ellis 2014).

Dies sind starke Aussagen, um eine Reflexion über das Prophetische in unserer Zeit zu beginnen. In einem Zeitalter, das Essentialismen jeglicher Art zurückweist, wirken diese Aussagen suspekt. Vor dem Hintergrund dieses notwendigen und vielfach erhellenden Vorbehalts gegenüber Essentialismen bedeuten die Ausbreitung und das Fortbestehen des Prophetischen eine besondere Herausforderung.

Im Judentum ist das Fortbestehen des Prophetischen überwältigend. Wie erklärt sich das sprunghafte Zunehmen des Prophetischen innerhalb des Judentums zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Geschichte eines beispiellosen *empowerments* und nach dem Holocaust und der Gründung des Staates Israel? Dass es für den globalen Kampf für Gerechtigkeit und Versöhnung grundlegend bleibt, ist ein umstrittenes, heiß diskutiertes Eisen. Bemerkenswerterweise kommt der Großteil die-

¹ Der englische Begriff *prophetic* ist hier wahlweise mit unterschiedlichen deutschen Begrifflichkeiten wiedergegeben. Damit ist dem starken Gebrauch des *Prophetischen* innerhalb des Werkes von Marc H. Ellis Rechnung getragen. Für ihn stellt das *prophetische Prinzip* das »Gewissen der Menschlichkeit« dar und das *Prophetentum* steht an der Wurzel all dessen, was wir heute mit Fortschritt, Zivilisation oder Gerechtigkeit meinen (Anmerkung der Herausgeber).

ser Explosion des jüdischen prophetischen Elements im Gegensatz zu seinen biblischen Vorläufern ohne Gott aus (Ellis 2014).

Diese gottlose Natur der gegenwärtigen jüdischen prophetischen Szene wirkt paradox: Wie kann das jüdische Prophetentum ohne Gottes Ruf, seine Macht und Leitung überhaupt existieren?

Ohne weiter auf diese wichtige Frage einzugehen, die aus einer Vielzahl von Perspektiven diskutiert werden könnte, lässt sich festhalten, dass das jüdische Prophetentum sich innerhalb und außerhalb der jüdischen Gemeinschaft weiterhin ereignet. Die konkrete letzte Manifestation des jüdischen Prophetentums trat während der israelischen Invasion des Gazastreifens 2014 auf und im Anschluss hat sich das jüdische prophetische Prinzip zu neuen Höhen aufgeschwungen (Ellis 2015: 103-106). Das christliche prophetische Element ist ebenso in Bezug auf den Israel-Palästina-Konflikt und darüber hinaus, z.B. auch in Befreiungstheologien, die seit den 1960er Jahren entstanden sind, erwacht. Die jüngst erfolgte Erklärung zu Erzbischof Romeros Märtyrertum schlägt ein neues Kapitel in der Geschichte des christlichen prophetischen Erwachens auf. Denn Romeros Bekenntnis zum christlichen Glauben wurde gerade in seinem Eintreten für Gerechtigkeit gesehen (New York Times 2015).

Romeros Nachdenken über die Möglichkeit seines eigenen Todes als Auferstehung in die Geschichte des Salvadorianischen Volkes ist eine Wiederentdeckung der jüdischen Sensibilität für ein Nachleben inmitten des Pilgerwegs eines Volkes. Es gibt ähnliche Hinweise auf diese Perspektive im Islam, die sich in den kommenden Jahren noch verfeistigen dürften. Der Islam, wie auch das Christentum, befindet sich auf dem Weg zum Angesicht seiner eigenen Geschichte und Zukunft. Welche Richtung der Islam einschlagen wird, hat gewaltige Auswirkungen für die islamische Gemeinschaft und die Welt. Selbst hier ist das jüdische prophetische Element der Schlüssel. Denn wenn die Wurzeln des Prophetischen nicht gedeihen, so büßen auch die Äste die Grundlage ein, die sie nährt.

Im Folgenden werde ich nun versuchen, Aspekte des jüdischen Prophetischen und seiner Interaktion mit dem globalen prophetischen Impuls, den das antike Israel der Welt vermacht hat, darzustellen.

Das antike (fortbestehende) prophetische Element

Das offensichtlichste und am besten zugängliche Charakteristikum der Propheten ist Gerechtigkeit mit einem Schwerpunkt auf ökonomische Gerechtigkeit. Vom Beginn der Geschichte Israels an gibt es geheiligte Grenzen zwischen den sich bekriegenden Ansprüchen des Imperiums und der Gemeinschaft. In Ägypten ist diese Linie offensichtlich: Die Israeliten waren die Sklaven des ägyptischen Imperiums. Im Heiligen Land ist diese Linie deutlich schwieriger zu ziehen, zumindest innerhalb Israels. Die Reise in die Freiheit und ins gelobte Land beinhaltet eine Neuansiedlung Israels mit neuen gesellschaftlichen und politischen Grenzen. Zeit und Geduld sind da vonnöten. Nichtsdestotrotz wird diese Grenzlinie auch im gelobten Land recht bald gezogen. In Ägypten wurde diese Linie von Gott gezogen und den Herrschenden durch Mose und Aaron mitgeteilt. Im gelobten Land ist es wiederum Gott, der diese Linie festsetzt und sie durch die Propheten kommuniziert.

Die Heftigkeit des göttlichen Ärgers angesichts der Unterdrückung der Israeliten in Ägypten ist beträchtlich. Im Hinblick auf Ungerechtigkeit im gelobten Land ist Gottes Zorn ebenfalls erheblich. Dennoch scheint es einen Unterschied zu geben in Gottes Ansprache an ein befreites und ermächtigt Israel. Wie mit Mose und Aaron in Ägypten so kanalisiert Gott seinen aufrichtigen Ärger durch die Propheten. Aber anders als in Ägypten ist Gottes Ärger mit Enttäuschung und Klage durchmischt. Schließlich ist Gottes auserwähltes Volk weit von der Gerechtigkeit und dem Mitgefühl entfernt, das Gott im Sinne hatte. Obwohl es nur eine kleine und marginale Gemeinschaft ist, so hallt Israels Versagen durch das Universum. Durch die Propheten kündigt Gott immer wieder das Ende Israels an. Statt des gelobten Landes ist das Exil Israels endgültige Bestimmung.

Das Prophetische auf die ökonomische Kritik zu beschränken, ist deshalb fehl am Platz. Zuerst und vor allem handelt das Prophetische von Gott und dem Schicksal seines auserwählten Volkes. An bestimmten Stellen öffnet sich dieses Schicksal zum Universellen und Israel erscheint als Leitstern für die Welt. Ökonomische Grundlinien sind verknüpft mit dem Schicksal Israels als ein Beispiel für den Rest der Welt.

Vom Beginn an unterteilt Gott die Welt zwischen Israel und Ägypten und Israel und den anderen Nationen. Israel ist jedoch in sich selbst gespalten. All diese Trennlinien können entlang eines Konzepts mit großen praktischen Konsequenzen dargestellt werden, das ich die *Imperiums-Grenze* nenne. Sie verläuft zwischen dem Teil Israels, der nach dem Im-

perium strebt, und einem anderen Teil Israels, der am Gemeinwohl orientiert ist. Diese Unterscheidung bestimmt die Hauptstoßrichtung der Bibel und unterstreicht die Bedeutung politischer, sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit.

In der Bibel lässt sich das Imperium durch Ungerechtigkeit auf allen Ebenen und eine militarisierte Gesellschaft zur Durchsetzung dieser Ungerechtigkeit kennzeichnen. Gemeinwohl zeichnet sich dagegen durch Gerechtigkeit auf allen Ebenen und eine dezentralisierte Struktur aus, die auf ein Gleichgewicht zum Wohle aller bedacht ist. Gott wird als gerechtigkeitsliebend dargestellt und setzt sich damit gegen das Imperium und für die Gemeinschaft ein. Sicherlich scheut Gott nicht davor zurück, seine grenzenlose Macht einzusetzen, um das Gemeinschaftswohl voranzutreiben und durchzusetzen. Zugestandenermaßen ähnelt Gottes Machtgebrauch manchmal demjenigen des Imperiums. Zu anderen Zeiten scheint Gott ruhig oder sogar abwesend zu sein, wenn der Konflikt zwischen Imperium und Gemeinschaft ausgetragen wird.

Diese Szene wird in Variationen nun schon Tausende Jahre lang gespielt. Das Auf und Ab ist faszinierend. Inmitten anderer Verstrickungen stellte das rabbinische religiöse System den Versuch dar, voller Absicht den Imperium/Gemeinwohl-Gegensatz innerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu verschleiern, um das Prophetische zu zähmen, obwohl die prophetischen Schriften kanonischen Status erlangten. In der Welt nach dem Holocaust ist Gott weit weniger nahbar und der Schwerpunkt liegt nun darauf, die Gemeinschaft aufzurichten, insbesondere im Aufbau des Staates Israel. Unter heutigen Juden haben das Gedenken an den Holocaust und der Staat Israel die Rabbis ersetzt und einen gottgleichen Status gewonnen (Ellis 1990: 1-55). Aber zum Ende des 20. und mit Beginn des 21. Jahrhunderts haben sich jüdische Prophetinnen und Propheten auf die Unterdrückung der Palästinenser durch Israel mit gelegentlichen Ausflügen in die Sicherheitsdebatte und Fragen zur globalen ökologischen Krise, stets jedoch in Verbindung zu Israel, konzentriert (Greenwald 2014; Klein 2015).

Juden leben auf beiden Seiten der Imperiums-Grenze. Der Konflikt ist offensichtlich und wie auch das Prophetische von langer Dauer. Eine Art und Weise, jüdische Geschichte zu analysieren, ist die jüdischen Bürgerkriege durch die Zeit zu verfolgen. Der Streit innerhalb der jüdischen *community* über den Staat Israel und seinen Missbrauch der Palästinenser ist da nur der letzte auf der langen Liste jüdischer Bürgerkriege.

Was wird mit dem globalen prophetischen Anspruch passieren ohne eine starke und energetische jüdische prophetische Stimme?

Nach dem Holocaust und nach Israel

Manche jüdischen Israelis sind mit Israel am Ende. Am Ende Israels glauben einige von ihnen sogar, dass sie nicht länger Juden seien oder als solche angesehen werden wollen (Sand 2014). Dies trifft auch auf die wachsende Anzahl jüdischer Israelis zu, die im Rahmen einer zweiten Diaspora außerhalb des Staates Israel leben. Die Mehrheit der jüdisch-israelischen Diaspora möchte wenig zu tun haben mit der schon länger bestehenden jüdischen Diaspora (Ellis 2014: 232-256).

Selbst im Exil, das eine Strafe für die Sünden gegen Gott und die Gerechtigkeit darstellte, sagen die Propheten eine Rückkehr zu Gott und ins Land voraus. Aber diese Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis, die in das Land zurückgekehrt sind, verlassen es jetzt wieder freiwillig. In ihrem eigenen Urteil über den Staat Israel und ihr Judentum beziehen sie sich nicht auf ein externes Gericht Gottes. Ihnen geht es nicht darum, im Exil zu einem gerechteren jüdischen Staat zurückzukehren. Wenn sie zurückkehren werden, dann in einen geeinten Staat, in dem es ethnische und religiöse Unterscheidungen gibt zwischen Juden und Palästinensern. In einer nicht vorhersehbaren prophetischen Wendung wollen die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis eine Loslösung von allem spezifisch Jüdischem von dem was einmal, und so wird es von vielen Juden immer noch genannt, als das gelobte Land bezeichnet wurde.

Indem sie für das Ende des jüdischen Staats plädieren, erheben die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis eine neue – noch grundsätzlichere – Anklage gegen die jüdische Geschichte. Indem sie dem jüdischen Staatsprojekt den Rücken kehren und versuchen, es zu unterbrechen und zu zerstören, verleihen die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis retroaktiv und unbewusst der jüdischen Besiedlung in das Land und der Eroberung der indigenen Bevölkerung ein Gewissen. Zusammengefasst verweisen die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis vor dem Hintergrund der repressiven Politik des jüdischen Staates auf die Anfänge des jüdischen Volks, in denen eine Berufung begründet lag.

Die Geschichte der Prophetie ist geprägt durch Zeiten, in denen entweder das Universelle oder Partikulare besonders betont worden ist. Aber niemals innerhalb der jüdischen Geschichte sah sich die tonangebende jüdische Gemeinschaft, die so sehr auf eine partikulare Unterstützung des Staates Israel fixiert ist, vor die Versuchung gestellt, beide Seiten dieser Dynamik über Bord zu werfen. Im 19. Jahrhundert und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beispielsweise schränkte die Reformbewegung die jüdische Partikularität zu einem Großteil zugunsten eines

universalistischen Entwurfs eines jüdischen Zeugnisses in der Welt ein. In dieser Zeit orientierte sich das orthodoxe Judentum in die entgegengesetzte Richtung, indem die jüdische Partikularität gegenüber einem universalistischen Anspruch deutlicher betont wurde. Als Kompromiss versuchte die konservative Bewegung jüdischen Partikularismus und eine universalistische Verantwortung für die Welt zu vereinen. Der Holocaust und die Gründung des Staates Israel unterbrachen diese verschiedenen Versuche oder lenkten sie vielmehr um in die Erinnerung an den Holocaust und eine eindeutige Unterstützung des Staates Israel. Wie das jüdische Leben im Allgemeinen, so richteten auch orthodoxe, konservative und Reformbewegungen die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus innerhalb ihres Verständnisses von Holocaust und Staatsgründung Israels im Rahmen der gegenwärtigen jüdischen Geschichte neu aus.

Mit der Einsicht, dass das jüdische Leben sich nun nach dem Holocaust und nach Israel befindet, verändert sich dieses Spannungsfeld von Partikularismus und Universalismus erneut. Oder anders gesprochen, diese Dynamik, die noch vom jüdischen Establishment kontrolliert und gelenkt wird, befindet sich derzeit unter Beschuss. Für Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis haben weder Partikularismus noch Universalität, im Sinn einer jüdischen Identität, einen spezifischen Platz in ihrer oder unserer Zukunft, wobei sich das »unser« sowohl auf Juden als auch auf Nichtjuden bezieht. Der jüdische Staat ist zu einem Oxymoron und Jüdisch zu einem Anachronismus geworden. Beide sind Träger von Exklusivität und Gewalt. Die jüdische Identität sowohl innerhalb als auch außerhalb des Staates Israel ist mit Grausamkeit infiziert.

Es stellt eine Versuchung dar, die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis als eine belanglose Minderheit darzustellen, die wenig über die jüdische Befindlichkeit und das Prophetische auszusagen vermag. Aber was, wenn durch die Erfahrung des jüdischen Lebens nach dem Holocaust in seiner intensivsten Form, die die Unterdrückung eines anderen Volkes zum Zweck des Überlebens der jüdischen Partikularität in einem jüdischen Staat beinhaltet, gerade die Immer noch/nicht mehr Juden/Israelis zur Avantgarde des jüdischen Volkes zu zählen sind? Was, wenn diese kleine Minderheit bereits heute realisiert, was die Zukunft des jüdischen und israelischen Lebens ausmachen wird bzw. schon jetzt ausmacht?

Prophetische (In-)Stabilität

Die Bibel steht für ein soziales, politisches und ökonomisches System, das auf eine bestimmte Stabilität abzielt. Obwohl es mit Regeln und Regulationen angefüllt ist, die darauf abzielen, die Gesellschaft gerecht zu gestalten, scheint das Ziel der Gerechtigkeit nur durch periodische Neustrukturierungen der Gesellschaft selbst erreichbar zu sein. Der im Sabbat gegründete Rahmen, der bereits in den biblischen Texten fundiert ist, wird erneut von den Propheten verkündet: Nur durch eine rigorose und kontinuierliche Neustrukturierung der Gesellschaft kann Gerechtigkeit erreicht und wiederhergestellt werden. Denn allem, was gesagt und getan wird, liegt Israels Bestimmung zugrunde, wie sie von Gott, dem Gott der Gerechtigkeit und Befreiung, verkündet und von den Propheten bekräftigt wird. Tatsächlich ist der einzige Weg zu Gott für Israel und die einzige Rückkehr zu Gott, wenn es von ihm getrennt ist, über eine Ausmerzungen gesellschaftlicher Ungleichheiten möglich. Von einer spezifischen Stabilität ist also die Rede, deren Markenzeichen die Instabilität ist, die in der hebräischen Bibel als einziger Weg gesehen wird, den Kontakt mit Gott zu halten.

In der gesamten Bibel ist Verlassenheit und die Androhung – später dann die Realität – des Exils die Kulisse der jüdischen Bestimmung. Das bedeutet, dass Gerechtigkeit in Israel eine Forderung mit Konsequenzen darstellt. Die Ermahnung an Israels speziellen Charakter zieht sich durch. Denn sonst würde Israel wie die anderen Nationen – und die Wahl eines weltlichen Königtums ist hierbei zentral. Wie die anderen Nationen zu werden, ist eine gesellschaftliche Option, die vor allem Israels (ungerechte) Wirtschaft betrifft. Diese Entscheidung, die sich als eine Entscheidung für die Stabilität, die andere Nationen auszeichnet, inszeniert, ist tödlich für Israel. Auf Ungerechtigkeit gegründete Stabilität mag eine Option für andere Nationen sein, jedoch nicht so für Israel. Das bedeutet, dass Israels Instabilität nach der Weise anderer Nationen aufzulösen das Ende des israelischen Weges bedeutet. Stattdessen stellt das Exil Israels wirkliche Instabilität dar und das Leben mitten unter anderen Nationen.²

Biblich gesprochen verkündigen die Juden, die ein Ende des jüdischen Staates Israel fordern, Gericht und Strafe über den jüdischen Missbrauch von Macht und Herrschaft, der von Juden in der ganzen Welt ermöglicht

² Vergleiche dazu 1 Sam 8-20. Diese Fragestellungen erscheinen mir als reif für eine Diskussion innerhalb der jüdischen Gemeinschaft.

worden ist. Im Kampf gegen das Imperium und für die Gemeinschaft definieren Juden, die für das Ende des jüdischen Staates Israel eintreten, jüdisches *empowerment* als eine Form des Exils und das Ende jüdischer Herrschaft als Rückkehr zu der spezifischen Instabilität, die die Grundlage jüdischer Stabilität bedeutet.

Die Umwandlung des jüdischen und globalen prophetischen Prinzip im Exil und in der neuen Diaspora

Wenn biblische Prophetie im Grunde den Kampf gegen die Anpassung an Ungerechtigkeit und damit Abwendung von Gott darstellt und die Verkörperung des Prophetischen nach dem Holocaust und nach Israel den Kampf gegen die Anpassung an Ungerechtigkeit *ohne* Gott bedeutet, kann das jüdische prophetische Prinzip dann eine Leitschnur für Gläubige und säkulare Aktivisten gleichermaßen sein?

Unter der Maske der Grimmigkeit des derzeitigen jüdischen prophetischen Engagements mag der unbewusste Versuch bei »Juden des Gewissens« vorhanden sein, die Eigenart der jüdischen Geschichte als Avantgarde des globalen prophetischen Geists aufrechtzuerhalten. Schließlich ist eines der beherrschenden Themen des jüdischen Lebens von der biblischen Erzählung an, Israel als Zentrum des Universums darzustellen, auch wenn diese Position schon in der Bibel stets in Gefahr ist zu verkümmern. Der historische Dambruch jüdischen Lebens ist es, eine gewöhnliche Nation³ zu werden.

Zur selben Zeit, da »Juden des Gewissens« dem jüdischen prophetischen Prinzip neue Geltung verschaffen, formieren sich andere prophetische Gemeinschaften gerade auch rund um den Israel-Palästina-Konflikt und präsentieren so den jüdischen prophetischen Geist gegenüber der jüdischen Gemeinschaft selbst. Diese Repräsentation des jüdischen prophetischen Elements gegenüber der jüdischen Gemeinschaft kann unter einer Reihe von Prämissen analysiert werden. Eine davon stellt die neue Bewusstwerdung der aktuellen Schwäche des jüdischen prophetischen Geistes gegenüber dem jüdischen Mainstream und die Bedeutung dieser Einsicht, über die jüdische Gemeinschaft hinaus, innerhalb der religiösen und säkularen Weltbevölkerung dar. Dies signalisiert die

³ Im amerikanischen Original spielt Marc H. Ellis hier mit dem ähnlich lautenden, aber in seiner Bedeutung doch verschiedenen Anklang einer »anderen« oder einer »gewöhnlichen« Nation.

Erkenntnis, dass wenn die jüdische Wurzel des Prophetischen schwindet, auch dessen weltweite Verkörperung in ihrem Zentrum geschwächt werden wird (Ellis 2014: 340-346).

Wird die jüdische Partikularität und damit die Partikularität des jüdischen prophetischen Geistes die Aufnahme in die Reihe anderer Exile in der Neuen Diaspora überleben? Die Neue Diaspora selbst, als ein Zusammenschluss unterschiedlicher Exile aus der ganzen Welt, lebt vom Prophetischen. Darum wird der universalistische Zug des Prophetischen überwiegen.

In diesem großen Zusammenhang bleibt die Frage bestehen, ob der globale prophetische Geist die partikularen prophetischen Stimmen, die innerhalb der anderen Nationen entstanden sind, nähren wird. Die Möglichkeit besteht, dass das Zusammenkommen unterschiedlicher prophetischer Stimmen und Traditionen innerhalb der Neuen Diaspora ein Zeichen dafür ist, dass die Gegenüberstellung zwischen Israel und den anderen Nationen an ihr Ende gekommen ist und eine neue Unterscheidung der Welt entlang der Trennlinie zwischen denen, die sich mühen, im prophetischen Geist zu leben, und jenen, die das Imperium befördern, verläuft.

In der Neuen Diaspora wird das jüdische prophetische Element gleichermaßen gedemütigt und ermutigt. Ebenso ergeht es den unterschiedlichen prophetischen Strömungen aus der ganzen Welt. Doch wenn die Neue Diaspora ein Ort des Exils und der Gemeinschaft ist, so ist sie auch ein Ort des Lernens. Dieser Lernprozess ist grundlegend für die Entwicklung der Prophetie. Denn wenn Juden und Nicht-Juden, die sich dem prophetischen Auftrag verschrieben haben, eines gelernt haben, so ist es die Erkenntnis, dass die Prophetie allein das Imperium nicht überwinden wird. Sobald ein Imperium zu Fall kommt, steht sofort das nächste bereit, um dessen Platz einzunehmen. Das bedeutet, dass der entscheidende Aspekt des Prophetischen, dass nämlich seine Stabilität von der Welt als instabil angesehen wird, sich stets im Widerspruch befindet zu einer Stabilität des Imperiums, um dessen Instabilität die prophetische Kritik weiß.

In dieser andauernden Schlacht zwischen dem Imperium und der Gemeinschaft wird der prophetische Geist auf ganzer Linie verlieren. Das bedeutet, dass die prophetische Kritik an systemischer Ungerechtigkeit und den ökonomischen Gegebenheiten, die diese begünstigen, nur dann Fuß fassen kann, wenn sie in globalen Gemeinschaften als glaubwürdiges Beispiel eines anderen Lebensstils gelebt wird. Obwohl der biblische Zyklus mit Sabbat und Erlassjahr niemals eine globale Realität

werden wird, so kann er doch als ein bisher unbegangener, aber stets aufs Neue möglicher Weg bezeugt werden.

Prophetischer Geist weiß, dass die Welt weiter bestehen wird – zumindest ist es ein Grundzug prophetischer Hoffnung. Insbesondere in seinen neu entstehenden Traditionen ist die jüdische Prophetie, oder sollte sie zumindest sein, immer weniger apokalyptisch ausgerichtet. Dies ist eine Warnung an globale Religionen wie das Christentum oder den Islam, deren prophetische Visionen leicht apokalyptische Züge tragen. In der heutigen Welt befindet sich die apokalyptische Form der Prophetie in der ständigen Gefahr, eine andere Form des Imperiums zu werden.

Zum Schluss also eine Warnung aus der Mitte der prophetischen Tradition: Die Dekonstruktion des Prophetischen ist um seiner kontinuierlichen Entwicklung und Bedeutung für die Welt willen unerlässlich. Das passiert bereits in der Neuen Diaspora, in der exilierte und gedemütigte und kaum mit den religiösen, politischen und institutionellen Hauptströmungen der Religionen verbundene Bruchstücke überkommener Traditionen zu einem dynamischen Wechselspiel neu zusammenfinden. Die Neue Diaspora ist ein Ort, an dem der prophetische Geist gedemütigt und diszipliniert und damit auch neu erfunden wird. Jegliche einfache prophetische Antwort auf Fragen der Ungerechtigkeit, jedes eindeutige Urteil und jeglicher Autoritätsanspruch auf die Stimme Gottes werden verworfen. Der prophetische Gedanke einer Rückkehr ins Land und zu Gerechtigkeit ist ebenso diskreditiert. Die Exilierten werden nicht dorthin zurückkehren, von wo sie geflohen sind, und ob sie einen weiteren Kampf um Gerechtigkeit aufnehmen, wird sich zeigen.

Wir bleiben zurück mit der nackten Wucht der Prophetie, jedoch ohne die Sprache der Hoffnung und Erneuerung. Doch statt das Prophetische weiter auszuhöhlen, kann es durch das Zurücklassen des monotonen Rezitierens prophetischer Rede dieses sogar ermutigen. Mit der Etablierung des Judentums, Christentums und des Islam wurden die biblischen Propheten authentifiziert und zugleich karikiert; in der Folge kommunizierten sie nur peripher durch religiöse Systeme mit ihrer eigenen Binnenlogik und damit oftmals im Widerspruch zu ihrer prophetischen Botschaft. Auf jeden Fall wurden die Auseinandersetzungen, in denen die Propheten standen, ihres spezifischen Kontextes beraubt, umformuliert und oftmals erstarrten sie im Ritual und Selbstinteresse der Religionen, welche sie für sich beanspruchten und interpretierten. Dies erklärt den prophetischen Ruf nach einer Befreiung der Prophetie aus den Traditionen, die sie hervorgerufen und bewahrt haben.

Der prophetische Geist wird bestehen. Dies scheint das größte Geschenk der jüdischen Geschichte an die Welt zu sein, dass das prophetische Element nun selbstständig ist. Oder anders ausgedrückt, dass das prophetische Engagement der Welt so tief eingeschrieben ist, dass es stets verfügbar sein wird als ein Zeichen dafür, dass die Zukunft offen ist und dass, selbst wenn die Menschheit an ihren dunkelsten Ort gelangt – einen Ort, an dem wir uns vielleicht schon befinden –, eine Hoffnung besteht.

Übersetzt aus dem Englischen und bearbeitet von Simon Wiesgickl

Literatur

- Ellis, Marc H. (1990): *Beyond Innocence and Redemption: Confronting the Holocaust and Israeli Power*, San Francisco.
- Ellis, Marc H. (2014): *Future of the Prophetic: Israel's Ancient Wisdom Re-Presented*, Minneapolis.
- Ellis, Marc H. (2015): *Burning Children: A Jewish View of the War in Gaza*, Cape Canaveral, Florida/Salem, Oregon.
- Greenwald, Glenn (2014): *No Place to Hide: Edward Snowden, the NSA and the US Surveillance State*, New York.
- Klein, Naomi (2015): *Die Entscheidung. Kapitalismus vs. Klima*. Aus dem Englischen von Christa Prummer-Lehmair, Sonja Schuhmacher und Gabriele Gockel, Frankfurt a.M.
- New York Times (4. Februar 2015): »Pope Honors Salvadoran Archbishop as Martyr.«
- Sand, Shlomo (2014): *How I Stopped Being a Jew*, London.

Mathilde Amatsoukey

Ein wieder-verzaubernder Islam gegen den Kapitalismus

Es war in Europa, wo TheologInnen, PhilosophInnen und NaturwissenschaftlerInnen erdachten, was die westliche Moderne werden sollte, die sich trotz innerer Widersprüche der Welt aufzwang und über die Jahrhunderte an Einfluss gewann. Eines ihrer Charakteristika ist die Entzauberung der Welt. Für den algerischen Philosophen Mohammed Taleb ist die »Entzauberung der Welt« – oder genauer: unseres Verhältnisses zur Welt – konstitutiv für den Kapitalismus und die »Moderne des Marktes«, die seit 500 Jahren dominiert. Er unterscheidet zwei Wege der Erkenntnis, um sich der Realität anzunähern: den *Logos* und den *Mythos*. Die Entzauberung der Welt ist eng verbunden mit der Abwertung des Mythos, mit seiner Unterdrückung, seiner Verdrängung, seiner Manipulation. Diese Marginalisierung der Imagination zugunsten einer Sozial- und Kulturordnung, in der der Logos eine ungeteilte Macht ausbildet, ist nicht nur im Zentrum der Umweltkrise, sondern auch der Krise der inneren Welt. Das einzige legitime Maß in dieser kapitalistischen Moderne, die von Nihilismus geprägt ist, ist das Maß des Marktes, der Berechnung, der Statistik. Der Mensch verliert seine Würde; er muss zum *homo oeconomicus* werden (Taleb 2014).

Die Naturwissenschaft an der Schwelle vom 16. zum 17. Jahrhundert stellte die notwendigen Techniken zur Legitimierung der westlichen Vorherrschaft und Unterwerfung der restlichen Welt bereit. Der ökonomische Aspekt ist mit der Tatsache verbunden, dass zur gleichen Zeit das traditionelle Wissen des Volkes entwertet und auf verschiedene Weise die neue naturwissenschaftliche Rationalität weitergegeben wurde. Die kolonialistischen Expeditionen brachten die grenzenlose Ausbeutung der Reichtümer mit sich, um das europäische Wachstum zu finanzieren. Massaker und/oder die Versklavung vieler Völker waren jedoch ebenso die Folge. Es ist vergeblich, den Idealen der Gleichheit irgendeines kapitalistischen und/oder liberalen Staates zu glauben. Auf dem Altar des Kapitalismus, des Profit-Gottes, und einer vereinfachenden Vision von Welt, werden Völker, menschliches Leben, aber auch Kulturen, Vorstellungen, und natürlich auch das Leben selbst, durch die uns bekannte ökologische Krise geopfert. Die Liste ist längst nicht vollständig. Das ist der zu zahlende Preis, das nötige Opfer für einen neuen Götzendienst:

die westliche Moderne. Ali Shariati, Soziologe, Philosoph und politischer Aktivist im Iran und eine große Figur des befreienden Islams, drückt es folgendermaßen aus: »Die Bejahung des einzigen Gottes hängt zu Beginn mit einer geeinten Gesellschaft in Gleichheit und Gerechtigkeit zusammen. Als diese soziale Einheit in Klassen und verschiedene Gruppen zerrissen wurde, trat der Polytheismus in die Sphäre des Religiösen. Das bedeutet, dass der Kampf gegen Ungerechtigkeit und Ungleichheit in der Welt zu einer religiösen Pflicht wird, was in der Realität heißt, Götzenidol und Polytheismus anzugreifen.« (Bensaada 2013)

Es wäre verkürzt, sich an den gravierenden Folgen des Kapitalismus festzumachen, ohne sich auch mit seinem ontologischen Denken zu beschäftigen. Wir sagen, dass er im Innersten Träger des Todes, des Chaos und der Zerstörung ist, der nicht reguliert werden oder ein menschlicheres Gesicht annehmen kann.

Wieder-Verzauberung der Welten: Der islamische Weg

Jean Baptiste Vico setzte dem Vernunftbegriff von Descartes den Begriff *ingenium* gegenüber, was die sonderbare Fähigkeit des menschlichen Geistes meint, sich zu verbinden. Wie Vico haben andere Strömungen zu allen Epochen ihre Intuition bewahrt, dass wir nicht isolierte, zerteilte und von der Welt losgelöste Entitäten sind. Insbesondere in den muslimischen Strömungen finden wir solche, die nicht von der kapitalistischen Moderne verfälscht wurden und die der emanzipatorischen und befreienden Botschaft des Islams treu geblieben sind. Es geht weder um einen vergangenheitsbezogenen Zugang oder eine Idealisierung der vorkapitalistischen Welt, noch darum zu glauben, dass einzig unsere modernen Zugänge die Richtigen seien, während die Vorfahren nichts verstanden hätten. Dieses Denken der Beziehung, jedoch auch unsere Erfahrungen, bringen uns dazu zu sagen, dass soziale Gerechtigkeit, ökologische Gerechtigkeit und innere Wahrhaftigkeit zusammengehören. Dort, wo die moderne Welt trennt, verbinden wir. Der Islam ist in sich selbst eine Theologie der Befreiung, in dem Sinne wie sie die christlichen TheologInnen denken. Wir verstehen unseren Zugang als einen *Islam der Befreiung*, um uns von anderen Strömungen abzusetzen, wie denen der »Theologie der Unterdrückung« (Girard 2009).

Die Quellen des Islam sind der Koran und das Beispiel des Propheten Muhammad (die *Sunna*: Weg, Richtung oder Spur). Als der Prophet noch ein kleines Kind war, verbrachte er einige Jahre in der Wüste mit seiner

Amme (was eine Sitte der Zeit war). Diese Jahre haben seinen Blick dafür geformt, die Zeichen des Universums und der Schöpfung wahrzunehmen. Viele Koranverse fordern uns tatsächlich dazu auf, wachsam gegenüber den Zeichen des Universums zu sein, die an unsere Intelligenz appellieren: »Siehe, in der Erschaffung der Himmel und der Erde und im Wechsel von Tag und Nacht sind wahrlich Zeichen für Einsichtsvolle.« (Sure 3:190) Der Mensch soll aufmerksam sein für die »Wunderwerke der Schöpfung« und die Zeichen Gottes am Horizont erblicken. Diese Haltung, die eine der wesentlichen Merkmale des Islam darstellt, ist eng mit der Übereinstimmung vom Koran und dem Universum verbunden (Taleb 2006).

Diese Beobachtungen lassen sich zu einer islamischen Theologie der Natur verdichten: »Die Berge, die Flüsse, die Himmel, die Bäume, die Sterne, die Tiere und die gesamte Erde verfügen über eine Würde (nach ihrer eigenen Weise und nach ihrer inneren Konstitution), denn sie haben eine Tiefe, ein Inneres, einen lebendigen Körper, sogar eine Seele. Die kosmischen Realitäten haben ihre Würde nicht aufgrund ihrer göttlichen Schöpfung, sondern die Würde besteht zu allererst aufgrund der *ayât*, der Zeichen, die einerseits bezeichnen und andererseits anzeigen«, erklärt Mohammed Taleb (Taleb 2015).

Wenn der Lebendige die Gegenwart des Göttlichen bezeugt, und wenn der Koran, das Wort Gottes par excellence, selbst ein Kosmos ist, dann vermischen sich Transzendenz und Immanenz und auch der Mensch findet dann ebenso seine ganze Tiefe. Die Biopiraterie, die Plünderung der Erde, die intensive Tierhaltung und die Vermarktung des Lebendigen werden undenkbar. In einem wieder-sakralisierten Lebendigen haben die Menschen das Bewusstsein, dass die einen von den anderen abhängig sind.

Der große pakistanische Dichter und Philosoph Mohammed Iqbal hat viel über die Vorstellung des Werdens der Person oder des Individuums und des Begriffs von Gemeinschaft und Vereinzelung oder Individualität nachgedacht. Für Iqbal ist der Mensch ein ethisches Projekt und es liegt in unserer Verantwortung, uns als Mensch zu verwirklichen und nicht zu denken, dass die Menschlichkeit keine Sache sei, die uns gegeben ist. Wir müssen uns einerseits menschlicher machen und andererseits eine gemeinsame Menschheit bilden. Und dies, weil wir *khalif* Gottes, »StellvertreterInnen«, auf der Erde sind.

Ein Individuum, das seine innere Dimension und seine Verbindung zur lebendigen Welt wiederfindet, lebt seinem Wesen nach genau gegenteilig zum *homo oeconomicus* der modernen Welt. Eine der Beson-

derheiten der Sufi-Lehre ist, in der Welt zu sein. Der Kampf für die Gerechtigkeit ist keine Wahl für die Muslima oder den Muslim; er gehört zentral zum Glauben. Aus diesem Blickwinkel sind zwei Begriffe interessant: die Freiheit und die Gerechtigkeit (*khilafa* und *wilayah*). Man findet sie besonders in drei Schlüsselpassagen:

1. Die koranische Geschichte über die Entstehung des Menschen berichtet von einem Dialog zwischen Gott und den Engeln. Gott kündigt den Engeln an, dass er auf der Erde einen Kalifen einsetzen wird (Sure 2:30 und 2:34).
2. In der Passage der Hinterlassenschaft (*amâna'*) vertraut Gott den Menschen an: »Wir haben den Himmeln, der Erde und den Bergen das anvertraute Gut angeboten, doch sie weigerten sich, es auf sich zu nehmen, und fürchteten sich davor. Da nahm der Mensch es auf sich. Doch er ist frevlerisch und ignorant.« (Sure 33:72)
3. Die Passage über die Mitverantwortung, die *wilayah*: »Die Gläubigen, die Männer wie die Frauen, die stehen einander bei. Sie gebieten das Rechte (*al-ma'ruf*) und verbieten das Schlechte (*al-munkar*), sie verrichten das Gebet und entrichten die Armensteuer (*zakat*), und sie gehorchen Gott und seinem Gesandten.« (Sure 9:71)

Gott hat also auf der Erde den Menschen als Kalifen eingesetzt. Dieser hat das göttliche Erbe, *al'amâna*, die Verantwortung, angenommen. Damit ist der Auftrag verbunden, das Gute auf der Erde zu vollenden. Es ist interessant zu bemerken, dass die Benennung als Kalif nicht aufgrund der Herrschaft des Menschen gegenüber den anderen Geschöpfen vorgenommen wird, sondern sie soll seiner Ignoranz hinsichtlich des Himmels und der Erde entgegengesetzt sein.

Für Asma Lamrabet, die sich in Marokko um den islamischen Feminismus verdient gemacht hat, besteht das Kalifat in seinem koranischen Konzept vor allem in einer Verantwortung, die von jedem Menschen getragen werden muss. Die Menschen sind die RepräsentantInnen oder VertreterInnen (nicht Gottes, aber) der ihnen vom Schöpfer aufgetragenen Mission in der Welt. Der Begriff *wilayah* verdeutlicht uns, dass die Frau und der Mann verantwortlich sind, die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl (*maslaha*) herrschen zu lassen (Lamrabet 2011).

Laut dem persischen Mystiker Rumi ist die Freiheit eine Qualität, die einzig der Mensch unter den Geschöpfen mit Gott aufgrund der göttlichen Veranlagung (*al-amâna'*) teilt. Die KommentatorInnen sagen, dass die göttliche Veranlagung die doppelte Erscheinungsform der Verantwortung und der Freiheit als zwei Seiten einer Medaille besitzt. Dies sollte uns zu einer individuellen und vor allem zu einer kollektiven/so-

zialen Verantwortung der inneren Rechtmäßigkeit und der sozialen Gerechtigkeit führen.

Eine muslimische Bewegung kann nicht anders, als eine fundamentale Gleichheit zu predigen. Der Begriff *tawhid* (Monotheismus oder Einzigkeit) ist zentral: Es ist der Glaube an einen einzigen Gott, ohne mögliche geistige Repräsentation, ohne TeilhaberInnen und ohne Ebenbürtigkeit. Das Wort stammt vom Verb *wahada* (vereinigen, zusammenschließen). Es gibt keinen Mittler zwischen den Gläubigen und Gott. Es handelt sich somit um eine völlige Gleichheit: Kein Mensch ist gegenüber einem anderen höher gestellt, alle sind vor Gott gleich und einzig das Erbarmen und die guten Werke unterscheiden sie. Es darf keinen Unterschied von Klasse, Rasse oder Geschlecht geben.

Der Prophet hat in seiner Abschiedsrede gesagt: »Oh Menschen! Wisst, dass euer Herr einzig und euer Vater einzig ist. Wisst, dass es keinen Unterschied zwischen einem Araber und einem Nicht-Araber gibt. Es gibt keinen Unterschied zwischen einem Weißen und einem Schwarzen, außer im Erbarmen.« (Musnad V:411; Nr. 23489) Und: »Allah sieht nicht euer Erscheinen und euer Vermögen. Doch er sieht euer Herz und eure Taten.« (Muslim 1972: 2564) Und: »Wisse, dass du nicht besser bist als ein Weißer oder ein Schwarzer, es sei denn, du übertriffst ihn im Erbarmen.« (Musnad V:185) Der Koran fügt hinzu: »Siehe, der gilt bei Gott als Edelster von euch, der Gott am meisten fürchtet. Siehe Gott ist wisend, kundig.« (Sure 49:13)

Souhad Khaldi berichtet uns, dass der syrische Reformler 'Abd ar-Rahmān al-Kawākibī schrieb, die Despoten hätten Angst vor der Wissenschaft, da sie Angst davor hätten, dass die Leute verstehen könnten, was der Sinn des *tawhid* ist, und sich gegen die Despoten kehren würden. (Khaldi 2010) Laut Alija Izetbegović sind das *Allahu akbar* (Gott ist der Größte) und das bekannte *la ilaha illa allah* (es gibt keinen Gott außer Allah) gleichzeitig die beiden am weitesten entwickelten Leitworte des Islam. Sayyid Qutb beobachtete mit gutem Grund, dass die beiden Lehren eine »Revolution gegen die weltliche Macht, die die fundamentalen Vorrechte des Göttlichen sich selbst anmaßt«, darstellen. Das bedeutet, dass sie darauf beruhen, Gewaltherrscher jeder Couleur zu entlarven. Aus diesem Grund, so der Rückschluss von Qutb, ist die Maxime »Es gibt keinen Gott außer Allah« der Appell, dass allen Mächten zu jeder Zeit der Kampf angesagt ist (Izetbegović 1999). Der *tawhid* ist also eine Befreiung, die den Menschen frei macht von der Herrschaft seiner Mitmenschen, den sozialen unterdrückerischen Kräften, den Götzen und Fetischen, und die Gleichheit zwischen ihnen aufrichtet.

Wenn wir von den sozialen Klassen und der Umverteilung der Reichtümer sprechen, dann können wir uns auf eine der Fünf Säulen des Islam berufen, d.h. auf eine Pflicht, die alle Gläubigen zu respektieren haben: das *zakât*, die offizielle Abgabe an die Armen, zu der jede und jeder einmal pro Mondjahr verpflichtet ist, die nicht nur auf das Einkommen, sondern auf das Vermögen zu entrichten ist (2,5%). Nach Roger Garaudy wird ein Vermögen bei diesem Prozentsatz nach 40 Jahren, also in einer Generation, komplett aufgebraucht und der Gemeinschaft wieder zugeführt (denn der Sozialfonds *zakât* ist den Bedürfnissen der Gemeinschaft und der Bedürftigen gewidmet). Er fügt hinzu, dass die Übersetzung des Wortes *zakât* »Reinigung« lautet. Im Koran werde 82-mal die Pflicht wiederholt, das Gebet an den *zakât* zu knüpfen. Anders gesagt: Die Beziehung des Menschen zu Gott ist niemals von der Beziehung zur Gemeinschaft und der Solidarität mit anderen Menschen getrennt. Das Almosen reinigt die Gläubigen von einer möglichen ungesunden Bindung an die Güter und den Geiz. Aber es zeigt auch, dass die Unterstützung der Bedürfnisse der Armen eine Sache der kollektiven Verantwortung ist (Garaudy 1986).

Abū l-Hasan 'Alī ibn Abī Tālib, Schwiegersohn und Schützling des Propheten Muhammad, hat gesagt: »Allah, der Allmächtige, hat den Reichen ihre Güter in dem Maße zugeteilt, dass sie ausreichend sind, die Bedürfnisse der Armen zu sichern. Wenn die Armen sich abmühen, Hunger leiden und nackt sind, kann dies nur das Werk der Reichen sein. Allah lässt sie dies auf strenge Weise spüren und fügt ihnen harte Strafen zu.«

Einige Rechtsschulen haben während der klassischen Epoche ein sehr anspruchsvolles soziales Denken entwickelt, wie z.B. der andalusische Jurist Ibn Ḥazm al-Andalusī: »Es ist für die Reichen eine Verpflichtung, sich ihrer Armen ganz und gar anzunehmen. Der Staat zwingt sie dazu, wenn der *zakât* nicht ausreicht, die Armen zu unterstützen. Dadurch soll die notwendige Ernährung, die Kleidung für den Winter und den Sommer, die vor dem Regen, der Hitze und den Blicken der Leute schützende Wohnung bereitgestellt werden. Ein Muslim hat das Recht, zur Durchsetzung und Anerkennung dieses Prinzips nach den Waffen zu greifen.« Es ist bekannt, dass der Koran die *riba*, die eine ökonomische und moralische unrechtmäßige Aneignung und unehrliche Geschäfte in jeder Form – nicht nur den Zins – bezeichnet, verbietet.

Muslima haben weltweit eine Relektüre des Koran vorgenommen, die sich dem Ideal des Textes annähert und die Suche nach Gerechtigkeit vor allem in der Verurteilung von Herrschaftsformen voranstellt.

Sie dekonstruieren die patriarchalen Sichtweisen, die sich im Laufe der Jahrhunderte durchgesetzt haben und oft zur Norm geworden sind. Sie arbeiten auch daran, den Feminismus zu entkolonialisieren, und stehen dem *black feminism* näher als den säkularen feministischen Bewegungen, die ihnen zu oft feindlich gesinnt sind.

Margot Badran schreibt: »Der Islam ist die einzige der drei Buchreligionen, die in ihren Texten die Idee einer fundamentalen Gleichheit von Frau und Mann einführt und darin die Frage nach Frauenrechten und der sozialen Gerechtigkeit mit einschließt. Diese Botschaft wurde im Namen des Islam pervertiert. [...] Die Feststellung, dass die einzige Religion, die die Geschlechtergleichheit in ihre Texte eingeschrieben hat, sich heute als die machohafteste wiederfindet, ist kein geringes Paradoxon [...]. Die machohaften Muslime auf staatlicher, sozialer und familiärer Ebene sowie die IslamkritikerInnen haben ein gemeinsames Interesse, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen, diese Fiktion eines patriarchalen Islam aufrecht zu erhalten.« (Badran 2007: 49-50)

Die *futuwwah*, die die Welt bewohnen...

Die *futuwwah* oder *javânmardî*, auf Persisch, die Ritterschaft, ist einerseits eine Bezugnahme zu einer militärischen Ethik, ein soziales Phänomen mit seiner Geschichte, seinen Institutionen, seinen Traditionen und seiner Literatur und andererseits eine Praxisform der Sufi-Spiritualität, eine Ethik des spirituellen Kampfes. Auf Arabisch verweist das Wort auf eine ritterliche (*furûsiyya*) Bedeutung, aber auch auf Großzügigkeit (*karâra*), Jugendlichkeit (Lebenskraft) und Reife (*rujûliyya*) (Louis 2009). Die jungen Ritterhelden, die in einer Höhle Unterschlupf suchen und unter dem Schutz Gottes stehen, werden *fityatu* genannt. Ibn Arabi identifiziert die *fityan* aus der Höhle mit den Begleitern des Mahdi. Nun ist der Mahdi der von den Schriften angekündigte Retter, der sich auf der Erde offenbart, um Gerechtigkeit und Billigkeit herrschen zu lassen. Doch die bekanntesten Referenzpunkte sind die beiden Aussprüche des Propheten Muhammad: »Ich bin Fatâ, Sohn des Fatâ (Anspielung auf Ibrahim/Abraham), Bruder des Fatâ (Anspielung auf Imam Ali)« und »keinen Fatâ außer Ali«. *Futuwwah*, *fatâ*, *fityan* haben im Arabischen die gleiche Wurzel und bedeuten Geradlinigkeit, Kameradschaftlichkeit, Mut, Gerechtigkeit, Gastfreundschaft und ein edler Charakter. Es gilt hervorzuheben, dass Frauen in besonderer Weise gebunden sind an das *futuwwah*. Wir nennen nur die mutige Fatima, Tochter des Propheten und Frau von Ali,

und Karima von Merw (1070 gestorben).¹ Das *futuwwah* ist die Allianz des Mystischen und des Politischen.

Was uns definiert, ist die Qualität der Beziehungen, die uns vereinen

Wenn unsere Kämpfe nur reagieren, dauert das Spiel von Macht und der Gegenmacht noch sehr lange. Im Gegensatz dazu müssen sie durch Individuen geführt werden, die in Beziehung zu sich selbst und zu den verschiedenen Welten stehen, die die Fahne der Freundschaft, der Freude, des Mutes und des absoluten Glaubens in ihr Projekt, die ganze Tiefe ihres Innern, tragen. Al-Sulami schrieb: »Die *futuwwah* ist, einen Sinn für Gastlichkeit zu haben und frohe und freundschaftliche Beziehungen zu verkosten.« (Al-Sulami 1983) Ein okzitanisches Konzept, die *Convivencia*, meint die Kunst des Zusammenlebens in unseren Unterschieden. Die Freude am Zusammensein durch eine emanzipatorische und konstruktive Kraft ist der Sockel der Barrikaden gegen die Kräfte der Destruktion. Wenn die Formen der klassischen Kämpfe, wie Demonstrationen, noch interessant sind, dann vor allem, weil sie erlauben, die Kraft des Kollektivs für die Erreichung seiner Ziele zu erproben. Die *futuwwah* will den Wert der Situation, in der man sich in jedem Moment befindet, bewusst machen. Es geht darum, sich und der Welt gegenüber wach zu sein und daraus eine transformative Erfahrung zu gewinnen. Nach Mohammed Taleb ist die *futuwwah* ein Bewusstsein des gelebten Augenblickes, um damit seine schöpferischen Möglichkeiten einzusetzen. Diese Aktualisierung ist nicht möglich, wenn wir nicht in die göttliche Gegenwart eintreten. Während wir die Welt kontemplativ in ihren archetypischen Bildern, ihren Schönheiten, betrachten, schauen wir den Einen, der sich uns durch seine Namen und Attribute schenkt, die das Universum ausstrahlt und die dafür sorgen, dass es Kosmos statt Chaos ist (Taleb 2008).

Für Ibn Arabi ist der *fatâ* der freie Mensch (*hurr*) par excellence, der sich von der Sklaverei seiner Zeit befreit. Die Tupamaros in Uruguay sagten: »Die Worte trennen uns voneinander, die Taten vereinen uns.« Wir haben heute ausreichend Abstand zum kapitalistischen System,

¹ Für weitere Informationen zur speziellen weiblichen Ausprägung dieses Ideals im Sufismus siehe: www.mizane.net/futuwwah-traite-de-chevalerie-soufie-partie1/; www.naqshbandi-rabbani.fr/#!newsletter-3/c4ry.

um zu wissen, dass der einzige Ausweg seine Zerstörung ist. Ali Shariati sagt uns, dass »wenn der Kapitalismus dominiert, der Glaube an die Demokratie und die Freiheit des Menschen, von Dummheit und Naivität zeugt«. Wir erwarten nichts von ihren Chefs, ihren Gesetzen, ihren staatlichen Strukturen und ihren Demokratien. Heute kann es überall auf der Welt spontane Aufstände als unvorhersehbare Ereignisse geben, die dazu führen, dass ein Land vom einen auf den anderen Tag sich verändern kann. Meistens beruhigen sich diese Aufstände sehr schnell wieder, weil wir keine Mittel haben, Alternativen zu installieren, und weil die Bewegungen, die diese tragen, nur teilweise von den Strömungen emanzipiert sind, die sie bekämpfen. Anders gesagt: Es muss einen absoluten, tiefen Bruch mit der tödlichen Philosophie der westlichen Moderne geben und andererseits parallel zum herrschenden System daran gearbeitet werden, uns Mittel der Unabhängigkeit zu schaffen.

Unsere Fähigkeit, dieses System zu zerstören, muss der Fähigkeit, etwas Anderes zu schaffen, entsprechen

Wir vergessen heute, an welchem Punkt die koranische Botschaft um das Jahr 620 herum in einer Gesellschaft von Ungerechtigkeit und Ausweglosigkeit revolutionär war. Der Prophet stützte sich auf den Koran und er erfüllte dessen Werte. Dabei hat er durch sein Beispiel überzeugt. Durch eine Verbindung zwischen dem Anspruch, der nicht Intoleranz oder Dogmatismus bedeutet und den man auch bei Isa (Jesus) findet, und einem zutiefst menschlichen und gnädigen Handeln. Das bedeutet, dass wenn man sich auf eine ehrliche Suche des Weges nach innen macht, kein Zugeständnis möglich ist. Die Ungerechtigkeit und die Lüge können nicht toleriert werden, welchen Preis dies auch immer kosten mag. Doch gleichzeitig geht es darum, die am meisten verhärteten Herzen zu überzeugen. Das ist der Weg, dem wir zu folgen versuchen: der Weg der Freiheit, der Offenheit, des Teilens, des Mutes, der Freude und der Forderung. Für Muslima und Muslime wird hier eine Skizze der Werte der *futuwwah*, unserer Wurzeln, deutlich. Nur weil wir verwurzelt sind, können wir uns auch anderen wieder-verzaubernden Visionen in der Welt anschließen. Jetzt ist es an der Zeit, unsere Träume zu leben und verschiedene Welten zu bewohnen, mit zahlreichen neuen Paradigmen, die diejenigen ersetzen werden, die wir nicht mehr wollen.

*Übersetzt aus dem Französischen von Benedikt Kern
und bearbeitet von Simon Wiesgickl*

Literatur

- Al-Sulami, Abû abd al-Rahmân ibn al-Husayn (1983): *The Book of Sufi Chivalry. Lessons to a Son of the Moment*, London.
- Badran, Margot (2007): *Le Féminisme islamique en mouvement*, in: Dies. (Hrsg.): *Existe-t-il un féminisme musulman?*, Paris, S. 49-69.
- Bensaada, Mohamed Tahar (2013): *La théologie de la libération de Ali Shariati*. <http://oumma.com/theologie-liberation-ali-shariati>.
- Garaudy, Roger (1986): *Islam vivant*, Algiers.
- Girard, Youssef (2009): *Les prêtres de Pharaon*, online: <http://oumma.com/Les-pretres-de-Pharaon>.
- Ibn-Hanbal, Ahmad (1969): *Musnad*, Beirut.
- Izetbegović, Alija (1999): *Islam between East and West*, Plainfield.
- Khaldi, Souad (2010): *Abd al-Rahman al-Kawakibi: l'islam contre le despotisme*, online: www.ism-france.org/analyses/Abd-al-Rahman-al-Kawakibi-l-islam-contre-le-despotisme-article-13563.
- Lamrabet, Asma (2011): *Femmes. Islam. Occident: chemins vers l'universel*, Casablanca.
- Louis, Francisco José (2009): *La Javânmardî: cœur du shî'isme iranien*, online: www.teheran.ir/spip.php?article955.
- Muslim, Ibn-al-Ḥağğāğ al-Qušairî (1972): *Şaḥîḥ Muslim bi-şarḥ an-Nawawî*, o.O.
- Taleb, Mohammed (2006): *'Aql, ayat et tawhid: fondements de la quête de sens en islam*, online: <http://oumma.com/Aql-ayat-et-tawhid-fondements-de>.
- Taleb, Mohammed (2008): *L'Hégire comme destin et la Futuwwa comme chemin*, online: www.barakalesite.com/article-l-hegire-comme-destin-et-la-futuwwa-comme-chemin-par-mohamed-taleb-41985120.html.
- Taleb, Mohammed (2014): *L'écologie vue du Sud – Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris.
- Taleb, Mohammed (2015): *Pour une théologie islamique de la nature*, online: www.funci.org/en/francais/nature-dans-lislam-2/.

Von einer von Habgier getriebenen Wirtschaft zu einer Kultur des Lebens

Konrad Raiser

Das Problem ist nicht die Armut, das Problem ist der Reichtum!

Überlegungen zur strukturellen Gier im Kapitalismus

Zunächst stutzt man unwillkürlich beim Lesen des Titels: Natürlich ist Armut ein Problem und keine Naturgegebenheit, die einfach hinzunehmen ist, etwa im Sinne des irritierenden biblischen Satzes: »Arme habt ihr allezeit bei euch.« (Dtn 15,11; Mt 26,11) Dem steht ja deshalb auch die andere Aussage voran und entgegen: »Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein.« (Dtn 15,4) Und so ist zu Recht die Bekämpfung der Armut ein zentrales Ziel aller Bemühungen um die Förderung menschlicher Entwicklung.

Wenn nun der Titel provozierend die Blickrichtung verlagert und den Reichtum zum eigentlichen Problem erklärt, so möchte man zurückfragen: Warum sollte Reichtum ein Problem sein? Folgt man wieder der biblischen Tradition, so wird Reichtum keineswegs generell problematisiert oder abgewertet; vielmehr erscheint er erstrebenswert und wird gepriesen als Ausdruck des Segens Gottes.

Das Problem ist daher nicht der Reichtum als solcher, sondern die Beziehung von Armut und Reichtum in einer gegebenen Gemeinschaft von Menschen. Reichtum wird zum Problem, wo er auf Kosten der Armen erworben wird, wo er den Armen wegnimmt oder vorenthält, was sie zum Lebensunterhalt brauchen. Dann wird der Reichtum zum Raub, zum Ausdruck von Habgier, die das elementare Gebot für den Zusammenhalt der Gemeinschaft verletzt: »Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus, Acker, Knecht, Magd, Rind, Esel noch alles, was sein ist.« (Dtn 5,21) Hier setzt die prophetische Kritik an mit ihren Weherufen über die Reichen: »Sie reißen Äcker an sich und nehmen Häuser, wie sie's gelüftet. So treiben sie Gewalt mit eines jeden Hause und mit eines jeden Erbe.« (Mi 2,2; Jes 5,4)

Ich habe das Thema bewusst zunächst auf dem Hintergrund der biblischen Tradition interpretiert. Damit nehme ich die wichtige Analyse von Ulrich Duchrow in seinem Buch »Gieriges Geld« (2013) auf. Er platziert die prophetische Kritik des gierigen und exzessiven Reichtums in die Zeit des ersten Aufkommens der Geld-Privateigentums-Ökonomie in Israel. Er erläutert dies vor allem anhand der Reden des Propheten Amos,

der in der Mitte des 8. Jahrhunderts v.u.Z. im Nordreich gelebt hat. Sein zentrales Thema ist die Gefährdung der Kleinbauern. »Sie verlieren ihr Gut durch Pfändung, werden als Überschuldete in Schuldknechtschaft verkauft [...] Die Kleinbauern werden bei Kreditgeschäften betrogen (Am 8,4-7) [...] Auf der anderen Seite kritisiert der Prophet die Reichen, die sich an den Armen bereichern, von anderer Leute Arbeit leben und im Luxus prassen (Am 5,11; 6,4-6). Ihnen wird Unheil und Untergang angedroht (9,9f.)« (Duchrow 2013: 56) Die kritischen Reden der Propheten Amos, Micha, Jesaja und Jeremia »betreffen Land- und Freiheitsverlust durch die auf der Geld- und Eigentumsordnung beruhenden Verschuldungsmechanismen, und sie betreffen die Ausbeutung der Arbeitenden – all dies im Dienst der Gier, Geld und Eigentum zu akkumulieren« (ebd.: 58). Im Sinne dieser prophetischen Kritik ist in der Tat der Reichtum das Problem.

Nun ist freilich der ursächliche Zusammenhang zwischen Bereicherung und Verarmung, bzw. Verschuldung, nicht immer so offenkundig wie in dieser archaischen Gesellschaftsstruktur des frühen Israel. Bezogen auf unsere heutige Situation des globalisierten Kapitalismus ist das Problem vor allem die gesellschaftliche *Ungleichheit*, die ständig zunehmende Spaltung zwischen struktureller Armut auf der einen und exzessivem Reichtum auf der anderen Seite.

Unter der Überschrift »Frieden für die Wirtschaft« heißt es im »Ökumenischen Aufruf zum gerechten Frieden«: »Während eine verschwindend kleine ›Weltelite‹ unvorstellbaren Reichtum anhäuft, leben mehr als 1,4 Milliarden Menschen in extremer Armut. Etwas läuft grundlegend falsch, wenn das Vermögen der drei reichsten Menschen der Welt größer ist als das Bruttoinlandsprodukt der 48 ärmsten Länder der Welt.« (Ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden 2013: 104) Das reichste eine Prozent der Weltbevölkerung verfügt über 40% des weltweiten Kapitalvermögens. Diese Ungleichverteilung des Reichtums ist in den letzten Jahrzehnten rasant gestiegen und hat heute den höchsten Stand seit 50 Jahren erreicht.

Der französische Ökonom Thomas Piketty vertritt in seinem Buch *Das Kapital im 21. Jahrhundert* (2014) auf der Grundlage von eingehenden historisch-ökonomischen Untersuchungen die These, dass die Dynamik der Ungleichverteilung des Reichtums eine direkte Folge des kapitalistischen Marktsystems ist; sie nimmt nach seinen Untersuchungen immer dann zu, wenn die Kapitalrendite höher ist als das allgemeine Wirtschaftswachstum. Zur Korrektur plädiert er für eine progressive Einkommensteuer sowie für eine globale Kapitalsteuer. Beim Transfor-

mationskongress 2012¹ stellte der britische Forscher Richard Wilkinson die Ergebnisse seiner Untersuchungen über die sozialen Folgen der gesellschaftlichen Ungleichheit vor, die er zusammen mit Kate Pickett in dem Buch »Gleichheit ist Glück: Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind« (2009) veröffentlicht hatte. Er sagte: »Meine Botschaft ist eine ganz einfache. Mit steigender Ungleichheit zwischen den Einkommen, dem größeren Unterschied zwischen Arm und Reich, steigen fast alle Arten von sozialen Problemen.« (Wilkinson 2012: 16) Er zeigt an einer Vielzahl von Beispielen, wie sich soziale Ungleichheit z.B. auf die Gesundheit, die menschliche Sicherheit und die Lebenserwartung der Armen sowie auf den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft, das soziale Kapital auswirkt.

Im Untertitel für diesen Beitrag verbirgt sich die These, dass es sich bei der exzessiven Akkumulation von Reichtum vor allem in der Form von Kapitalvermögen um ein strukturelles Problem der kapitalistischen Wirtschaft handelt. Diese These wird durch die Untersuchungen von Picketty bekräftigt. Über Picketty hinaus, der die Dynamik der Ungleichverteilung des Reichtums auf die Beziehung zwischen Kapitalrendite und Wirtschaftswachstum zurückführt, wird hier von »struktureller Habgier« gesprochen. Diese Einschätzung des Problems stand auch hinter einer Studie, die im Auftrag des Ökumenischen Rates der Kirchen durchgeführt wurde. Sie sollte prüfen, ob es möglich sei, in Analogie zur so genannten Armutsgrenze eine Grenze für die Akkumulation von Reichtum zu identifizieren, jenseits derer die weitere Steigerung von Vermögen als Ausdruck von »Habgier« qualifiziert werden muss. Habgier ist zunächst ein moralisches Werturteil, das sich auf das Verhalten von einzelnen Personen bezieht. »Strukturelle Habgier« verlagert demgegenüber die Analyse von der moralischen Ebene auf die Untersuchung der strukturellen Aspekte der kapitalistischen Wirtschaftsform, die auch ohne erkennbares »habgieriges« und damit moralisches Fehlverhalten von Einzelnen die unbegrenzte Steigerung von Kapitalvermögen zur Folge haben. Ist Habgier möglicherweise eine strukturelle Voraussetzung und Bedingung für das Funktionieren dieser Wirtschaftsform?

In seinem bereits erwähnten Buch stellt Ulrich Duchrow zu Beginn seiner Analyse des »gierigen Geldes« fest: »Gier ist offenbar nicht nur in einem moralischen Mangel von einzelnen Individuen begründet, als ein rein subjektives Phänomen, sondern sie hat Wurzeln in der markt-

¹ Veranstaltet vom Deutschen Gewerkschaftsbund, dem Deutschen Naturschutzring und Einrichtungen der Evangelischen Kirche am 8./9.6.2012.

förmigen Geldwirtschaft selbst. Es gibt offenbar eine objektive Basis für das Entstehen der Gier, grenzenlos Geld anzuhäufen, nämlich der Gefahr, vom Markt ausgeschlossen zu sein. Gier gründet also im komplexen Problem der Unsicherheit, die der Geld-Marktwirtschaft zwischen Individuen eigen ist. Für solche Marktindividuen, die nicht von einer sich gegenseitig stützenden Gemeinschaft und der darin eingebetteten Wirtschaft getragen sind, drängt Geld nach mehr Geld.« Und er fährt fort: »Im Zusammenhang des allgemein stimulierten Strebens nach mehr Geld können nun die Stärkeren unter den Konkurrierenden Mechanismen installieren, die die Geldvermehrung verstetigen, d.h. *die Gier institutionalisieren*.« (Duchrow 2013: 25f.) Die wichtigsten frühen Institutionalisierungen sind der Zins, die Sklaverei und imperialer Tribut. Er zeigt dann, dass mit dem Übergang zum Kapitalismus im eigentlichen Sinn die Frage der strukturellen, kulturellen und persönlichen Gier einen dramatischen Wandel erfuhr. Nun wurde bei Jeremy Bentham und Adam Smith der Egoismus und damit auch die Gier »zur Tugend und zum eigentlichen Motor des Wirtschaftens« erklärt. »Der Mechanismus der ständigen Re-Investierung gemachter Gewinne in neue Projekte, um wieder höhere Gewinne zu erzielen, schuf eine zwanghafte Akkumulationsmaschine. Geld, das ständig neu investiert wird, um es zu vermehren, heißt *Kapital*. Kapital ist nicht gleich Geld, sondern eben Geld, das zur Vermehrung von Geld investiert wird [...] Kapital ist gieriges, ständig auf Akkumulation drängendes Geld oder in Geld gemessenes Vermögen, Gewinn, der unersättlich nach mehr Gewinn dürstet. Darum ist der Begriff *Kapitalismus* für das Wirtschafts- und Gesellschaftssystem der Moderne präzise und völlig angemessen.« (Duchrow 2013: 31)

Die vorher erwähnte Studie des Ökumenischen Rates der Kirchen, deren Ergebnisse inzwischen unter dem Titel »The Greed Line« (Peralta/Mshana 2014) veröffentlicht wurden, bemühte sich vor dem Hintergrund der biblischen, theologischen und ethischen Tradition um größere begriffliche Klarheit im Blick auf das Phänomen der »Gier« und formulierte eine Reihe von allgemeinen Kriterien, um zu bestimmen, wann das Streben nach Gewinn, Macht und Rendite sowohl individuell als auch strukturell als Ausdruck von Habgier charakterisiert werden kann. Dies ist nach dieser Studie der Fall:

- »wenn das Ziel der Profitmaximierung zu einem Selbstzweck wird;
- wenn die sozialen und ökologischen Konsequenzen der Steigerung von Profitraten bewusst vernachlässigt werden;
- wenn die Profitmaximierung zur Folge hat, dass Land, Güter oder Kapital dem Nutzen der Allgemeinheit entzogen werden;

- wenn krasse Ungleichheit provozierend zur Schau gestellt und dadurch der soziale Zusammenhalt sowie die Achtung der menschlichen Würde untergraben werden« (Peralta/Mshana 2014: 4; s.a. Raiser 2012: 173f.).

Die Studie bezog sich bei ihren Untersuchungen auch auf die Ergebnisse von interreligiösen Dialogen mit buddhistischen und muslimischen Partnern. Dies verhalf zunächst zu einer klareren Unterscheidung zwischen der natürlichen Verfolgung von Eigeninteresse einerseits und von Gier andererseits. Das in der menschlichen Natur angelegte Streben danach, die eigenen Lebensumstände zu verbessern, sollte nicht einfach als Ausdruck von Habgier abgewertet werden, jedenfalls solange es nicht anderen den legitimen Zugang zu den Gütern und zur Beteiligung an der Macht verweigert. Eine gemeinsam vom Ökumenischen Rat und dem Lutherischen Weltbund im Jahr 2010 durchgeführte Tagung mit Buddhisten zur Frage struktureller Habgier erklärte in ihrer abschließenden Stellungnahme: »Eigeninteresse, das für das menschliche Wohlbefinden notwendig ist, darf nicht einfach mit Habgier gleichgesetzt werden. Da die Menschen nur in Gemeinschaft miteinander überleben und sich entfalten können, schließt ihr Eigeninteresse natürlicherweise das Interesse der anderen mit ein. Wenn daher das Eigeninteresse ohne Rücksicht auf die anderen verfolgt wird, wenn die wechselseitige Verbundenheit außer Acht gelassen oder die Bezogenheit aller Menschen aufeinander vergessen werden, dann ist Habgier die Folge.« (Buddhist-Christian Common Word on Structural Greed 2010)

Ein Jahr später veranstaltete der Lutherische Weltbund eine weitere Tagung mit Muslimen zum Thema der strukturellen Habgier. In ihrem Abschlussbericht heißt es: »Habgier führt zu einer Form von struktureller Verarmung und Verelendung, die ein Hindernis darstellt für das großzügige Teilen, von dem wirtschaftliches Handeln unter Menschen geprägt sein sollte. Habgier führt zu einer Schwächung, wenn sie das Gemeinwohl zu Gunsten des individuellen Interesses aushöhlt. Systemische Strukturen von Habgier rühren von dieser Aushöhlung des Gemeinwohls her, sodass Habgier als eine Tugend verstanden wird, während Großzügigkeit als ein naiver Wert der Minderbemittelten erscheint. Aber diese Aushöhlung und Verdrehung steht im Gegensatz zum Kern des von Muslimen und Christen gemeinsam hochgehaltenen Wertes der menschlichen Bezogenheit auf Gott und die Gesellschaft.« (Bericht des Lutherischen Weltbundes)

Beide Konferenzberichte verwenden das Stichwort der »strukturellen Habgier« ohne genauere Erläuterung. Die erwähnte Studie des Ökume-

nischen Rates hat sich eingehend mit den Voraussetzungen dieser Begriffsbildung befasst. Sie verweist in ihrem Bericht auf den von Johan Galtung in den späten 1960er Jahren eingeführten Begriff der »strukturellen Gewalt«. Er unterscheidet zwischen direkter und struktureller Gewalt. Diese geht aus von gesellschaftlichen Strukturen oder Institutionen, die verhindern, dass Menschen ihre Grundbedürfnisse befriedigen können.

Ihre wichtigsten Merkmale sind im Anschluss an Galtung:

- »Strukturelle Gewalt wirkt, ohne dass Subjekte notwendig die Intention haben müssen, Gewalt auszuüben.
- Strukturelle Gewalt ist nicht unmittelbar als gewaltsame Handlung zu beobachten, sondern sie ist durch eine meist schwer in ihrem Kausalzusammenhang nachzuerfolgende Verkettung von Handlungen vermittelt.
- Strukturelle Gewalt ist daher nie einer einzelnen Person (direkte Gewalt) oder Institution (institutionelle Gewalt) zuzuschreiben.
- Mit dem Begriff struktureller Gewalt können asymmetrische und verdeckte Konfliktverhältnisse sichtbar gemacht werden.« (Posern 2006: 72f.)

Entscheidend für das Konzept der strukturellen Gewalt ist die Umkehr der Blickrichtung von den Tätern auf die Opfer bzw. von der Verursachung hin zu den gewaltförmigen Konsequenzen von Strukturen und Ordnungen. Das Konzept ist freilich umstritten, nicht zuletzt, weil es analytisch schwierig ist, den Punkt genau zu bestimmen, an dem der Einfluss von gesellschaftlichen Strukturen auf die menschlichen Lebensverhältnisse als gewaltförmig gekennzeichnet werden kann.

Die Studie des Ökumenischen Rates lehnt sich im Bewusstsein dieser Schwierigkeit an die Begriffsbildung von Galtung an und versteht strukturelle Habgier als eine Form gieriger Akkumulation als Folge von Strukturen und strukturellen Bedingungen. Natürlich stehen solche Strukturen unter der Leitung von Menschen, die für ihr Handeln und ihre Ziele verantwortlich sind. Aber strukturelle Habgier kann, analog zur strukturellen Gewalt, nicht einfach reduziert werden auf das gierige Verhalten und die Habsucht der für die Strukturen verantwortlichen Personen. Der Bericht der Studie verweist zur weiteren Erläuterung auch auf die Rede von »Strukturen der Sünde« in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* von Papst Johannes Paul II., der diesen Begriff verwendete, um zu zeigen, wie politische, wirtschaftliche und andere gesellschaftliche Strukturen von dynamischen Kräften wie der »ausschließliche[n] Gier nach Profit [...] d[em] Verlangen nach Macht mit dem Vorsatz, anderen den

eigenen Willen aufzuzwingen«, pervertiert werden« (Solicitudi Rei Socialis, Nr. 36).

Der Studienbericht versteht »strukturelle Habgier« als »ein auf die exzessive Akkumulation von Gütern, Mitteln (Kapital) und Macht ausgerichtetes strukturelles Arrangement, das für die Mehrheit der Menschen die strukturelle Verschlechterung der Bedingungen für ein Leben in Würde zur Folge hat« (Peralta/Mshana 2014: 5). In Anlehnung an die oben beschriebenen Merkmale struktureller Gewalt lässt sich strukturelle Habgier folgendermaßen kennzeichnen:

- »Sie wirkt unabhängig von individuellen habgierigen Absichten und Bestrebungen;
- sie weist nicht notwendigerweise die offenkundigen Kennzeichen gierigen Handelns auf, sondern ist die Folge von institutionellen Regelungen, Prozessen und Aktionen, die untereinander in einer komplexen Kausalbeziehung stehen;
- sie kann nicht einfach der Verantwortung einer einzelnen Person oder Institution zugeschrieben werden;
- sie deckt nicht-nachhaltige soziale, wirtschaftliche, politische und ökologische Ungleichheiten und Ungleichgewichte auf, die zur Ursache von Konflikten werden können; und
- sie kommt zum Ausdruck in der Propagierung von Werten, die dazu dienen, eine ›Kultur (individueller) Gier‹ zu legitimieren, wie sie in dem kollektiven Verhaltensmuster des Konsumismus erkennbar ist.« (Raiser 2014: 306)

Der oben erwähnte Definitionsversuch setzt ein Verständnis menschlicher Grundbedürfnisse in Abhängigkeit von der natürlichen Mitwelt voraus, deren Befriedigung und Erfüllung eine unverzichtbare Bedingung für ein »gutes Leben« ist. Die Bedingungen für »gutes Leben« in tragfähigen Gemeinschaften umfassen daher einerseits ethisch-moralische Verpflichtungen im individuellen Verhalten, dann die politische Achtung der Menschenrechte (unter Einschluss der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte) und schließlich auch die Beachtung der ökologischen Grenzen bei der Erschließung und dem Einsatz von natürlichen Ressourcen. Dies verhilft zu einer zusätzlichen Klärung des Verständnisses von »struktureller Habgier« im Sinne der *Missachtung und Verletzung der kollektiven Menschenrechte und Bedingungen für menschliche Sicherheit sowie der systemischen Missachtung der ökologisch geforderten Grenzen*. Die neueren Bemühungen zur Klärung der Bedingungen »menschlicher Sicherheit« könnten daher hilfreich sein für die Bestimmung von Indikatoren struktureller Habgier. Der Hinweis auf das »Gemeinwohl«

im Bericht der Christlich-Muslimischen Konferenz verweist auf Maßnahmen der Privatisierung, Vermarktung und Akkumulation von öffentlichen Gemeingütern als eine weitere Manifestierung von Habgier auf der strukturellen Ebene.

Die Analyse von »struktureller Habgier« sollte jedoch nicht beschränkt werden auf die destruktiven Konsequenzen für menschliches Leben in Würde und in gerechten und tragfähigen Gemeinschaften sowie für die Bewahrung der regenerativen Fähigkeit der natürlichen Mitwelt. »Strukturelle Habgier« kommt auch zum Ausdruck in einem sich selbst legitimierenden Bezugsrahmen von Werten, die eine auf unbegrenzten Konsum ausgerichtete Kultur stützen und fördern. Sie versprechen Glück und Wohlbefinden durch die grenzenlose Akkumulation von Gütern, Kapital und Macht. Neuere Vorschläge für einen »Human Happiness Index« bzw. einen Index der Lebensqualität richten sich gegen die »ökonomistische« Reduktion von Werten, welche die Dynamik der »strukturellen Habgier« antreibt. Die kritische Analyse »struktureller Habgier« muss sich daher auch mit der Frage der sie leitenden Wertvorstellungen auseinandersetzen, die im Gegensatz stehen zu den allen großen religiösen Traditionen gemeinsamen ethischen und spirituellen Werten (vgl. hierzu und zum vorangehenden Absatz: Raiser 2014: 307).

Die für die Studie des Ökumenischen Rates verantwortliche Gruppe war sich allerdings bis zuletzt nicht völlig einig über die Brauchbarkeit des Konzepts der »strukturellen Habgier« und vor allem über seine Operationalisierbarkeit und Messbarkeit anhand von spezifischen Indikatoren. Es gab allerdings keinen Zweifel daran, dass es strukturelle Regelungen in der kapitalistischen Marktwirtschaft gibt, welche das Auftreten von Habsucht bei Einzelpersonen und sozialen Gruppen befördern und sogar voraussetzen. Daher kann man von »institutionalisierter Habgier« mit strukturellen Konsequenzen oder von einer in die Strukturen »eingebetteten« Habgier sprechen. In jedem Fall sind Maßnahmen auf der strukturellen Ebene erforderlich, wenn es gelingen soll, die bedrängenden Probleme der Armut, sozio-ökonomischer Ungleichheit und ökologischer Zerstörung zu überwinden (vgl. hierzu: Peralta/Mshana 2014: 6).

Die Studiengruppe stellte sich auch der Frage: Warum ist Habgier so allgegenwärtig? Natürlich hat es immer Formen von Habgier gegeben, aber seit der neoliberalen Revolution vor dreißig Jahren hat sich eine Veränderung in der kulturellen und moralischen Einschätzung von Habgier vollzogen. Heute scheint die Gier offiziell eine tragende Grundlage des wirtschaftlichen Systems geworden zu sein. Zu Recht wird dabei, wie

auch in den Untersuchungen von Duchrow, auf das gegenwärtige internationale Finanzsystem verwiesen. Insbesondere der buddhistische Berater der Studiengruppe, Apichai Puntasen, wies darauf hin, dass die Gier im Kapital- und Finanzsystem institutionalisiert wurde als Folge der Umwandlung des Geldes von einem Zahlungsmittel zu einer Maßeinheit für Werte, einer Grundlage von Kapital, das profitbringend investiert werden kann, zum Maßstab für das Bruttoinlandsprodukt sowie in letzter Zeit auch zu einer Ware, die spekulativ eingesetzt werden kann, um weiteren finanziellen Gewinn zu erzielen. Insbesondere die Deregulierung des Finanzmarktes im Zuge des Prozesses der Globalisierung hat eine Kultur der Habgier befördert, die vor allem ausgerichtet ist auf die Maximierung der Rendite für eingesetztes Kapital und die die riskante und spekulative Nutzung von Gewinnvorteilen antreibt.

Aber das Finanzsystem ist nur ein Teil der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung, die als kapitalistisch charakterisiert werden sollte. Im kapitalistischen System scheint die Habgier eine unersetzliche Rolle zu spielen. Da die kapitalistische Wirtschaftsordnung ausgeht vom Individualismus des *homo oeconomicus* und der Verfolgung des »rationalen« Eigeninteresses, befördert sie nicht nur die Habgier; vielmehr setzt sie das unbegrenzte Begehren nach »mehr« voraus. Das System entwickelt daher eine Eigendynamik, welche die Habgier zu einem normalen, ja sogar erforderlichen Verhalten macht.

Diese Beobachtungen nötigen schließlich zum vertieften Nachdenken über die folgenden Fragen: Ist der Kapitalismus die strukturelle Ausprägung einer Kultur der Habgier? Kann der Kapitalismus mit seiner Nötigung zu ständigem Wachstum weiter bestehen ohne Habgier? Oder ist es vielmehr die tief verwurzelte und gewohnheitsmäßige menschliche Gier, die diese Form von Wirtschaftsordnung hervorbringt und am Laufen hält? Ist eine Form von Kapitalismus denkbar, in welcher das Bewusstsein von kritischen Grenzen integriert ist und die dies durch strukturelle Regelungen zum Ausdruck bringt, statt nur an die individuelle Selbstbeschränkung zu appellieren? Diese Fragen weisen freilich über das begrenzte Ziel dieser Überlegungen hinaus (vgl. hierzu und den beiden vorangehenden Absätzen: Peralta/Mshana 2014: 6f.).

Literatur

- Buddhist-Christian Common Word on Structural Greed (2010), zit. in: Peralta/Mshana: *The Greed Line*, Genf (2014) 4; auch: www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/buddhist-christian-common-word-on-structural-greed.html.
- Duchrow, Ulrich (2013): *Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle*, München.
- Johannes Paul II.: *Enzyklika Sollicitudo Rei Socialis*, online: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_ge.html.
- Muslims and Christians engaging structural greed together. Lutheran World Federation. Findings of a conference in 2011, online: www.lutheranworld.org/lwf/wp-content/uploads/2011/10/DTS-KotaKinabulu2011-FinalDoc.pdf.
- Ökumenischer Aufruf zum gerechten Frieden (2013), in: *Referenztexte ÖRK 10. Vollversammlung, Busan 2013*, Genf, 95ff.
- Peralta, Athena/Mshana, Rogate (Hrsg.) (2014): *The Greed Line. Final Report and Supporting Studies*, Genf.
- Piketty, Thomas (2014): *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München, 2. Aufl.
- Posern, Thomas (2006): *Strukturelle Gewalt und menschliche Sicherheit*, in: *Jahrbuch Gerechtigkeit II. Reichtum – Macht – Gewalt. Sicherheit in Zeiten der Globalisierung*, Oberursel, S. 72-79.
- Raiser, Konrad (2012): *Individuelle und strukturelle »Gier« als ethisch-theologisches Problem*, in: *Jahrbuch Gerechtigkeit V. Menschen, Klima, Zukunft? Wege zu einer gerechten Welt*, Glashütten 2012, S. 170-177.
- Raiser, Konrad (2014): *Towards defining the concept of »Structural Greed«*, in: *Athena Peralta/Rogate Mshana, The Greed Line*, Genf, S. 306f.
- Wilkinson, Richard/Pikett, Kate (2009): *Gleichheit ist Glück*, Hamburg.
- Wilkinson, Richard (2012): *Ungleichheit als gesellschaftliches und soziales Problem*, in: *Transformationskongress 2012, epd-Dokumentation Nr. 35/36*, Frankfurt a.M., S. 16ff.

Nancy Cardoso Pereira

Von den heiligen, den allzu weltlichen und den allzu menschlichen Dingen

Hausarbeit und Sexarbeit von Migrantinnen im Kapitalismus

Wir singen mit Mercedes Sosa: »*Cambia, todo cambia... Alles verändert sich...*«, weil wir wissen, dass die Bewahrung der uralten Weisheiten nicht mit kulturellem oder wirtschaftlichem Stillstand und Essentialismus verwechselt werden darf. Alles verändert sich, nicht als bequemer Relativismus, sondern als Verpflichtung auf das *buen vivir*, das Gute Leben aller – von Männern und Frauen. *Sumak kawsay* ist Vermächtnis und Verheißung. Es sind unsere Worte, die wir nie verlernt haben. *Buen vivir* als Verbindung mit der Vergangenheit der indigenen Völker, als Fähigkeit zu Widerstand und Kreativität. *Sumak kawsay, suma qamaña, quilombos* oder *terra sem males* sind keine Konzepte. Es sind Namen von Ereignissen in Kampf und Utopie der indigenen lateinamerikanischen Völker, welche die Volks- und Sozialbewegungen auf unserem Kontinent als Bezug und Motivation für ihre eigenen Kämpfe übernommen haben.

Diese Worte und ihre Macht wurden nicht vergessen, weil sie in den Körpern und in den Alltagsbeziehungen des armen lateinamerikanischen Volkes lebendig waren und lebendig sind. Die nie eroberte Sprache, das nicht entzifferte Wörterbuch blieben lebendig in den Kämpfen, den Märschen, den Gebeten, den Tänzen, den Speisen, den Wünschen und den Gesängen! Deshalb, und nur deshalb, können sie heute in den Verfassungen Boliviens und Ecuadors stehen, nicht als Begriff oder Leitidee, sondern als Ausdruck der Klassenkämpfe und des Willens der Mehrheiten.

Die große Herausforderung ist, diesen Horizont der Mystik und der Praktiken unserer Vorfahren in kreativer Verbindung mit den vielen Dimensionen des Klassenkampfes in den verschiedenen Szenarien Lateinamerikas fortzuschreiben, ohne die Absicht, die komplexen Protagonismen und Materialitäten zu reduzieren oder zu hierarchisieren.

In einem Überblick könnte man die vier Dimensionen des *sumak kawsay* darstellen, indem man auf die vier Prinzipien der andinen indigenen Kosmvision zurückgreift:

(1) Die Beziehungshaftigkeit, die sich auf die Vernetzung zwischen allen Elementen eines Ganzen bezieht;

(2) Die Gegenseitigkeit, die zu tun hat mit der Wechselbeziehung zwischen der oberen und der unteren Welt, im Jetzt, zwischen Menschen und Natur – eine Art Teilhabe;

(3) Die Entsprechung, die bedeutet, dass die Elemente der Wirklichkeit einander auf harmonische und proportionale Weise entsprechen;

(4) Die Ergänzung, die darauf basiert, dass die Gegensätze sich ergänzen können, weil nichts überflüssig und wertlos ist (Alvarez 2015).

Das Wiederaufleben der utopischen Strömungen innerhalb der indigenen Völker in Lateinamerika verlagert die Debatten an einen anderen Ort und auch den Protagonismus in einen Bereich außerhalb des akademischen, politischen oder konfessionellen Bereichs und schafft so neue Herausforderungen und Motivationen. Angesichts dieser Veränderungen muss man die wirtschaftlichen Nöte bedenken, die lateinamerikanische Frauen betreffen, insbesondere Migrantinnen, die nach Europa oder Nordamerika gehen, und untersuchen, wie diese Realitäten die wirtschaftlichen Debatten hinterfragen und eine radikale Vertiefung eines Guten Lebens verlangen, das auch die Arbeit von Haushaltshilfen und die sexuelle Arbeit einschließt.

Zwei Realitäten, die beunruhigen: Die Mehrzahl der Migrantinnen ist besonders in zwei wirtschaftlichen Bereichen tätig, die für das Leben vital sind: in der Arbeit als Haushaltshilfe und in der Sexarbeit. Es sind mühsame und sich ständig wiederholende Arbeiten, nicht unbedingt kreativ, äußerst gefragte, schlecht bezahlt, aber eventuell mit Zulagen für besondere Leistungen versehen.

Herkömmlicherweise wird gesagt, dass diese Arbeiten keine Qualifikation, keine Ausbildung, kein Training oder sonst etwas brauchen. Frau zu sein reicht.

1. Das Haus und sein Strudel

Die Dinge, die Menschen, die vielbenutzten Orte nutzen sich ab, altern und werden schmutzig. Weil sie lebendig sind und benutzt werden, brauchen die Dinge immer wieder Unterhalt, Reinigung, Reparatur. Leben bedeutet, immer wieder neu Müll, Müdigkeit und Staub zu verursachen, Flecken, Reste und Gerüche zu hinterlassen. Die Wohnungen werden immer schmutzig, die Betten sind immer zerwühlt, im Bad riecht es schlecht, in der Spüle türmt sich das Geschirr – und immer ist an der Kleidung etwas nicht in Ordnung! Das alles verlangt Arbeit. Und diese ist absolut nichts wert!

Die Geschlechtertrennung bei der Arbeit ist die gesellschaftliche Form der Arbeitsteilung, die ihren Ursprung in den gesellschaftlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern hat; mehr noch, sie ist ein Primärfaktor für das Fortbestehen der sozialen Beziehung zwischen den Geschlechtern. Diese Form ist geschichtlich und gesellschaftlich gestaltet. Ihr Merkmal ist die Primärzuschreibung der Männer an die produktive Sphäre und der Frauen an die reproduktive Sphäre und zugleich die Aneignung der Funktionen mit größerem gesellschaftlichem Wert durch die Männer (Hirata/Kergoat 2007).

Zur Bewahrung ihrer Mechanismen braucht diese Struktur Mythen. Der Mythos der romantischen Liebe und der Mythos der Mutterliebe ermöglichen die Arbeitsüberlastung durch Ausbeutung fast immer nur der Frauen im häuslichen Bereich, zu der in vielen Fällen noch Arbeitsstunden außerhalb des Haushalts hinzukommen. Auf gewisse Weise investiert auch die Religion in diese Vorstellung, indem sie das »Weibliche« bei Aufgaben im Haushalt und in der Kindererziehung hervorhebt. Die Konsolidierung des patriarchalen Christentums hat diese Vorstellung bewahrt, die Klischees aktualisiert und neu erfindet, in denen die Frauen Leiden als inhärenten Teil ihrer Heilserfahrung »akzeptieren«, was sich auch als Arbeit für andere ausdrücken kann, in der Verpflichtung, beim Dienen Opfer zu bringen. Und hier kommen die Migrantinnen ins Spiel: Sie hören auf, diese Arbeiten in ihren eigenen Haushalten zu tun, um sie für andere Familien oder Teilfamilien zu machen und damit den klassischen Charakter dieser kulturellen Zuschreibung zu verstärken. Die armen Migrantinnen verkaufen Hausarbeit. Die Frauen der Mittel- und Oberschicht kaufen Hausarbeit und befreien sich so teilweise von deren kulturellen Attributen. »Der Kapitalismus schafft keine Rassen- und Genderungleichheiten; er bemächtigt sich ihrer. Der Rassismus und der Sexismus funktionieren so, dass sie innerhalb der Arbeiterklasse Streitigkeiten schüren und in der Konkurrenz um Arbeitsplätze Privilegien schaffen. Die sexuelle Arbeitstrennung (Hirata/Kergoat 2007), nach der es angeblich Frauenarbeiten und Männerarbeiten gibt, wobei die letzteren höher bewertet werden, funktioniert nicht für alle Frauen auf die gleiche Weise.« (Chaves 2014)

Die Ethnien- und Rassenaspekte haben auch in dieser Gleichung eine wichtige Funktion, denn sie vertiefen die geschichtlichen Formierungen der Unterordnung von kolonisierten gesellschaftlichen Gruppen, die durch Ausschlussmechanismen in der sozialen und sexuellen Organisation der Arbeit in der Unterordnung gehalten werden. Ohne diese Kombination von analytischen Variablen – Klasse, Gender, Ethnie

– ist es schwer, die vielen verschiedenen Niveaus der Unterordnung zu enthüllen, die sich im Bereich der Haushaltsarbeit verbergen, besonders in der Arbeit von Migrantinnen als Haushaltshilfen.

2. Sex zwischen Arbeit und Phantasie

»Wir alle machen Geld, indem wir unseren Körper gebrauchen. Lehrer, Arbeiter, Anwälte, Opernsänger, Prostituierte, Ärzte, Gesetzgeber – wir alle machen irgendwelche Dinge mit Teilen unseres Körpers und erhalten dafür einen Lohn. Einige Leute erhalten einen guten Lohn, andere nicht; einige haben einen relativ hohen Grad von Kontrolle über ihre Arbeit und andere haben wenig Kontrolle; einige haben viele Möglichkeiten, einen Arbeitsplatz zu finden, andere haben sehr wenige. Und einige werden gesellschaftlich gebrandmarkt und andere nicht.« (Nussbaum 1999) Die Prostitution hat viele Merkmale mit anderen Tätigkeiten gemeinsam, die den körperlichen Einsatz voraussetzen, und unterscheidet sich von diesen Tätigkeiten nur auf subtile Weise, aber der größte Unterschied liegt in der Tatsache, dass sie heutzutage die am stärksten gebrandmarkte ist. Das Stigma, das ihr anhaftet, stammt aus einem moralischen Urteil: Historisch gesehen wurde die Prostitution als *unmoralisch* betrachtet, weil Sex außerhalb der Ehe, der nicht reproduktiv war (nicht zur Zeugung von Nachkommen diente), als unmoralisch betrachtet wurde. In wirtschaftlicher Hinsicht ist die Prostitution jedoch lediglich ein spezifischer Ausdruck der Ausbeutung der allgemeinen Arbeitskraft der ArbeiterInnen. Eine Prostituierte verkauft nicht-reproduktiven Sex, während eine Frau mit Heiratsvertrag reproduktiven Sex verbunden mit Hausarbeit verkauft.

Die Prostitution ist eine transnationale Industrie von Millionen, die auf internationaler Ebene Millionen von Arbeiterinnen mobilisiert und in unterschiedlichen Ländern sehr unterschiedlich geregelt ist. WissenschaftlerInnen zeigen auf, dass die Sexualität keinesfalls ein Naturphänomen ist, sondern ganz im Gegenteil zutiefst empfänglich ist für gesellschaftliche und kulturelle Einflüsse. Sie ist das Produkt von sozialen und historischen Kräften. Die Menschen sind sexualisierte Individuen und haben einen sexuellen Charakter, und dieser umfasst harmonische oder nicht harmonische sexuelle Gefühle, sexuelle Verhaltensweisen und Phantasien, Schwierigkeiten und Lösungen der sexuellen Probleme. »Kulturell anerkannt ist Sex, der heterosexuell und koital ist und Zwecken der Lust und/oder der Zeugung dient, sowie monogam ist und im Rahmen der

Ehe praktiziert wird.« (Ballone 2014) Die Gesellschaft und die Kultur bestimmen, ob bestimmte sexuelle Praktiken angemessen sind oder nicht, ob sie moralisch oder unmoralisch, gesund oder krankhaft sind.

Wenn wir die Sexarbeit von Migrantinnen betrachten, müssen viele Variablen berücksichtigt werden – die binären Konstellationen zwischen erzwungener und freiwilliger Prostitution, Autonomie und Freiheit sowie Ausbeutung und Gewalt: »Einerseits wandern diese Frauen aus mit ihren Träumen vom Geldverdienen, von Unabhängigkeit und Autonomie, andererseits finden sie in den Zielländern eine ganze Reihe von Erwartungen bezüglich ihres Verhaltens, ihres Handels und ihrer Identitäten. Diese Erwartungen können auf verschiedenen Ebenen identifiziert werden – in den politischen Maßnahmen bezüglich ausländischer Menschen, in den verschiedensten Institutionen, die mit MigrantInnen arbeiten, in den Alltagsbeziehungen, in den aktuellen Debatten zum Frauenhandel und in den Schwierigkeiten bezüglich der beruflichen Anerkennung der Prostitution in den Ländern Europas.« (Mayorga 2011)

In den Ländern der Ersten Welt gibt es auf dem Markt für sexuelle Dienstleistungen eine effektive Nachfrage nach Migrantinnen. Nach dem Drogenhandel und zusammen mit dem Waffenhandel liegt die Prostitution von Frauen auf dem zweiten Platz der illegalen Geschäfte, die am meisten Geld einbringen. Die internationalisierte Prostitution entspricht wirtschaftlichen Interessen – sehr großer Gewinn bei sehr kleiner Investition – und wird gestützt von der Vorstellungswelt des erweiterten Kolonialismus und seiner Vektoren von Gender, Klasse und Ethnie. Die sexuellen Formen im Kontext des fortgeschrittenen Kapitalismus akkumulieren Widersprüche in den gesellschaftlichen Genderbeziehungen, die einen realen Raum für die Suche nach Befriedigung sexueller Bedürfnisse außerhalb der emanzipatorischen Parameter dieser Kontexte öffnen. Die Migrantinnen füllen exakt diesen Raum der Widersprüche, der genau deshalb aller Rechte und Sicherheiten entbehrt. »Die lateinamerikanischen Frauen sind ein Beispiel, wie die eurozentrischen Fremddefinitionen die Vorstellung der sexuell und rassistisch definierten ›Anderen‹ bestimmen: Es ist nicht ungewöhnlich, auf Darstellungen von brasilianischen Frauen zu treffen, die sie nach ihrer Sensualität und ihrem Erotismus definieren, als Frauen, die ihre Sexualität auf freie und natürliche Weise leben, und als liebenswürdig, geduldig und zärtlich.« (Mayorga 2011)

Die Arbeit von Migrantinnen findet buchstäblich im Raum der Bewahrung des Kapitalismus, seiner Versprechen und seiner Widersprüche statt. Die Unfähigkeit des Wirtschaftssystems, vollständig und zu-

friedenstellend auf die Bedürfnisse und Wünsche der gesellschaftlichen Gruppen und Individuen zu antworten, projiziert Wunschvorstellungen von Erfolgen und verstärkt die Mechanismen der Ungleichheit und Gewalt, welche die billige und prekäre Hausarbeit und Sexarbeit der Frauen brauchen, um Kompensationsformen zu schaffen und die Akkumulationsniveaus zu erhalten, die für die Reproduktion des Kapitalismus fundamental sind.

3. Gesellschaftliche Beziehungen von Gender und Kapitalismus: Körper und Migrantinnenarbeit

Das volle Funktionieren der am besten entwickelten Sektoren der kapitalistischen Wirtschaft schließt die Notwendigkeiten von prekären und informellen Arbeitsformen nicht aus. Im Gegenteil, es braucht und potenzialisiert sie. Solche notwendigen Formen der Arbeit zeigen sich in der Arbeit als Haushaltshilfe in ihren verschiedenen Varianten und besonders in den Formen der sexuellen Arbeit. Migrantinnen sind fast ausschließlich in diesen Aufgaben tätig.

Die Haushaltshilfe durch Migrantinnen schafft die Voraussetzungen dafür, dass andere Frauen einer Berufsarbeit nachgehen und zu Hause einen gewissen Lebensstil verwirklichen können, und sie erlaubt auch, dass Männer weiterhin keine Haushaltsarbeiten verrichten müssen. In diesem Sinne schafft die »Komplementarität« der Migrantinnenarbeit die Illusion der Gendergleichheit in der sozialen Klasse, welche diese Arbeit kauft. Was aber in Wirklichkeit geschieht, ist die Verlagerung der Genderungleichheit auf den globalen Markt. Die niedrigen Löhne und die Arbeitsbedingungen zeigen die Abwertung, die mit dieser Arbeit verbunden ist.

Daher muss man sagen, dass die Arbeit als Haushaltshilfe der meisten Migrantinnen in die Produktion des modernen Kapitals integriert ist: Die Organisationsform des Kapitals braucht die prekäre Arbeit als Basis ihrer fundamentalen Formen der Kapitalanhäufung. Es ist auch die kapitalistische Logik, welche die prekäre Arbeit als Haushaltshilfe durch provisorische Arbeitsagenturen, Schnellimbisse, Waschsalons usw. organisiert. »Wir schließen daraus, dass die prekären Arbeiter ein Teil der Arbeiterklasse sind, der im steten Transit zwischen der Möglichkeit des sozioökonomischen Ausschlusses und der Ausweitung der wirtschaftlichen Ausbeutung lebt [...]. Die Notwendigkeit, die allgemeinen Grenzen des Prekariats zu definieren, zwingt uns auch, sie gegenüber den

beruflichen Sektoren abzugrenzen, also gegenüber den qualifizierteren, besser bezahlten und tendenziell stabileren Gruppen der Arbeiterklasse. Kurz, wir identifizieren das Prekariat mit demjenigen Segment des städtischen Proletariats und der Landwirtschaftsarbeiter, das, abgesehen von der verelendeten Bevölkerung und dem Lumpenproletariat, am schlechtesten bezahlt und am stärksten ausgebeutet wird, weil wir es als typische Form der Reproduktion des peripheren Kapitalismus betrachten.« (Pestana 2013)

Nach einem Bericht der Weltbank haben die offiziell registrierten Rücküberweisungen in der ganzen Welt im Jahr 2005 die Summe von 232.000 Millionen Dollar überstiegen. Der Bericht schätzt, dass Überweisungen über inoffizielle Kanäle etwa 50% der offiziellen Berechnung ausmachen und so die größte Quelle ausländischen Kapitals in vielen Entwicklungsländern darstellen, aber auch Verzerrungen in Haushaltsplänen verursachen und Abhängigkeitsbeziehungen verstärken (Patarra 2006: 21).

Diese Zahlen beziehen sich auf die Gesamtsumme aller Überweisungen, aber es sind mehr Frauen als Männer, die auswandern, um die im Herkunftsland zurückgebliebenen Familien zu unterstützen. So nützt die persönliche Entscheidung einer Frau, ins Ausland zu gehen, um Arbeit als Haushaltshilfe anzunehmen, nicht nur den Berufstätigen und Firmenbesitzern des Aufnahmelandes, sondern auch den Regierungen der Herkunftsländer, Geldhändlern wie der Western Union sowie einer Unzahl von Menschenschmugglern, Arbeitsagenturen und Schleppern, die ihren Weg säumen (Antunes 2008).

Die »Merkantilisierung der Haushalts- und Betreuungsarbeiten« ist ein Phänomen, das seit dem Ende des 20. Jahrhunderts als global bezeichnet werden kann und immer mehr Migrantinnen betrifft, die »eben Angekommenen«, von denen viele in »Ersatzmütter der globalen Kindheit« verwandelt werden. Diese Phänomene lassen die bekannte Debatte über die Verlagerung von Haushaltsfunktionen, die immer und ausschließlich unter Frauen geschieht, neu aufleben (Nash 2012). Wir Feministinnen bestehen darauf, dass der antikapitalistische Kampf mit den antisexistischen und *antirassistischen* Agenden verbunden werden muss, denn diese Probleme sind auf gewaltsame Weise in den Realitäten der Hausarbeit und Sexarbeit präsent. Diese Aktivitäten sind den Dynamiken des familiären Raums untergeordnet, auf die Welt des Haushalts beschränkt und werden unmittelbar auch vom Besitzkonzept und seinen Erhaltungsmechanismen kontrolliert: gerichtlich, notariell, ideologisch und religiös.

Die Sexarbeit und die prekäre Haushaltsarbeit, die von armen Frauen und/oder Migrantinnen verrichtet werden, dokumentieren eine tiefe Krise in den Bereichen der gesellschaftlichen Reproduktion des Lebens. Die Arbeit, Menschen zu versorgen und Dinge wieder in einen brauchbaren Zustand zu versetzen, die manchmal als Care-Ökonomie, Betreuungswirtschaft, bezeichnet wird, ist in der Krise! Eine reflektierte Sozialpolitik, die den Schutz von Frauenrechten ernst nimmt, und kirchliches Handeln im Bezug auf eingewanderte Frauen in der Hausarbeit und der Sexarbeit kann sich nicht darauf beschränken, die unmittelbaren Probleme im Bereich der Einwanderung anzugehen. Es muss das gesamte System bedacht werden, das die Arbeit von Haushaltshilfen und von Prostitution verursacht und unterhält und selbst auf sie als fundamentalen komplementären Raum angewiesen ist. Es genügt nicht, über die prostituierte Sexualität von Frauen aus den Rotlichtvierteln nachzudenken, sondern man muss die sexuelle Misere von Männern und Frauen aufzeigen. Es genügt nicht, über die Rechte von Haushaltshilfen nachzudenken, ohne die gravierende Krise in der Betreuungswirtschaft aufzuzeigen sowie die Notwendigkeit, diese Arbeitsformen zu institutionalisieren und wertzuschätzen.

4. *Es verändert sich, alles verändert sich:* Herausforderungen

Konkret in Lateinamerika ist das *sumak kawsay* eine Motivation geworden, die Frage der Haushaltsarbeit neu zu bedenken. Die integrierende Vision der Arbeit in den indigenen und *Campesino*-Kulturen – auch wenn sie noch von der Genderhierarchie bestimmt wird – ist durch Forderungen von Feministinnen weitergeführt worden und hat eine ganze Reihe von wichtigen Kämpfen und Errungenschaften hervorgebracht, die auf eine antikapitalistische gesellschaftliche Arbeitsorganisation zielen, welche im Bruttosozialprodukt der jeweiligen Länder den Wert der Wirtschaft im Bereich der »Sorge für das Leben« einschließt. *Sumak kawsay* sieht zum Beispiel den Einschluss von unbezahlter Arbeit zur Eigenversorgung und Betreuung in den Haushalten als »produktive Arbeit« vor (Art. 333, Verfassung von Ecuador). Was die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen betrifft, soll die Erziehung »entkolonialisierend, befreiend, antiimperialistisch, depatriarchalisierend und transformierend« sein (Art. 3 des Gesetzes Avelino Siñani-Elizardo Pérez von 2010, Bolivien). Es wird betont, dass diese Konzepte nicht von einem breiten Prozess der Depatriarchalisierung losgelöst sind. Wie die

Feministinnen sagen: Es gibt keine Dekolonialisierung ohne Depatriarchalisierung (Baldi 2013).

Im Kontext der Sexarbeit divergieren die Meinungen stärker, und eine gewisse Idealisierung der sexuellen Verhaltensweisen der traditionellen Völker erschwert eine breitere und mutigere Debatte über die Sexualität in den Kulturen des kapitalistischen Konsums. Die feministischen Bewegungen des Kontinents arbeiten intensiv an der Erstellung einer antikapitalistischen Frauenfront, welche die Problematik der sexuellen Arbeit mit Ernsthaftigkeit und Mut angeht: Diese Initiativen und politischen Richtlinien betreffen auch die Migrantinnen, denn sie vertreten ein Menschenrechtskonzept, das nicht an die territorialen Grenzen eines Staates gebunden ist, sondern dessen Kern das *Gute Leben* der Bürger ist, die individuelle und kollektive Rechte haben. Das Gute Leben ist die Überwindung der Monokulturen, der exklusiven Wege, und gerade deshalb muss es ein Raum der Vernetzung der vielen lateinamerikanischen Szenarien sein. In diesen Szenarien dürfen die pluralen Realitäten der Frauen – auf dem Land und in der Stadt – nicht erneut den universalisierenden Prioritäten untergeordnet werden, welche stets die Orte der Frauenleben verschwinden lassen – der *schlechten Leben* und der *guten Leben*. Den Befreiungstheologien, die sich mit der Wirtschaft und dem Widerstand gegen den Kapitalismus befassen, ist es noch nicht gelungen, einen organischen Blick für die vielen Kontexte innerhalb des Wirtschaftskreislaufs zu entwickeln. Sie arbeiten weiterhin mit der analytischen und deskriptiven theologischen Monokultur – unfähig, mit dem lebendigen Fleisch der Hausarbeit und der Sexarbeit Theologie zu treiben. Tugendhaft und hygienisch fliegen diese Theologien in der Praxis über das gesamte Geflecht hinweg, in dem das Volk gegen den Kapitalismus kämpft und auf der Suche nach dem *sumak kawsay* ist.

Die lateinamerikanischen Migrantinnen leben im Transit, im Übergang zwischen zwei Welten, und auf ganz besondere Weise im Transit zwischen den Krisen der kapitalistischen Formen der Lebensorganisation. Diese Realitäten und ihre Transits zu hören und kennenzulernen, ist grundlegend, damit das *sumak kawsay* nicht zum exotischen Konsumartikel einer fleischlosen Solidarität wird.

Cambia ... alles verändert sich!

*Aus dem Brasilianischen übersetzt von Monika Ottermann
und bearbeitet von Simon Wiesgickl*

Literatur

- Alvarez, Santiago Garcia (2015): Qué es el sumak kawsay o el buen vivir, online: buenvivir.eumed.net/.../sumak-kawsay-concepto.pdf (abgerufen am 2.1.2015).
- Antunes, Luciene (2008): Eles migram, a Western Union ganha, in: EXAME, online: <http://exame.abril.com.br/revista-exame/edicoes/0910/noticias/eles-migram-a-western-union-ganha-m0149699>.
- Baldi, Cesar Augusto (2013): Sumak Kawsay, Interculturalidade e Descolonização, in: *Jornal Carta Forense*, online: www.Carteforense.Com.Br/Conteudo/Artigos/Sumak-Kawsay-Interculturalidade-E-Descolonizacao/10907 (abgerufen am 19.1.2015).
- Ballone, G.J. (2014): Delitos Sexuais (Parafilias), online: www.psiqweb.med.br/site/DefaultLimpo.aspx?area=NO/LerNoticia&idNoticia=20 (abgerufen am 15.6.2014).
- Chaves, Marjorie (2014): Sociedade capitalista, racismo e sexismo: a importância da autocritica feminista, online: <http://blogueirasnegras.org/2014/06/16/Sociedade-capitalista-racismo-e-sexismo-a-importancia-da-autocritica-feminista/> (abgerufen am 28.5.2014).
- Hirata, Helena/Kergoat, Danièle (2007): »Novas configurações da divisão sexual do trabalho«, *Cadernos de Pesquisa*, vol. 37, S. 595-609.
- Mayorga, Claudia (2011): Cruzando fronteiras: prostituição e imigração, in: *Cad. Pagu*, Nr. 37. Campinas, 323-355, online: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000200014&lng=en&nrm=iso (abgerufen am 14.6.2014).
- Nash, Mary (2012): Nuevos horizontes y viejos dilemas. Los retos de la era global, in: *Dies.: Mujeres en el Mundo. Historias, retos y movimientos*. Madrid, S. 309-339.
- Nussbaum, Martha C. (1999): *Sex and Social Justice*, Oxford.
- Patarrá, Neide Lopes (2006): International migrations: theories, policies and social movements, in: *ESTUDOS AVANÇADOS* 20 (57, 2006), S. 7-24.
- Pestana, Marco Marques (2013): A retomada das ruas em junho de 2013: uma análise da nova conjuntura política brasileira, in: *Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois*, online: www.uff.br/nieparmarxmarxismo/MManteriores/MM2013/Trabalhos/Amc643.pdf (abgerufen am 12.11.2013).

Park Seong-Won

Drei Minuten bis zum Jüngsten Tag

Was sollten wir tun?

Den Namen Ulrich Duchrow lernte ich durch sein monumentales Buch »Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft« kennen, als ich Mitte der 1990er Jahre das Programm des Reformierten Weltbundes (damals RWB, heute: Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen), den »Aufruf zu einem verpflichtenden Prozess der Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens im Blick auf ökonomische Ungerechtigkeit und ökologische Zerstörung« (*Processus Confessionis*), koordinierte. Seitdem wurde sein Name häufig bei ökumenischen Konferenzen erwähnt, an denen ich teilnahm und die sich mit ökonomischen Fragen befassten.

Schließlich gab es eine persönliche Begegnung auf der 24. Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra, Ghana. Als ich ihm vorgestellt wurde, sagte er mir, dass er wohl der glücklichste Mensch wegen des Beschlusses des Reformierten Weltbundes zum *Processus Confessionis* sei. Ein Jahr später organisierte ich eine RWB-Arbeitsgruppe, die den Mitgliedskirchen Hilfestellungen zum *Processus Confessionis* geben sollte. Ich lud Ulrich zur Mitarbeit ein und seitdem machen wir die ökumenische Reise für Gerechtigkeit in Wirtschaft und Umwelt gemeinsam, indem wir dem globalen Empire und dem globalen neoliberalen Kapitalismus unermüdlich widerstehen. So Gott will, werden wir unseren gemeinsamen Einsatz und Kampf fortsetzen, bis wir am Ende unserer Lebensreise vor Gott stehen. Zur Feier seines 80. Geburtstags verspreche ich ihm, dass ich mit ihm zusammen diesen »Weg der Gerechtigkeit« weitergehen werde, wo immer wir sind und so lange wir es vermögen.

Drei Minuten bis zum Jüngsten Tag

Am 22. Januar 2015 wurde im Bulletin der Atomwissenschaftler der Zeiger der Weltuntergangsuhr zwei Minuten auf die symbolische Stellung drei Minuten vor zwölf Uhr vorgestellt. Dies geschah als Warnung davor, dass »die Wahrscheinlichkeit einer globalen Katastrophe sehr hoch ist«, wenn die Weltgemeinschaft nicht sofort Schritte unternimmt, um die Bedrohung durch den Klimawandel und die außer Kontrolle gera-

tenen Ausgaben für Nuklearwaffen einzudämmen. Die Bedrohungen, die das Ende der Welt herbeiführen, sind aber nicht auf den Klimawandel und die steigende Zahl von Atomwaffen beschränkt. Tatsächlich bewegt sich die gegenwärtige Zivilisation auf einem gefährlichen Kurs. Die Menschen befürchten, dass diese Bedrohungen das Leben des Planeten »stehlen, töten und zerstören« könnten, wenn die gegenwärtige Entwicklungstendenz anhält.

Um die Erde zukunftsfähig und lebenswert zu erhalten, sucht die globale Gesellschaft eifrig nach Alternativen: alternative Energie, alternative Medizin, alternative Bildung, alternative Landwirtschaft, alternative Ökonomie usw. Die Suche nach Alternativen ist zu einem bemerkenswerten Trend im postindustriellen Zeitalter geworden.

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat in seinem Programm »Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde«, bekannt als AGAPE-Prozess, das Engagement der Kirchen bei der Suche nach alternativen ökonomischen Modellen zur neoliberalen Globalisierung vorangebracht. Im Blick auf ökonomische Ungerechtigkeit und ökologische Zerstörung hat der RWB viel Mut bewiesen, als er bei seiner 24. Generalversammlung 2004 in Accra das »Bekenntnis von Accra« (den *Processus Confessionis*) angenommen hat. Diese Verpflichtungs-Erklärung der ökumenischen Gemeinschaft geht von der Befürchtung aus, dass das gegenwärtige Modell der globalen Ökonomie und die Marschrichtung der sozialen Entwicklung, die anti-ökologisch sind, das Leben der Menschen und des Planeten gefährden. Die Kirchen sind aufgerufen, eine dem Leben dienende Ökonomie zu fördern, in der die Menschen und die Erde im Zentrum stehen.

Nicht nur die Ökonomie und die soziale Entwicklung, sondern auch die Kirchen mit ihrer Theologie, Spiritualität und Mission sind herausgefordert, einen alternativen theologischen Diskurs anzuregen. Welche Art alternativen Denkens ist hier notwendig? Welche Art Transformation sollte in Gang gesetzt werden im heutigen theologischen Denken und in der ökumenischen Vision? Die Zeit ist reif für die ökumenische Bewegung, ein »Leben spendendes Oikos« (Haus) voranzubringen.

Ein aufkommender Trend: Leben erhalten

Der Verlauf der modernen Zivilisation beruhte Jahrhunderte lang auf der Überzeugung, Entwicklung würde zur Verbesserung menschlichen Lebens beitragen. Die von der westlichen Entwicklungsideologie aus-

gelösten Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung und Modernisierung haben enorme Veränderungen unseres Lebensstils bewirkt. Für diejenigen, die lieber ein besseres und zivilisierteres Leben führen würden, haben diese Prozesse Leitlinien geliefert, nach denen sich die Welt zu richten hat. Entwickelte Länder haben diese Prozesse bereits hinter sich und die Entwicklungsländer wurden ermutigt, ihnen zu folgen, um hoffentlich einen ähnlichen Lebensstandard erreichen zu können. Gewiss, viele unterentwickelte Länder hegen große Erwartungen und folgen begierig diesem Prozess.

Das Problem in diesem Prozess ist, dass Regierungen und »fortschrittlich denkende« Menschen in den Entwicklungsländern die Werte, Sitten und Handlungsweisen, die ihre eigene Kultur Jahrhunderte lang stützten, immer weiter unterminiert haben.

Wir müssen die koloniale und neokoloniale Haltung, die ausschließlich westlichen Lebensstil und Kultur als »zivilisiert« darstellt – mit Europa und Nordamerika als maßgeblichen Beispielen –, kritisieren und überwinden, denn eine nachhaltige Kultur als alternative Vision und alternativer Lebensstil ist für eine lebenswerte Zukunft dringend erforderlich.

Die Industrialisierungs-, Urbanisierungs- und Modernisierungsprozesse, vor allem die neoliberale ökonomische Globalisierung, haben im Netzwerk des Lebens sowohl für Individuen als auch für Gemeinschaften zahlreiche Probleme verursacht. Zu den negativen Konsequenzen gehören soziale Polarisierung, ökologische Zerstörung, Bedeutungsverlust der Politik, Zusammenbruch von Gemeinschaften, radikaler Wertewandel, Kolonialisierung des Bewusstseins, spirituelles Vakuum usw. Außerdem werden viele heutige Probleme durch den Klimawandel und seine ökologischen Folgeerscheinungen verschärft. Das Ökosystem der Erde, ja der Fortbestand der Welt ist ernsthaft bedroht. Die negativen Auswirkungen durch die ökonomische Globalisierung und den Klimawandel schaffen sowohl für entwickelte als auch für sich entwickelnde Länder Probleme.

Süd-Korea hat in nur etwa dreißig Jahren die Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung und Modernisierung durchlaufen. Diese Geschwindigkeit hat dort ein begehrenswertes Wirtschaftsmodell hervorgebracht, dem viele unterentwickelte Länder gerne folgen würden. Das Land hat jedoch 1997 eine noch nie dagewesene ökonomische Krise erlebt, die paradoxe Auswirkungen auf die Gesellschaft hatte.

Um wirtschaftlich noch erfolgreicher zu werden, ist Süd-Korea einerseits von der Begierde getrieben, »noch industrieller«, »noch urbaner«, »noch moderner« und »technologisch noch fortschrittlicher« zu

sein. Andererseits entwickelt sich gerade eine leidenschaftliche Gegenbewegung, die die Rückkehr zu einem ökologisch gesunden Lebensstil fordert. Manche Menschen haben sich entschlossen, ihre modernen Privilegien, die das moderne Stadtleben bietet, gegen ein umweltverträglicheres Leben einzutauschen. Das anstrengende Tempo des modernen urbanen Lebensstils führte dazu, dass sie so nicht weiter leben wollen. Die Städter merken allmählich, dass dies kein erstrebenswertes Leben ist und ein Leben in Fülle nicht durch den urbanen und modernen Lebensstil erreicht werden kann. Sie erkennen, dass menschliches Leben nicht abgetrennt werden kann vom Leben der Geschöpfe, mit denen Welt sie untrennbar verbunden und verknüpft sind. Das Leben jedes einzelnen ist da im Leben aller, und das Leben aller ist da im Leben jedes einzelnen Wesens.

Solche »ökologische Heimkehr« geschieht nicht nur aus philosophischen, sondern auch aus existenziellen Gründen. Nach Daten des Land- und Forstwirtschaftsministeriums (Juli 2006) würden 55,8% der Bewohner von Seoul, der hochindustrialisierten, urbanen und modernen Hauptstadt Süd-Koreas, gern wegziehen in ländliche Gemeinden, falls sie dort ihren Lebensunterhalt verdienen könnten. Und tatsächlich sind in jedem Jahr seit 1997, dem Jahr der Wirtschaftskrise, mehr als einhundert Familien aus Städten in ländliche Gemeinden gezogen. Es leuchtet immer mehr ein, dass nur eine alternative Umgebung ein gutes Leben möglich macht. Diejenigen, die in ländliche Gemeinden zurückkehren, versuchen ihre industrielle, urban-moderne Lebensweise grundlegend zu verwandeln in ein Leben, das umweltverträglich, ländlich und naturverbunden ist.

Auf der Suche nach einer alternativen Erkenntnistheorie

Jahrtausende lang hat sich die menschliche Gattung mit überkommenen Anschauungen entwickelt, die sich als die herrschenden Verhaltensrichtlinien durchgesetzt haben. Daher müssen wir einige kritische Fragen stellen: Welche Anschauungen wurden während des menschlichen Entwicklungsprozesses weitergegeben? In welcher Weise hat die christliche Theologie zu diesem Prozess beigetragen? Und welche Art von christlicher Spiritualität und Mission hat diesen Prozess unterstützt?

In der heutigen Welt ist es weitgehend anerkannt, dass die christliche Weltanschauung einen der größten Beiträge zur ökologischen Zerstörung geleistet hat. Außerdem haben die Auffassungen über das »Patriar-

chat« und den »Anthropozentrismus« beim Entstehen der menschlichen Zivilisation eine wichtige Rolle gespielt. Der Mensch sollte die Weltordnung entsprechend der Ideologie des Patriarchats und des Anthropozentrismus gestalten. Man vertrat die Auffassung, der menschliche Geist sei eine unangreifbare Instanz, weshalb das Leben auf unserem Planeten der menschlichen Vernunft, Prüfung und Kontrolle unterworfen werden müsse. Unter dieser Prämisse wurde und wird die Welt vom Menschen bestimmt und gestaltet, was die Beziehung zwischen Mensch und Tier gestört und auch unsere Spiritualität fragmentiert hat.

Da diese Art von Erkenntnistheorie in Verbindung mit der gegenwärtigen ökologischen Krise problematisch ist, brauchen wir eine alternative Erkenntnistheorie, die sowohl ganzheitlich als auch inklusiv ist. Ein alternatives Paradigma sollte die Wichtigkeit von Konvergenz und Verbundenheit betonen, die Entwicklung intuitiver und fantasievoller Fähigkeiten fördern und organische Netzwerke schaffen, die das Wohl der Erde im Auge haben. Die patriarchalische Philosophie des Teilens und Herrschens sollte abgebaut und die kapitalistische Ideologie des Konsumismus und des Wettbewerbs aufgegeben werden, damit sich eine Weisheit entwickeln kann, die tiefere und dauerhaftere Werte umfasst. Die von Menschen produzierte oberflächliche Information und die planmäßige Gewalt sollten beendet werden, damit die Erkenntnis und Bereitschaft zur Annahme einer befreienderen Spiritualität wachsen kann.

Der AGAPE-Prozess »Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde«, in dem nach Antworten gesucht wird auf die Bedrohung durch die neoliberale ökonomische Globalisierung, hat deutlich gemacht, dass wir einen radikalen, transformativen theologischen, spirituellen und missionsbezogenen Paradigmenwechsel brauchen, der sich auf die Fülle des Lebens konzentriert. Dieser Paradigmenwechsel würde auch in der Ökumene eine Befreiung von Prämissen fordern, die eine enge Verbindung zum Prozess der Modernisierung der westlichen Zivilisation darstellen. Im Sinne einer solchen Transformation fragen wir: Gibt es eine alternative Weltanschauung, eine, die in Afrika, Asien und bei den indigenen Völkern rund um den Globus gefunden werden kann, die eine alternative Theologie, Spiritualität und Mission für eine lebensfördernde Kultur bereitstellen könnte?

Die Bevölkerungsentwicklung der Christenheit zeigt, dass die Christen im Süden inzwischen die Mehrheit bilden. Unsere Schwestern und Brüder im Süden, wo traditionelle Kulturen ganzheitlicher, ökologischer und gemeinschaftlicher sind, sind nun beschenkt mit dem Privileg und der Verantwortung, den christlichen Glauben in anderer Weise darzustellen.

Dabei geht es um eine neue Gestaltung von persönlichen Beziehungen, um Offenheit gegenüber theologischen Äußerungen, die in den Kulturen des Südens verwurzelt sind, um ein Programm, das die Themen und Anliegen der Völker des Südens widerspiegelt, und um den Auftrag, Brücken des Verstehens und der Hoffnung zu bauen, um die Beziehungen zwischen Nord und Süd zu vertiefen.

***Ubuntu* und *Sangsaeng* zusammenführen**

Im August 2007 wurde in Changseong, Süd-Korea, eine kleine Konsultation zum Thema »Transformierende Theologie und Leben fördernde Kultur« abgehalten. Mit Unterstützung durch den Rat für Weltmission, die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) haben sich 35 Theologinnen und Theologen sowie Fachleute aus Asien, Afrika und anderen Teilen der Welt getroffen, um zusammen herauszufinden, was der Beitrag eines alternativen Diskurses zu Theologie, Leben fördernder Kultur und Ökumene im 21. Jahrhundert sein könnte.

Die Konsultation konzentrierte sich auf die theologischen Wurzeln von *Ubuntu* und *Sangsaeng*, weil in diesen Konzepten die Suche einen Sinn findet. *Ubuntu* ist eine afrikanische Lehre vom Menschen und eine Weltsicht, die in der Gemeinschaft gelebt wird. Afrikaner sind der Meinung – und das trifft auf viele afrikanische oder asiatische Geisteshaltungen zu –, es sei nicht einfach, das Konzept *Ubuntu* klar zu erläutern. Seine Bedeutung wird oft mit dem Schlagwort »Ich bin, weil wir sind, und wir sind, weil ich bin« illustriert. Es geht um den Ausdruck menschlicher Beziehungen, die in der Gemeinschaft und in der Harmonie mit der ganzen Schöpfung gelebt werden.

Sangsaeng ist eine alte asiatische Geisteshaltung des Teilens von Gemeinschaft und Wirtschaft, die allen ein gemeinsames Gedeihen gewährt. Ähnlich wie bei *Ubuntu* geht es auch bei diesem Konzept vor allem um »Zusammenleben« und »gegenseitige Unterstützung«, also um eine Lebensordnung, in der alle Lebewesen gesellig zusammenleben und wechselseitig voneinander abhängig sind.

Im *Sangsaeng*-Denken gebiert der Frühling den Sommer und der Sommer den Herbst. Der Herbst gebiert den Winter und der Winter gebiert wiederum den Frühling. Die Zeiten sind auch miteinander verbunden und voneinander abhängig. Die Morgendämmerung gebiert den Morgen und der Morgen den Nachmittag. Auf dieselbe Weise sind Nachmit-

tag, Abend, Nacht und Morgendämmerung miteinander verbunden und voneinander abhängig, indem sie den anderen das Leben schenken.

Ubuntu und *Sangsaeng* sind Beispiele für die afrikanischen und asiatischen Paradigmen der lebensförderlichen Kräfte, die alle Geschöpfe im Kosmos dazu aufrufen, in Harmonie miteinander zu leben. Im Zusammenklang mit der biblischen Idee der *Koinonia*, einer Gemeinschaft durch Teilhabe, sind *Ubuntu* und *Sangsaeng* die erforderlichen Ressourcen, um im Kampf um die entscheidenden Themen einer lebensförderlichen Kultur, einer transformativen Theologie und Ökumene im 21. Jahrhundert bestehen zu können.

Lebensförderliche Kultur, transformative Theologie und neue Ökumene

Das Wort »Zivilisation« ist ein umstrittener Begriff. In den Regionen, die koloniale Herrschaft durch europäische Länder erfahren haben, bedeutet Zivilisation immer noch »Kolonialisierung«, durch die die traditionellen Kulturen und Werte ausgemerzt und westliche Kultur aufgezwungen wurde. Ihre Lebensweise und die traditionelle Art ihres Denkens wurden abgelehnt. Sie wurden gezwungen, ihre Traditionen aufzugeben und sie durch die koloniale Kultur zu ersetzen. Das war weltweit in vielen Ländern ein schmerzlicher Prozess.

Das Wort Zivilisation kommt vom lateinischen Wort *civilis*, dem Adjektiv von *civis*, und meint einen Bürger, der durch das Recht der Stadt regiert wird. Damit beschreibt der Ausdruck Zivilisation in seiner meist gebrauchten Definition eine relativ komplexe urbane Kultur. Zivilisationen werden oft von anderen Kulturen durch ihren hohen Grad an sozialer Komplexität und Organisation und durch ihre unterschiedlichen ökonomischen und kulturellen Aktivitäten unterschieden. In der neueren Geschichte wurde Zivilisation verwendet, um »das Gegenteil von Barbarei im Laufe der Kolonisierung anderer Kulturen« auszudrücken. Daher bedeutete Zivilisation für die meisten afrikanischen und asiatischen Länder Kolonisierung, da die europäischen Länder »Zivilisation« mit sich führten, um die Barbarei zu besiegen. Die christliche Mission wurde ebenfalls in diesem Verständnis und mit diesen Auswirkungen durchgeführt.

Bei der Konsultation im Jahr 2007 war mit diesem Begriff die »westliche Zivilisation« gemeint, die Industrialisierung, Urbanisierung, Modernisierung und Entwicklungsdenken gefördert hat. Die Konsultation cha-

rakterisierte die westliche Zivilisation als dichotom, anthropozentrisch, individualistisch, dualistisch, reduktionistisch usw. Wir hielten fest, dass »Zivilisation« in ihrer imperialen Ausprägung eine tödliche Sache ist und in einem deutlichen Gegensatz zu lebensförderlichen Kulturen wie *Ubuntu* und *Sangsaeng* steht. Es wurde außerdem betont, dass die Krise, mit der sich die globale Gemeinschaft heute konfrontiert sieht, im Wesentlichen durch diesen Typ Zivilisation ausgelöst wurde. Daher benötigt die globale Gemeinschaft eine alternative Zivilisation, die auf dem Konzept der wechselseitigen Verbundenheit und Abhängigkeit gegründet ist, wie dies bei *Ubuntu* und *Sangsaeng* der Fall ist.

Der Konsultationsbericht hebt hervor, dass das Zusammenführen der Suche nach Gerechtigkeit und der Bejahung der ganzen Schöpfung Gottes bei der Suche nach einer lebensdienlichen Kultur im Mittelpunkt stehen sollte. In diesem neuen Verständnis waren sich die Teilnehmenden bewusst, dass die Annäherung zwischen *Ubuntu* und *Sangsaeng* die Konvivenz und Bezogenheit von Gottes Schöpfung hervorhebt und gleichzeitig die Möglichkeit eröffnet, das Leben zu reflektieren, zu analysieren und zu schützen, das sich auf das Ubuntu-Prinzip gründet: »Ich bin, weil ihr seid, und ihr seid, weil ich bin.« In beiden Grundsätzen werden Hass, Ärger, privater ungeteilter Reichtum, Unterdrückung und Ausbeutung beseitigt und stattdessen Harmonie und Frieden mit dem Kosmos angestrebt. Ein Beispiel für *Ubuntu* und *Sangsaeng* ist eine lebensförderliche Landwirtschaft oder Gartenbau, die beide einen Prozess darstellen, in dem unser Lebenszyklus mit Gottes Schöpfung verbunden wird. Außerdem wird die Fähigkeit zum Gebären, zum Nähren, zum Heilen und zum Reifen betont, wodurch das Zusammenspiel von ökonomischer und ökologischer Gerechtigkeit und die Einheit des ganzen Lebens zum Ausdruck kommt. Für die Weiterarbeit an diesen Leitlinien sollten sich auch andere Gemeinschaften über Afrika und Asien hinaus bemühen und Konzepte erforschen, die ähnlich sind wie *Ubuntu* und *Sangsaeng*. So wird auch bei *Sumak Kawsay* in Lateinamerika Gerechtigkeit, Verschiedenheit und wechselseitige Verbundenheit in den Mittelpunkt gestellt. Dies wird Vertiefung und Verständnis dieser Konzepte unterstützen, und zwar auf eine Art und Weise, die Verschiedenheit einschließt und Versöhnung und Ganzheit fördert.

Das theologische Denken muss sich ändern. In der Vergangenheit haben Kirchen im Allgemeinen theologische Modelle begünstigt, die eine Dichotomie zwischen Menschheit und Schöpfung sowie auf Beherrschung von Völkern ausgerichtete Hierarchien gefördert haben, die im Grunde patriarchal sind. Dies hat zu einem Glauben geführt, der priva-

tistisch, individualistisch, anthropozentrisch, außerweltlich und dualistisch ist.

Sicher haben viele Menschen Theologie in einer Weise formuliert, die in höherem Maße die wechselseitigen Bezüge und Abhängigkeiten zum Ausdruck bringt. Dies geschah in theologischen Bewegungen wie der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie, der Frauen-Theologie, der Minjung-Theologie, der Dalit-Theologie, der schwarzen Theologie, um nur einige zu nennen. Die Teilnehmenden, die auf diesen Theologien aufbauten, glaubten daran, dass ein neuer Schwerpunkt auf eine ganzheitliche Theologie gelegt werden müsse, wie sie in der inneren Verbundenheit des Lebens und seiner Konvergenz zum Ausdruck kommt. Darin spiegelt sich eine Theo-Praxis, für die *Ubuntu* und *Sangsaeng* beispielhaft sind. Sicher gibt es ähnliche Konzepte in anderen Teilen der Welt, die erforscht werden sollten.

Diese Herausforderung gilt auch für die ökumenische Bewegung. Im 20. Jahrhundert gab es eine ökumenische Tendenz, sich vor allem auf die Kirchen zu konzentrieren. Dadurch wurden uns die Segnungen genommen, die eine umfassendere Beziehung zur ganzen Menschheit und Gottes Schöpfung mit sich gebracht hätten. Im 21. Jahrhundert besteht die Aufgabe darin, das Leben in den Mittelpunkt zu stellen, das seine Grundlage im Kampf der Menschen für Leben und Gerechtigkeit im Hier und Jetzt hat. Es zeichnet sich aus durch das Zusammenführen philosophischer, kultureller und religiöser (Glaubens-)Visionen und Taten um jeglichen Lebens willen und im Dienst am Leben. Ein solches Ökumeneverständnis sollte die Suche nach einer theologischen Basis für eine noch größere Ökumene einschließen, in der die ganze Ökumene-Familie, insbesondere die Menschen anderen Glaubens, samt der Schöpfung verbunden und vernetzt sind auf der geistigen Grundlage von *Ubuntu* und *Sangsaeng*. Es sollte zu einer Offenheit ermutigen, die zu einer kreativen Beschäftigung mit Ideen und Konzepten fähig macht, die zwar bei manchen Menschen negative Assoziationen auslösen, die aber für andere das Leben bejahen, wie etwa der *Panentheismus*. Es muss Gottes Werk in Gottes gesamter Schöpfung bestätigen und Machtverhältnisse, hierarchische Tendenzen und koloniale Einflüsse, die den lebensbejahenden Geist von *Ubuntu* und *Sangsaeng* verneinen, klar ansprechen. Es muss sich vor möglichem Missbrauch, falschem Gebrauch und der Verfälschung dieser Prinzipien schützen und das kritisieren, was aus eigennützigem Interessen geschieht. Und dieses Verständnis von Ökumene muss dazu ermutigen, diese Prinzipien an der Basis zu verwirklichen.

Was tun?

Sowohl im Osten als auch im Westen gab es ja eine ansehnliche Zahl kreativer theologischer Philosophen und Denkerinnen. Zwei, die einem vom Westen in den Sinn kommen, sind Hildegard von Bingen und Franz von Assisi, deren Denken ganz auf der Linie von *Ubuntu* und *Sangsaeng* liegt. Ihre Ansichten wurden oft von der Kirche unterdrückt, weil sie von der Hauptrichtung der zeitgenössischen Theologie abwichen. Zu den heutigen, die eine anspruchsvolle Arbeit leisten, gehört der irischstämmige römisch-katholische Priester und Sozialpsychologe Diarmuid O’Murchu, der zu einem Paradigmenwechsel in den Bereichen Theologie und Spiritualität anregt. Er schlägt den Ausdruck Quantum-Theologie vor, um von dieser Dichotomie und dem Dualismus wegzukommen.

Gern möchte ich von der kreativen alternativen Vision zweier Asiaten erzählen, die mich kraftvoll inspirierten, wie eine Alternative zum Leben zerstörenden Pfad der gegenwärtigen menschlichen Zivilisation aussehen könnte. Eine der anregendsten Gestalten – er hat eine alternative Bewegung gegen Industrialisierung, Urbanisierung und Modernisierung in moderner Zeit angeführt – ist Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948), bekannt als Mahatma Gandhi. Im Widerstand gegen einen Industrialisierungs-Tsunami und das britische Empire regte er die *Swaraj-Bewegung* an: Als Antwort auf die Industrialisierung, die nach seiner Einschätzung nicht nur die politischen, sozialen und ökonomischen Systeme in Indien zerstören würde, sondern ebenso die Spiritualität der Menschen, brachte er leidenschaftlich das selbstständige, sich selbst tragende und selbstverwaltete dezentrale Dorf als zu verfolgende Alternative ein. Ich glaube, dass all die Werte, die er nicht nur reflektiert, sondern auch praktiziert hat – wie Gewaltfreiheit (*ahimsa*), Wahrheit, Einfachheit, spirituelle und praktizierte Reinheit (*brahmacharya*), Glaube (*satya*) und Vegetarismus –, zu der Art von Werten gehören, die heute gefördert werden müssen.

Manche mögen Gandhis Geschichte für eine überholte Geschichte halten. Ich hingegen bin der Ansicht, dass wir von ihm immer noch wichtige Inspirationen bekommen können für eine lebensdienliche alternative Vision wie etwa die *Swaraj-Bewegung*.

Der andere Asiat, den ich vorstellen möchte, hat nicht das Format von Mahatma Gandhi. Er ist ein einfacher 60-jähriger Landwirt namens Kimura Akinori aus Japan. Doch er ist derjenige, der die weltbesten und wohlschmeckendsten Äpfel in naturgemäßer Landwirtschaft produziert.

Der ganze landwirtschaftliche Prozess wird, bis auf eine minimale menschliche Mitwirkung, der Natur überlassen. Er lässt das Unkraut wachsen, weil es mit den Apfelbäumen zusammenwirkt, um alle Stoffe der Luft in die letzten Wurzelenden des Apfelbaums hineinzutragen. Ein kosmisches Zusammenspiel eines Leben schaffenden Prozesses in den Baum hinein geschieht das ganze Jahr über.

Allerdings standen seine Apfelfarmen leider kurz vor dem Ruin, nachdem er natürliche Anbaumethoden angewandt hatte. Sein Lebensunterhalt war gefährdet und er wurde so arm, dass er, um überleben zu können, körperliche Arbeit in der Stadt verrichten musste. Ganz gleich, mit welchen Schwierigkeiten er konfrontiert war: Er konnte diesen Versuch nicht abbrechen. Er sagte: »Wenn ich aufgeben würde, wäre das so, als würde die Welt aufgeben.« Er betrachtete sein Scheitern als ein Scheitern der ganzen Welt in Bezug auf die naturgemäße Landwirtschaft.

Die Situation verschlimmerte sich jedoch immer mehr. Vier Jahre später konnte er nicht mehr länger so weitermachen, weil das die Zerstörung all seiner Apfelbäume bedeutet hätte und damit das Überleben seiner Familie bedroht war. Daher stieg er eines Abends mit Selbstmordabsichten auf einen hohen Berg. Dort erhielt er ein Signal der Hoffnung, als er entdeckte, dass alle Bäume in der Bergregion erfolgreich heranwachsen ohne menschlichen Eingriff. Die Erde in der Bergregion war weich, während die Erde in seiner Apfelfarm steinig war. Er entdeckte auch, dass die Unkräuter um den Baum herum eine wichtige Rolle spielten beim Transport von Stickstoff aus der Luft in den Boden. Es war ein ganz natürlicher Prozess.

Er wandte diese Methode beim Apfelanbau an und ließ alle anderen Prozesse in Harmonie mit dem Rhythmus der Natur geschehen, indem er zuließ, dass alle Arten von Unkräutern wuchsen. Er musste nur zwei Dinge tun; das eine körperlich, das andere spirituell. Der körperliche Job war es, von Hand einige größere schädliche Insekten zu entfernen, bis die Bäume stark genug geworden waren, selbst damit fertig zu werden. Der spirituelle war es, sich mit den Bäumen zu unterhalten, indem er sagte: »Bitte versucht für gerade noch ein oder zwei Jahre zu überleben, dann werden wir Erfolg haben.«

Nach acht Jahren harten Kampfes begannen seine Apfelbäume endlich eine wunderbare Vielfalt von Äpfeln hervorzubringen, die man in keinem anderen Teil der Welt finden konnte, nur auf Kimura Akinoris Farm.

Was mich an dieser Geschichte berührte, war Akinoris Überzeugung, dass sein Scheitern ein Scheitern der Welt sein könnte. Am Schluss sei-

nes Buches erwähnt er die Noah-Geschichte. Als Noah hoch auf dem Berg ein Schiff baute, verstand niemand sein Vorhaben, aber es rettete die Welt, weil er nicht der Logik der Welt folgte, sondern Gottes Logik. Für mich gibt es nur die Möglichkeit, in radikale Alternativen einzusteigen, wenn wir bereit sind, die gegenwärtige Leben zerstörende Zivilisation in eine lebensförderliche Kultur verwandeln zu wollen.

Es gibt gewiss viel mehr Menschen, die sich in den unterschiedlichen Bereichen ihres Engagements um Alternativen mühen, wie etwa Ulrich Duchrow. Sie erkennen, dass diese Aktionen sich auf einen Kreislauf des Lebens und Sterbens, der sich immer wieder neu bildet, gründen. Dies steht im Gegensatz zum neoliberalen Wirtschaftsmodell, das fixiert ist auf ständiges Wachstum. Weil es aber so großen Nachdruck auf exzessiven Konsum, nicht nachhaltige Produktion und ungleiche Verteilung legt, ist es fundamental tödlich.

Abschließende Bemerkung

Auf meinem Weg nach Matanzas, Kuba, zum Oikotree-Workshop über transformative Bildung im Februar 2014 las ich auf dem Flughafen von Toronto den Werbeslogan einer der führenden Banken der Welt: »Die Zukunft ist voller Möglichkeiten.« Ich sagte mir: »Ja, unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten ist die Zukunft wohl voller Möglichkeiten für die wenigen Reichen, aber für die Armen bietet die Zukunft null Möglichkeiten. Unter ökologischen Gesichtspunkten jedoch bietet diese Zukunft null Möglichkeiten für Reiche wie für arme, wenn der gegenwärtige Trend der menschlichen Zivilisation nicht geändert wird.« Im Deuteronomium 30,19 sagte Gott: »Ich lege vor euch Leben und Tod.« Heute befinden sich der Planet Erde und die Gemeinschaft der Schöpfung genau in dieser Situation. Wenn es noch drei Minuten bis zum Jüngsten Gericht sind – was sollten wir tun? Ein entscheidender Zeitpunkt ist gekommen, ohne dass noch viel Zeit bleibt.

Übersetzt aus dem Englischen und bearbeitet von Werner Gebert

Ofelia Ortega

Die Hoffnung wiederherstellen in einer globalisierten Welt

1. Gerechtigkeit, nicht Gier

Eine Transformation der Ökonomie erfordert ein Fördern der Kultur und der Ethik des »Genug für alle Frauen und Männer«. Ein wichtiges theologisches Element besteht dabei darin, zu beteuern, dass der Gott, an den wir glauben, ein dienender Gott ist, ein Gott der Fülle und nicht des Mangels. Gott hat in seiner göttlichen Gnade alles für die Bedürfnisse der Menschen geschaffen und nicht für die Gier der Menschheit. Im Jahr 2009 feierten wir ein Treffen in Jamaica, das von der Weltgemeinschaft der Reformierten Kirchen ausgerichtet wurde, um das Thema *Kraft durchzuhalten und Mut zur Hoffnung* zu diskutieren. Bei diesem Treffen präsentierte Yvette Noble-Bloomfield *Biblische Visionen einer Ökonomie des Genugs*. Sie stellt fest, »dem Auftrag, dass es unmöglich ist, Gott und dem Geld zu dienen, ist manchmal schwierig zu entsprechen. Denn es scheint, dass Menschen nur im Dienst des Geldes stehen und dabei sind, die Ökonomie des Genug in eine Ökonomie, in der die Verwundbarsten um ihr tägliches Überleben kämpfen müssen, zu transformieren, welche nur denen nützt, die die ökonomischen Systeme zu ihrem eigenen Vorteil verändern.«

2. Chrematistik und Oikonomie

Jorge Pixley entnimmt das Wort »Oikonomie« dem Buch von Herman E. Daly und John B. Cobb (Jr.), *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future* (Daly/Cobb 1994). Diese Autoren führen eine Unterscheidung zwischen *Chrematistik* und *Oikonomie* ein. Chrematistik ist die Kunst, Wohlstand zu akkumulieren, und Oikonomie ist die Kunst, ein Haus oder ein Grundstück zu verwalten. Demnach stammt Chrematistik von dem griechischen Wort *crhma* ab, das »Ding« bedeutet. Das Wort kann aber auch mit »Geld« übersetzt werden, es ist die Kunst, Dinge zu akkumulieren. Oikonomie dagegen kommt von dem Nomen *oikos*. Der griechische Begriff bedeutet Familie, Haus oder Grundstück, auf dem die Familie wohnt.

Jorge Pixley stellt heraus: »Daly und Cobb unterscheiden Chrematistik und Oikonomie anhand von drei Kriterien: 1) Oikonomie bevorzugt langfristiges Denken gegenüber kurzzeitigem Erfolg; 2) Oikonomie berücksichtigt die kompletten Kosten für die gesamte Familie, nicht nur für die beteiligten Businesspartner; 3) Oikonomie bezieht sich auf den konkreten Wert der Dinge und nicht nur auf den abstrakten Tauschwert. Zusammengefasst kann gesagt werden, dass es für Oikonomie ein Genug geben kann, für Chrematistik dagegen ›mehr‹ stets auch ›besser‹ bedeutet; das heißt, es gibt kein Limit für das Wachstumsdenken. Jede halbwegs gebildete Person wird erkennen, dass heutige ökonomische Modelle einzig auf Chrematistik aufbauen [...]« (Pixley 2003: 90f.)

In *Ökonomie des Lebens, der Gerechtigkeit und des Friedens für Alle* (Ökonomie des Lebens 2013) liegt die Betonung auf der Suche nach dem Guten Leben. Die Lebensqualität, nach der wir uns alle sehnen, kann nicht auf einer konkurrierenden Suche nach Besitz, auf der Herstellung von Waffen für unsere Sicherheit oder dem Gebrauch und Missbrauch von Macht, um andere zu kontrollieren (Jakobus 3,13-18), aufgebaut werden. Wir bekräftigen das Gute Leben, in der Sprache der Quechua ausgedrückt mit *Sumak Kawsay*, und das Konzept *Waniambi a Tobati Engros* aus West-Papua im Pazifik, welches sich in liebenswürdigen Beziehungen von Gegenseitigkeit, geteilter Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe ausdrückt. Das Gute Leben oder das gemeinsame Wohlergehen tritt uns in der Bibel nicht als individueller Reichtum, sondern immer als kollektiver Segen für die Menschen entgegen. Wenn wir über die Versuchung des Volkes Gottes in der Mitte der Wüste lesen (Exodus 16,16-21), so wird der göttliche Auftrag, nicht mehr zu nehmen als nötig, deutlich. Im Zusammenhang dieser Erzählung finden wir einen Aufruf gegen den Wunsch, mehr zu akkumulieren und folglich die Grenzen des Besitzes anzuerkennen, welche für ein gutes Leben gebraucht werden. Der Zweite Brief an die Korinther 8,15 bezieht sich auch auf diesen biblischen Text: »Die viel sammelten, hatten keinen Überfluss, und die wenig sammelten, entbehrten nichts.«

Wenn wir das Vaterunser lesen, erinnern wir uns an den biblischen Text vom Manna in der Wüste und dem großzügigen Geschenk Gottes an seine Leute. Luther erklärt in seinem Kleinen Katechismus: »Was heißt denn täglich Brot? Alles was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.« (Luther 1981) Auf

diese Weise weitet Luther die biblische Idee des täglichen Brots. Nichtsdestotrotz sollte Brot geteilt werden. Die Frage nach Brot ist keine individuelle Bitte. Es geht um »unser Brot«, das notwendige Brot zum Leben. Nach Brot zu fragen, hat also eine soziale und gemeinschaftliche Dimension. Nach Brot zu fragen, impliziert eine Ethik des Teilens. Die Glaubenden sind aufgerufen, nicht zu akkumulieren, nicht von Gier geleitet zu sein, sondern von der Praxis der Gerechtigkeit.

Die »Ökonomie Gottes« ist deswegen ein Konzept, das tief in biblischen Texten verwurzelt ist. Es kennzeichnet dadurch Gottes recht-schaffendes Interesse, die Welt in ein Haus, eine Familie, eine Gemeinschaft zu transformieren, in der die BewohnerInnen das Leben in Fülle finden mögen, welches ihnen von Jesus Christus angeboten wurde. Auf diese Art und Weise wird alles, was geschaffen wurde, zu einem ökonomischen Projekt, aufgrund des *Oikos* – der göttlichen Hausordnung – im Prozess der Erlösung. Drei Begriffe stammen von einer einzigen Wurzel ab: Ökonomie, Ökologie und Ökumene. Dies sind Begriffe, die miteinander in Beziehung stehen: mit dem ersten etabliert Gott das Recht zu leben; mit dem zweiten besteht Gott auf der Pflicht, das zu erhalten, was geschaffen worden ist; mit dem dritten fordert Gott ein, dass die Welt eine Familie sei, in welcher sein Frieden und seine Gerechtigkeit unter allen BewohnerInnen hergestellt werden muss. Jede ökonomische Aussage transportiert eine ökologische und ökumenische Beziehung.

In dem Aufruf aus Busan zu einer *Ökonomie des Lebens* heißt es: »Wir müssen eine ›verwandelnde Spiritualität‹ verkörpern (Kommission für Weltmission und Evangelisation), die uns wieder mit den anderen verbindet (Ubuntu und Sansaeng), die uns motiviert, dem Gemeinwohl zu dienen, die uns ermutigt, uns gegen jegliche Form der Ausgrenzung zu wenden, die die Erlösung der ganzen Erde anstrebt, die den lebenszerstörenden Werten widersteht und uns inspiriert, neue Alternativen zu entdecken. Diese Spiritualität macht es möglich, die Gnade zu entdecken, die darin besteht, sich mit genug zufrieden zu geben und mit all jenen zu teilen, die in Not sind (Apostelgeschichte 4, 35).« (ÖL: 207)

Wir müssen *einfach* leben, sodass andere einfach *leben* können. Viele Menschen leben und handeln bereits nach dieser Devise. Sie sind zwar nur eine Minderheit, aber dennoch relevant. Wir sollten nicht vergessen, dass das Reich Gottes einem Senfkorn ähnelt.

3. Der Beitrag der Ersten Nationen. Das gute Leben der Ersten Nationen

Historischer Widerstand der autochthonen Menschen

Mit der Ankunft der Spanier auf unserem Kontinent hörten die indigenen Menschen auf, selbst über ihre Zukunft und Perspektiven zu entscheiden. Dennoch fing an genau diesem Punkt der historische Widerstand von vielen indigenen Menschen des Kontinents an. Das Aufzwingen einer neuen Kultur und neuer ökonomischer und politischer Strukturen zerriss die Lebensweise der Menschen, in der sie auf Harmonie und Ausgleich mit der Natur geachtet hatten.

Die Reaktion darauf waren Aufstände. Von Zentralamerika bis Südamerika reagierte die indigene Bevölkerung, indem sie sich organisierte, indem sie aus den Siedlungen floh, die zum Christentum übergetreten waren, und indem sie ihre eigenen Traditionen und Lehren weiter erzählte und überlieferte. Der Widerstand hat einen Blick auf die Welt bewahrt, die kollektiv aufgebaut und geschützt wurde und die auf der Gemeinschaft als Kernelement der autochthonen Menschen basiert. In diesem Geist kann die Mutter Erde trotz allen Raubs und aller Ausbeutung der Natur für die indigenen Menschen nicht verkauft oder besessen werden, weil sie genau wie die Menschen und alle lebenden Wesen fühlt, denkt und liebt.

Der Widerstand von Hunderten von Jahren ist den indigenen Menschen eine Lehre gegenüber der Art der Entwicklung und des Lebens, das ihnen aufgezwungen wurde. Das ist der Grund, warum als Reaktion auf die zunehmende Ausbeutung der Natur die Vorschläge indigener Kulturen eine immer größere Überzeugungskraft und Zustimmung gewinnen: Sie besitzen eine lange Geschichte von kollektivem Widerstand und konstruktivem Potenzial.

Natur und Gutes Leben

Die Ausbeutung und Akkumulierung der Natur – egal zu welchem Preis – hat sich in der gegenwärtigen Zeit vervielfältigt. Dies bedroht nicht nur die indigenen Gemeinschaften, sondern auch das Leben auf dem Planeten. Wir befinden uns mitten in einer Krise der kapitalistischen Lebensweise. Das wird in den Ernährungsproblemen sichtbar, die Tausende von Gemeinschaften erfahren: im Zwang, Bioenergie anstatt Essen anzubauen, und in den Methoden der grünen Gentechnik. Die Weise, wie Öl verbraucht wird, hat eine Energie-Krise ausgelöst, in der die Ölfelder erschöpft werden, und eine noch nie dagewesene Verschmutzung hat

das Leben erschwert. Dürren, Überflutungen und die gesamten Klimaauswirkungen sind einzelne Ausläufer des konzertierten Angriffs, den die Natur zu erleiden hat.

Der Gegenentwurf des Guten Lebens folgt einer jahrtausendealten Praxis. Dieser Vorschlag stammt aus dem Alltagsleben von Gemeinschaften, in denen Menschen mit der Natur zusammenleben, ohne sie zu zerstören, in denen sie ihr die Fürsorge zurückgeben, die sie von ihr bekommen, und in denen sie an Werte wie Ausgleich, Harmonie und Reziprozität glauben. Das Wissen, die Wissenschaft und die Technologie der indigenen Menschen entstehen aus dieser harmonischen Beziehung zur Erde. Das Gute Leben umfasst die Gemeinschaft aller lebenden Wesen, die in der Welt wohnen und sie bevölkern. Es geht über das menschliche Leben hinaus und erreicht ein Gleichgewicht zwischen allem, was existiert.

Leben in seiner Fülle ist unmöglich, wenn viele Menschen verhungern oder im Elend leben und wir das Land, die Wasserressourcen oder die Täler und Berge beschädigen. Die Definition des Guten Lebens erlangt ihren Sinn und ihre geschichtliche Praxis in der Tradition und im Widerstand der verschiedenen Ersten Nationen wieder. Für die Aymara in Bolivien drückt das *Suma Qamaña* aus, dass alle Menschen Teil von Mutter Erde und der Wirklichkeit sind. Wir hängen alle voneinander ab; Blumen, Steine, Tiere, Menschen, alle ergänzen sich gegenseitig, sodass man sagen kann, dass wir praktisch ein Körper sind. *Sumak Kawsay*, der Quechua-Begriff für Gutes Leben, bringt den Sinn des Territoriums als des Raumes zum Ausdruck, in welchem Menschen leben, koexistieren und die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Menschen aller Völker zurückerlangen. Es ist der Raum, in dem Menschen ihre räumliche Souveränität in ihrer ihnen eigenen Organisation, Spiritualität, Gedankenwelt und Ökonomie ausleben.

Die Ersten Nationen, die in Guatemala wohnen, sprechen von *K'aslemal* und *Chuiqintal*. *Mam* ist der Ausdruck der Maya für das Wiederentdecken der Freude am Leben und der Freude, in Harmonie mit der Natur und allem, was uns umgibt, zu leben. Diese Ausdrücke stellen den ganzheitlichen Sinn unserer Realität wieder her. Die Beziehung zwischen Männern und Frauen muss diesen Sinn der Komplementarität haben, ohne Diskriminierung oder Machtausübung über die je andere. Der machistische Sinn, der von der westlichen Vision gestärkt wird, muss korrigiert werden, um das Gute Leben für die ganze Gemeinschaft zu erlangen.

Gemeinschaft, Gedanken und Leben

Aus der Perspektive der Ersten Nationen steht das Gute Leben für die gesamte Gemeinschaft. Die Art zu denken und die Handlungen dieser Menschen spiegeln diese Idee wider. Gemeinschaft wird verstanden als Einheit und Struktur des Lebens. Die Gemeinschaft besteht auch aus den Pflanzen, der Luft, den Bergen und dem Wasser. Auch die Vorfahren, welche immer noch im Alltagsleben präsent sind, sind Teil dieser Gemeinschaft. Die demokratische Organisation der Gemeinschaft geht über Repräsentation oder die Teilnahme an Wahlen hinaus; sie bedeutet eine permanente und entscheidende Absprache innerhalb der Organisation der Gemeinschaft. Die Ältesten der Gemeinschaft sind Beispiele, wie die Anerkennung in der Gemeinschaft über öffentliche Positionen hinaus geht; sie bedenken den Dienst an den Menschen und sind den Bedürfnissen und Interessen der Gemeinschaft verpflichtet. Die Autoritäten innerhalb der Gemeinschaft sind nichts als Dienende; sie haben die Verantwortung, für alle zu sorgen, sodass diese in Gleichgewicht und Harmonie leben können. Zuallererst bedeutet das Gute Leben aufzuhören, nur über sich selbst nachzudenken, und anzufangen, in Maßstäben der Gemeinschaft zu denken; so entsteht eine Wechselseitigkeit mit den Menschen, der Natur und den restlichen Lebewesen, die um uns leben.

Gemeinschaft, Gerechtigkeit und Recht

Die Verwaltung der Gerechtigkeit durch Regierungen im Westen folgt einer Vielfalt von Regeln, und Bestrafungen können bis zur Todesstrafe gehen. Für die indigenen Gemeinschaften ist das jedoch anders. Diese stellen das Leben und den Respekt vor den Menschen über alles andere. Wenn jemand die Harmonie der Gemeinschaft bricht, indem er oder sie etwas Falsches tut, liegt es an den Mitgliedern der Gemeinschaft zu entscheiden, was getan werden kann, um die falsche Tat wieder gut zu machen. Schande wird für die, die die Regeln der Gemeinschaft gebrochen haben, als Bestrafungsmittel für falsches Handeln benutzt. Rollen und Aufgaben werden bestimmt, um die Schuld wieder auszugleichen. Zurückgehen und für die Gemeinschaft einen Beitrag zu leisten, hat auch zum Ziel, dem Täter zu ermöglichen, seine Sensibilität wiederherzustellen und das getane Leid zu verstehen.

Erziehung zum Guten Leben

Gemeinschaftliche Erziehung wirkt dabei mit, unsere Verbindung zur Natur und den restlichen Mitgliedern der Gemeinschaft zu stärken. Es ist der Weg für die Gemeinschaft, ihre Geschichte wiederzuerlangen. Es ist ein praktisches Unterrichten, das auf den Bedürfnissen der Gemeinschaft aufbaut. Es stärkt auch unsere Beziehung zur Natur und zu allem, was mit unserer Wirklichkeit und der Gemeinschaft verbunden ist. Aufgrund seiner gemeinschaftlichen Natur bricht es mit dem Rollenmuster des allwissenden Lehrenden.

Im Gegensatz dazu bringen die Mitglieder der Gemeinschaft ihren Beitrag, der aus dem Leben selbst stammt, in den Lernprozess mit ein. Erziehung ist nicht nur die Verantwortung der Schule, sondern sie geschieht aus der Erfahrung der Menschen, Männer und Frauen, von Ältesten und den gemeinschaftlichen Autoritäten. Die Weisheit der autochthonen Menschen kann uns lehren, dass Leiden und Krankheiten die Konsequenz eines fehlenden Gleichgewichts mit der Natur sein können. Wir müssen eine gesunde Umgebung um uns genießen. Sie besteht aus der Harmonie der Menschen mit ihrem Essen, mit Mutter Erde, mit den Pflanzen und Tieren und mit den anderen Menschen; das heißt mit der Welt allgemein.

Wir stehen vor einer Krise des Entwicklungsmodells. Die neoliberalen Anstrengungen und Ideen sind immer noch weit verbreitet, obwohl sie Krisen in allen Sphären des Lebens verursachen: in der ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen und spirituellen Sphäre. Zum jetzigen Zeitpunkt können wir die schädlichen Auswirkungen, die der Kapitalismus auf Menschen und Natur hat, sehen. Er gefährdet alle Formen von Leben auf dem Planeten. Diese Situation erzeugt eine Diskussion auf lokaler, nationaler, kontinentaler und globaler Ebene. Immer mehr Menschen erkennen, dass es nicht nur eine Art und Weise gibt, Entwicklung zu denken, oder nur einen *way of life*. Das Gute Leben steht dazu im Widerspruch! Es ist eine Alternative zum Kapitalismus und ein historischer Vorschlag, der von den indigenen Menschen der Amerikas kommt.

In Ecuador und Bolivien haben die indigenen Menschen eine führende Rolle gespielt. Ihnen ist es zu verdanken, dass Vorschläge, die sich dem Kapitalismus und Neoliberalismus entgegenstellen, inspiriert und geleitet vom Guten Leben, eine neue Popularität erlangt haben. Zum Beispiel ist die im Jahr 2008 angenommene Verfassung von Ecuador die einzige, welche die Rechte der Natur anerkennt. Das Recht auf Gesundheit, auf Bildung, die Nicht-Aneignung von geschützten Gebieten, der Schutz der Biodiversität, die Teilnahme an der Gemeinschaft, die Ver-

antwortung der Regierungen und vieles andere, haben ihre Grundlage im *Sumak Kawsay*, dem Guten Leben.

Das reicht soweit, dass das kapitalistische Entwicklungsmodell nun vor der Herausforderung einer echten Alternative steht, welche dieses überwinden kann. Viele indigene Menschen, soziale Bewegungen und Organisationen ergreifen für diese Alternative, welche das Gute Leben darstellt, Partei. Die Verteidigung der Mutter Erde, der Natur und von allem, das Teil von ihr ist, stellt ein zentrales Motiv einer planetarischen Diskussion dar, die sich mit dem gestiegenen Risiko für alle Formen des Lebens auf dem Planeten beschäftigt.

In Richtung einer Solidarischen Ökonomie

Ökonomische Machtstrukturen bestimmen immer noch viele Entscheidungen in unserer Gesellschaft. Auch wenn wir uns vielleicht der tiefliegenden Gründe unserer Probleme bewusst sind, ist es nicht einfach, gegen die Eigentümer der Ökonomie anzukämpfen. Weil es nötig ist, die Beschaffenheit der ökonomischen Beziehungen, in denen wir leben, zu überprüfen, diskutieren wir Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Jenseits der Akkumulation müssen wir versuchen, die Bedürfnisse aller in Einklang zu bringen. Diese Ökonomie muss von Respekt gegenüber dem Leben und der Natur gekennzeichnet sein. Sie muss auf Solidarität aufbauen und der Gemeinschaft ermöglichen, in Würde leben zu können; damit jede alles hat und damit niemandem irgendetwas fehlt. Wenn am Ende einige wenige gewinnen, die meisten aber verlieren, verlieren unterm Strich alle. Das Gute Leben setzt bei der Produktion von Nahrung für den Bedarf der Familie und der Gemeinschaft an. Erst der Überschuss sollte unter benachbarten Gemeinschaften oder an anderen Orten und in anderen Ländern vermarktet werden – und nicht anders herum.

Die Produktionsmittel gehören nicht einem einzelnen Besitzer oder Arbeitgeber, sondern die Gemeinschaft arbeitet zusammen, ohne dass sich irgendjemand als direkter Besitzender fühlt. Im Gegenteil ist es gerade die kollektive Aufgabe, das Notwendige zu produzieren, ohne der Natur zu schaden. Es muss eine Gleichheit beim Zusammenbringen von Bedürfnissen und Interessen der ganzen Gruppe geben; die Arbeit muss unter würdigen Bedingungen getan werden; Mutter Erde darf nicht angegriffen werden; die Idee des Profits muss beseitigt werden, da sie allzu oft von den Zielen der Gemeinschaft ablenkt. Von dieser Erfahrung des Südens ausgehend, welche sich auf die Vorschläge der indigenen Menschen bezieht, ist es unabdingbar, das herrschende ökonomische Mo-

dell zu verändern. Diese Veränderung sollte das Modell, das der Ökologie schadet, hinter sich lassen und das Modell des Respekts vor der Umwelt fördern, mit nachhaltigen Maßnahmen für die Natur und für die Ökonomie der Gemeinschaften.

Mit Blick auf die Diskussion um Entwicklung müssen wir das Mitspracherecht und das Recht auf Zustimmung der indigenen Menschen praktizieren. Wo es Voten der indigenen Bevölkerung gibt, ist die einzige richtige Lösung, diese zu akzeptieren und Entscheidungen der Gemeinschaften über Minen- und Rohstoffabbauprojekte, die sie direkt betreffen, zu respektieren. Zusätzlich sollten Bergbau- und Öl-Projekte gestoppt werden, bis solche Gemeinschafts-Befragungen durchgeführt sind. Ökonomische Aktivitäten und Programme, welche die indigenen Bevölkerungen betreffen, müssen den Menschen mitgeteilt und von ihnen überwacht werden; insbesondere wenn diese von internationalen Konzernen ausgehen, die mehr Macht haben, auf Regierungen Einfluss auszuüben. Ökonomisches Denken sollte berücksichtigen, dass Schäden durch vielfältige Verschmutzungen und Rohstoffgewinnung, die von Unternehmen an der Natur verursacht wurden, wiedergutmacht werden müssen.

4. Fazit: Ein würdiges Leben für alle Männer und Frauen

Das Konzept des Guten Lebens ist heute ein Beitrag zu Alternativen zum Kapitalismus. Es lässt uns bekräftigen, dass andere Formen der Beziehung möglich sind, andere Formen, Gemeinschaft zu leben, nur das Notwendige zu konsumieren, nicht ständig im Wettbewerb miteinander zu stehen, sondern sich gegenseitig Unterstützung zu geben und einander zu ergänzen.

Wir müssen uns darauf zurückbesinnen, dass eine andere Entwicklung möglich ist, eine Entwicklung, die nicht der Natur schadet oder versucht, sie zu zerstören. Es ist eine Notwendigkeit zu verstehen, dass nicht nur Menschen Rechte haben; wir sind nicht die Besitzer von irgendetwas. Alles, was lebt und existiert, ist Teil der Gemeinschaft und des Planeten, auf dem wir leben. Dadurch, dass wir eine neue Ökonomie aufbauen, die geprägt ist von verantwortlichem Konsum, von dem Wiedererlangen traditioneller, nicht-profitorientierter Medizin, von Ernährungssouveränität, von einer Kultur der Solidarität und Gemeinschaft, wird uns vor Augen geführt, wie wir Konzepte wie das des Guten Lebens bereichern und an ihnen mitwirken können.

Das bedeutet, würdige Lebensbedingungen zu stärken und zu unterstützen, für welche Tausende von Organisationen täglich kämpfen. Es geht darum, den historischen Kampf der Unterdrückten wiederzuerlangen, welcher ihnen erlauben wird, die zerstörerische und tödliche Gesellschaft zu überwinden. Das ist die Herausforderung. Eine Herausforderung, die auf dem Beitrag der autochthonen Menschen und ihrem Modell des Guten Lebens basiert. Eine Herausforderung, die uns einlädt, vorwärts zu gehen und uns einzubringen.

*Aus dem Englischen übersetzt von Johannes Krug
und bearbeitet von Simon Wiesgickl*

Literatur

- Daly, Herman E./Cobb, John B. (Jr.) (1994): *For the Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future*, Boston.
- Luther, Martin (1981): *Der kleine Katechismus*, hrsg. von Hans Frauenknecht, 4. Aufl., München.
- Noble-Bloomfield, Yvette (2009): *Biblical Vision of an Economy of Enough. Power to Resist and Courage to Hope. Caribbean Churches Living out the Accra Confession. A Christian Education Resource Book on Economic and Ecological Justice*, hrsg. von Patricia Sheerattan-Bisnauth, Genf, S. 41-44.
- Ökonomie des Lebens (2013): *Aufruf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan: auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 204-213) abgedruckt, zitiert: ÖL: [Seite in diesem Band].*
- Pixley, Jorge (2003): *Un llamado desde la Biblia: luchar por una sociedad más humana*, in: *Por un mundo otro: alternativas al mercado global*, Quito.

Christine Müller

Spirituelle Leitlinien auf dem Weg in die Postwachstumsgesellschaft

Ein Erfahrungsbericht aus der kirchlichen Praxis

Die große Sehnsucht der Armen nach einer Welt der Gerechtigkeit und des Friedens, wie ich sie in großen ökumenischen Versammlungen und Weltsozialforen immer wieder hörte, wurde zu meiner Sehnsucht. Die Hoffnungen der Unterdrückten auf eine gerechtere, freiere Welt spiegelten sich in meinem Glauben wider. Mehrfach musste ich die Erfahrung machen, dass eine Frömmigkeit, in der sich der Mensch nur um sich selbst dreht und sein eigenes Heil bei Gott sucht, taub und blind für die Nöte der Menschen in der Welt macht.

Angeregt durch Ulrich Duchrow stellte ich mir immer wieder die Frage, welche Rolle Religionen übernehmen können, Menschen auf Probleme des Kapitalismus aufmerksam zu machen. Damit aus einzelnen Aufbrüchen und dem Umdenken einiger weniger auch eine gesellschaftlich wirksame Bewegung werden kann, braucht es auch das Umsteuern von ganzen Gruppen und Gemeinschaften. Die entscheidende Frage lautet also: Wie können wir ein Bewusstsein gerade auch in Kirchen und christlichen Gemeinden dafür schaffen, dass eine andere Gesellschaft nötig, aber auch möglich ist? Um Menschen zu überzeugen und für neue Einsichten aufmerksam zu machen, darf dieser Prozess nicht auf einer rein kognitiven Ebene stehen bleiben, sondern muss ein spiritueller sein und bei den Lebenswirklichkeiten der Menschen beginnen.

Beim Nachdenken über die spirituellen Leitlinien stoße ich auf die Erfahrungen aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die ich auch in anderen emanzipatorischen Theologien wie z.B. der feministischen, öko-feministischen, black theology oder Formen der indigenen Theologie wiedergefunden habe. Ich halte mich an die Schritte »Sehen/Wahrnehmen – Urteilen – Handeln« und besetze diese Schritte mit den spirituellen Leitlinien, die für meine eigene Praxis wichtig geworden sind: Gebet – Bibellektüre – solidarische Gemeindepraxis – Musik und Tanz.

Die beiden in letzter Zeit erarbeiteten wichtigsten Erklärungen für die ökumenische Bewegung zu dem Thema Postwachstumsgesellschaft und spirituelle Leitlinien auf dem Weg dahin, die São-Paolo-Erklärung von 2012 und die ökumenische Erklärung »Mission und Evangelisation

in sich wandelnden Kontexten« (2013) dienen mir als Grundlage für die Ausführungen in diesem Text. Der Schwerpunkt meines Artikels soll jedoch auf dem dritten Bereich und den Fragen des konkreten Handelns liegen. Das Modell einer Gemeinde der Initiative »anders wachsen«, die ich mitgegründet habe, und die Überlegungen zur Gründung von KAI-ROS-Gemeinden sollen im Abschnitt *Handeln* deutlich machen, welchen Beitrag christliche Gemeinden als solidarische Gemeinschaften zu einer Postwachstumsgesellschaft leisten können.

1. Sehen

Vom 29. September bis 5. Oktober 2012 wurde im brasilianischen Staat São Paulo eine globale Ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur in Partnerschaft mit dem Ökonomischen Rat der Kirchen (ÖRK) und anderen ökumenischen Partnern einberufen, mit der Aufgabe, »Rahmenbedingungen und Kriterien für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur zu entwerfen, welche die Prinzipien wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit sowie das der Klimagerechtigkeit respektiert; im Dienst der realen Wirtschaft steht; gesellschaftliche Verpflichtungen und Umweltschutzanliegen berücksichtigt; und der Profitsucht klare Grenzen setzt« (São-Paulo-Erklärung 2012: 228). In der Erklärung wird auf die weltweite Finanz- und Wirtschaftskrise des Jahres 2008 hingewiesen, die eine wachsende Verarmung und Arbeitslosigkeit von Millionen Menschen in der nördlichen Hemisphäre zur Folge hatte. Es wird festgestellt, dass sich das Elend, die Hungersnot und die Unterernährung einer noch größeren Anzahl von Menschen der südlichen Hemisphäre, die bereits seit Jahrzehnten unter den von den ungleichen internationalen Finanz- und Wirtschaftsbeziehungen verursachten Entbehrungen leiden, verschlimmert und verschärft.

Seit dieser Zeit ist endlich auch eine breite Öffentlichkeit darüber informiert worden, dass sich die Erhöhung der globalen Durchschnittstemperatur der Erdoberfläche der Zwei-Grad-Grenze nähert und bereits dramatische Klimaänderungen eingesetzt haben. In der ökumenischen Erklärung »Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten« (Mission 2013) wird besonders auch auf das Phänomen einer anthropogen verursachten Erderwärmung hingewiesen und es werden »Ross und Reiter« deutlich benannt. In dieser Erklärung heißt es: »[D]och die Wirklichkeit sieht so aus, dass die Erde vergiftet und ausgebeutet wird.

Exzessives Konsumverhalten führt nicht zu grenzenlosem Wachstum, sondern zu einer grenzenlosen und unbeschränkten Ausbeutung der Ressourcen der Erde. Menschliche Gier trägt zur globalen Erwärmung und anderen Formen des Klimawandels bei.« (Mission 2013: 216)

2. Urteilen

Der gegenwärtig dominierende gesellschaftliche Konflikt ist in der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, dem Privateigentum an Produktionsmitteln und einer Hegemonie von Produktion, Konsum und den Interessen des Marktes zu suchen. Die gesellschaftlichen Bedingungen im Kapitalismus prägen die geistige Orientierung. Sie beeinflussen in differenziertem Umfang auch Moral- und Wertvorstellungen politischer Klassen und sozialer Schichten.

Gerade die Verliererinnen und Verlierer des auf Ausbeutung und Unterdrückung beruhenden kapitalistischen Wirtschaftssystems sind gefährdet, der Ego-Spiritualität isolierter MarktteilnehmerInnen zu verfallen. Enttäuschung und Verlust sowie gesellschaftlich bedingte Abhängigkeiten nähren die Angst vor dem gesellschaftlichen Absturz. So wecken gerade Niederlagen den Traum vom autonomen Individuum, das in der Konkurrenz bestehen kann, und beflügeln den Wunsch, dass der *homo oeconomicus* in »einen« fahre und »einen« in dieser Welt bestehen lasse. Dies ist eines der vielfältigen Beispiele, wie Spiritualität unter den Bedingungen pausenloser Konkurrenz sogar zum Gegenteil von Nächstenliebe werden kann.

Die Misere besteht jedoch nicht vorrangig im unmoralischen Verhalten Einzelner, in Egoismus oder Habgier, sondern in einem System, in dem ein solches Handeln immer wieder nötig ist, um überleben zu können. Deshalb verwerfen die Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen und sozialen Bewegungen in der Erklärung von São Paulo »die ökonomische Abstraktion eines *homo oeconomicus*, die den Menschen als ein von Natur aus unersättliches und ichbezogenes Wesen konstruiert. Wir bekennen vielmehr, dass das christliche Verständnis der menschlichen Person in Gemeinschaftsbeziehungen eingebettet ist, die unter verschiedenen Namen wie Ubuntu, Sansaeng, Sumak Kawsay, Konvivialität und Mutualität bekannt sind. Im Gegensatz zur Logik der Neoliberalen sind wir als Gläubige aufgerufen, nicht nur an unser eigenes Interesse zu denken, sondern auch das Interesse der anderen zu berücksichtigen (Phil. 2:4).« (São-Paulo-Erklärung 2012: 233)

Einen Aspekt, den ich aus langjähriger Praxiserfahrung in Gemeinden und mit Kirchenleitungen sehr gut kenne, möchte ich aus theologischer Perspektive noch unterstreichen. In der São-Paulo-Erklärung wird nämlich dem in unserer Gesellschaft verbreiteten Menschenbild – der Mensch sei nun mal ein Sünder – heftig widersprochen und die Nähe dieses Denkens zu einem neoliberalen Geist entwickelt: »Der Neoliberalismus arbeitet mit einer verzerrten Definition der Anthropologie, wenn er den Wert des Menschen nach dessen Finanz- und Wirtschaftskraft einstuft, statt ihn als eine zum Abbild Gottes geschaffene Person mit der ihr innewohnenden Würde anzusehen. Diese Anthropologie hat sich in den Geist aller Menschen eingenistet und von unseren Sinnen und Träumen Besitz ergriffen. Derartige Definitionen des Menschseins haben Rassismus, Sexismus und andere Kategorisierungen, Formen gesellschaftlichen Ausschlusses und diskriminierende Verhaltensweisen zur Folge, eine Sünde wider Gott, die Menschen und die gesamte Schöpfung.« (São-Paulo-Erklärung 2012)

Die kirchlichen Beschlüsse bleiben jedoch nicht in dieser Negativität stehen, sondern formulieren auch ein positives Bekenntnis zu Bewegungen, die der Spiritualität des Imperiums widerstehen und damit einen Vorbildcharakter für Kirchengemeinden entwickeln. In der São-Paulo-Erklärung heißt es, wir »bekennen uns zu Bewegungen sozialen Wandels und zu anderen radikalen Traditionen, die sich gegen die Empire-Herrschaft stemmen und sich bemühen, ein Gemeinschaftsleben jenseits der Logik von Hierarchie und Diskriminierung aufzubauen« (São-Paulo-Erklärung 2012: 231).

Als Quellen einer solchen spirituellen Neubesinnung werden aber nicht nur urchristliche Überzeugungen genannt, sondern neben dem erwähnten Bezug zu sozialen Bewegungen ist es vor allem die Dimension des interreligiösen Gesprächs, die als eine echte Bereicherung für christliche Gemeinden gewürdigt wird. Der interreligiöse Dialog führt »zu konkreten Formen gegenseitigen Verbundenseins und erlaubt eine umfassendere Verbreitung der geistlichen Ressourcen der verschiedenen Glaubensgemeinschaften. Dazu gehört etwa das Gebot des Korans auf Zinsverzicht oder der Wert, der dem ethischen Bankverkehr beigemessen wird; auch die Konzentration auf die reale Wirtschaft und die islamische Forderung nach Einschränkung des Konsumverhaltens, ein Gebot, das in der Idee des Ramadans und des Fastens Gestalt annimmt, analog zur Art und Weise, wie viele Christen in aller Welt die Fastenzeit begehen.« (São-Paulo-Erklärung 2012: 232).

3. Handeln

Eine »fürsorgliche Wirtschaft« aus Rücksicht auf die Erde lässt sich nicht von der Frage der Gerechtigkeit gegenüber der gesamten Schöpfung Gottes trennen. Die aktuelle vielfache Krise, vor allem bedingt durch einen schonungslosen Hunger an Rohstoffen und Energie sowie durch eine nie gekannte Ausbeutung und Übernutzung der Ökosysteme des Planeten Erde, nötigt uns, unsere langfristige Vision von nachhaltigen Wirtschafts- und Lebensweisen mit kurz- und mittelfristigen Zielen zu verkoppeln. Auf dem Weg zu einer Postwachstumsgesellschaft werden in der Erklärung von São Paulo folgende Maßnahmen empfohlen:

- ein ökumenischer Aktionsplan und Grundsätze für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur,
- die Sicherstellung des Zugangs für arme, ausgegrenzte Sektoren zu grundlegenden finanziellen Dienstleistungen,
- Richtlinien für Investitionen und nachhaltige Entwicklung,
- eine progressive Besteuerung,
- ein gendgerechter steuerlicher Anreiz und Sozialschutz,
- eine Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht,
- eine Ökosteuer,
- eine Regulierung der Finanzströme, um Nachhaltigkeit zu fördern,
- Umschuldungsmechanismen sowie
- strukturelle Veränderungen (São-Paulo-Erklärung 2012).

In der Erklärung wird betont, dass die Vereinten Nationen trotz ihrer Defizite das repräsentativste und inklusivste Forum für die Sicherung des Weltfriedens, die Einhaltung des Völkerrechts, den Schutz der Menschenrechte und die Förderung der internationalen Zusammenarbeit sind.

Die Strategien und Handlungsvorschläge für Kirchen werden wie folgt formuliert: »Wir bemühen uns deshalb um eine transformierende theologische Praxis, die der heute vorherrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung nicht nur die Legitimität abspricht, diese verdrängt und abbaut, sondern die zugleich Alternativen aufzeigt, die auf den Erfahrungen am Rand der Gesellschaft beruhen. Es besteht von daher jedenfalls eine Aufforderung zu einer aktiven Radikalisierung unseres theologischen Diskurses, der es uns nicht mehr erlaubt, zu viel Überzeugungskraft in kapitalistische Ideologien zu investieren, deren Unfähigkeit zu einem Diskurs, der über die bekannten finanziellen und wirtschaftlichen Strukturen hinausgeht, zur Genüge bekannt ist.« (São-Paulo-Erklärung 2012: 230)

Doch wie kann eine solche transformierende Praxis konkret umgesetzt werden und welche Möglichkeiten, die über die bekannten Vorschläge zu einem bewussteren Lebensstil hinausgehen, bieten sich auch einzelnen Gemeindemitgliedern? Um die Formulierung etwas mit Leben zu füllen, werde ich ein Praxisbeispiel anführen, das auf Möglichkeiten des gemeinschaftlichen Engagements aufmerksam macht, aber auch die Schwierigkeiten und Hindernisse auf diesem Weg nicht beschönigen möchte.

Die Initiative »anders wachsen«

Die Initiative »anders wachsen« begann mit der tiefen Betroffenheit eines jungen Pfarrers, Walter Lechner, der schon an einige Türen von kirchlichen Institutionen in der Landeskirche geklopft hatte. Zwangsläufig landete er in der Arbeitsstelle Eine Welt, um mit mir seine großen Sorgen angesichts der unübersehbaren Folgen des gegenwärtigen Wirtschaftssystems zu teilen.

Wir beide waren uns einig darüber, dass die Kirche in der gegenwärtigen Situation – in der der Markt seinen Anspruch auf immer mehr Bereiche unseres Lebens ausdehnt, der Mensch zunehmend der Wirtschaft und nicht mehr die Wirtschaft dem Menschen dient, natürliche Ressourcen in immer höherem Tempo verbraucht werden und Wirtschaftsinteressen zunehmend mit militärischer Gewalt durchgesetzt werden – an die Öffentlichkeit treten und diesem System eine eindeutige und klare Absage erteilen muss. Es ist an der Zeit, dass die Kirche ihrem biblischen Anspruch und Auftrag endlich gerecht wird. Ein Denken, das Alternativlosigkeit beansprucht, muss die Kirche zum Widerspruch und zum Aufzeigen von Alternativen herausfordern.

Das Thema des Deutschen Evangelischen Kirchentages in Dresden 2011 »Woran du dein Herz hängst« war für uns eine Anregung, unsere Fragen nach Alternativen zum Wirtschaftswachstum in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu rücken. Wir suchten Mitstreiterinnen und Mitstreiter. Als wir Ende 2010 in einem kleinen Kreis im Büro der »Arbeitsstelle Eine Welt« in der Evangelisch Lutherischen Landeskirche Sachsens darüber nachdachten, was wir tun können, um die Folgen des gegenwärtigen Wirtschaftssystems zu überwinden, waren wir uns schnell darüber einig, dass die Kirchen und ihre Gemeinden dabei eine bedeutende Rolle spielen müssen.

Am 5. März 2011 gründeten wir den »Initiativkreis anders wachsen«. Dem Initiativkreis gehören neben Pfarrer Walter Lechner und mir, Tobias Funke, Vikar in Dresden, und Bernd Winkelmann, Pfarrer i.R., Mitinitia-

tor der »Akademie Solidarische Ökonomie«, an. Dieser Kreis begleitete die Vorbereitung einer Veranstaltung beim Kirchentag und brachte eine Resolution ein, die mit ganz großer Mehrheit verabschiedet wurde.

Die Resolution beginnt mit zwei biblischen Zitaten: »Häuft nicht auf der Erde Schätze für euch an [...]. Häuft vielmehr im Himmel Schätze für euch an. [...] Denn wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein.« (Mt 6,19-21) Und: »Gott, der Herr, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte.« (1. Mos 2,15) Darin formulierten wir als Initiativkreis unser Anliegen: »Wir widersetzen uns der falschen Vorstellung vom grenzenlosen Wirtschaftswachstum. Wir fordern von den Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft ein Ende des Zwangs zum Wirtschaftswachstum, eine Abkehr von Entwicklungsmodellen, die auf Wirtschaftswachstum beruhen, und Alternativen zum Wirtschaftswachstum zu entwickeln.«

Ermutigt durch die große, positive Resonanz beim Kirchentag formulierten wir eine Eingabe an die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und baten ihre Leitungsgremien, der Ideologie des grenzenlosen Wirtschaftswachstums zu widersprechen und eine breite Öffentlichkeitskampagne zum Thema »Wirtschaft braucht Alternativen zum Wachstum« zu initiieren.

Auf der EKD-Synode 2012 in Breklum wurde auch aufgrund unserer Initiative beschlossen, einen Konsultationsprozess zu Fragen der Nachhaltigkeit zu beginnen. In diesen Prozess wurden Basisinitiativen involviert. Schockierend für die Initiatoren des Initiativkreises »anders wachsen« war, dass in der ersten Konzeption der EKD nur von Nachhaltigkeit die Rede war, nicht von Transformation oder gar Systemwechsel. Dabei hatten in den vergangenen Jahren Weltversammlungen stattgefunden (Lutherischer Weltbund 2002 in Winnipeg; Reformierter Weltbund 2004 in Accra; Ökumenischer Rat der Kirchen 2006 in Harare), in denen die Delegierten aus der ganzen Welt, besonders aus dem globalen Süden, die Wirtschaftsfrage zur Bekenntnisfrage erhoben hatten und von den Kirchen des Nordens die nötigen Schritte zur Überwindung dieses Wirtschaftssystems erwarteten.

Die Debatten darüber, welchen Beitrag Christinnen und Christen persönlich zur Überwindung des Systems leisten können, prägten unsere Treffen sehr stark. Unsere Arbeit gipfelte in einem Thementag »anders wachsen« zum Buß- und Betttag 2012 in der Thomaskirche in Leipzig. Hunderte waren aus der ganzen Bundesrepublik angereist. Ich werte dieses große Besucherinteresse als ein deutliches Zeichen dafür, dass alternative Wachstumsmodelle nicht nur ein akademisches Interesse

bedienen, sondern von vielen Menschen als eine dringliche Alternative eingefordert werden. Im Laufe der letzten Jahre bekamen wir viele Anfragen zu Vorträgen, Predigten und Weiterbildungen.

Von Beginn an haben wir, die Vertreterinnen und Vertreter von »anders wachsen«, Menschen ermutigt, aktiv zu werden und autonom zu handeln. Wir haben uns immer wieder mit »Klassikern« wie dem »ökofairen Einkauf« oder dem »umweltgerechten Verhalten bis hin zur Verzichtsfrage« auseinandergesetzt.

An diesen Stellen erlebe ich meine innerliche Zerrissenheit. Nach über 25 Jahren Engagement für den »Fairen Handel« kenne ich diesen Grenzen sehr genau. Gelegentlich hüte ich mich davor, die Grenzen mancher Alternative vor Interessierten kritisch zu bewerten, wenn sich diese nun endlich auf den Weg machen wollen, anders zu leben. Deshalb bin ich besonders dankbar, dass auch Ulrich Duchrow und die Kairos-Bewegung seit vielen Jahren von einer »Doppelstrategie« sprechen. Das heißt: Selbst wenn wir unser Verhalten ändern und einen Lebensstil pflegen, der Nachhaltigkeit zum Ziel hat, wissen wir, dass sich leider damit politische und wirtschaftliche Machtstrukturen nicht grundlegend verändern lassen. Aber wir selbst nutzen die immer noch vorhandenen Möglichkeiten, Alternativen einzuüben für eine Zeit, die kommen wird. Diese Zeit hat bereits begonnen, denn überall auf der Welt setzen sich Menschen in Bewegung. Es ist wie mit dem Reich Gottes: Es wird sein und zeigt sich schon jetzt.

Die Antworten auf die Frage der Überwindung/Transformation des Systems bleiben wir den Menschen ebenfalls nicht schuldig. Die »Akademie Solidarische Ökonomie«, eine Arbeitsgemeinschaft von Menschen aus sozialen Bewegungen, aus Wissenschaft und Praxis, hat Konzepte zu einer solidarischen Wirtschaftsweise entwickelt und diese methodisch aufgearbeitet. Die Überlegungen gehen zunächst von der Neustrukturierung zentraler Handlungsfelder aus, die zur Diskussion gestellt werden. An die Stelle der Abschöpfungs-, Bereicherungs- und Ausgrenzungsmechanismen der kapitalistischen Wirtschaftsweise setzt die Arbeitsgemeinschaft kooperative, partizipative, solidarische und ökologisch nachhaltige Ordnungsstrukturen.¹

Den Kritikern der Initiative »anders wachsen« erscheinen die Handlungsfelder logisch, im Dialog mit Menschen, die sich mit diesen Fragestellungen noch nicht oder nur sporadisch beschäftigt haben, scheinen sie jedoch immer wieder illusorisch. Immer noch kommt die Frage,

¹ Siehe www.solidarische-oekonomie.de.

ob wir, die Vertreterinnen und Vertreter von »anders wachsen«, die DDR zurück wünschen würden. Zu lange wurden und werden bis heute gesellschaftliche Konzepte, die das Wohl aller zum Ziel haben und die Anhäufung von exzessivem Reichtum einiger weniger Menschen begrenzen wollen, diskreditiert. Als abschreckendes Beispiel muss dann immer der »Realsozialismus« herhalten. In den Veranstaltungen zeigt sich, dass es vielen Leuten, trotz der Einsicht, dass es so nicht weitergehen kann, schwerzufallen scheint, sich von alten Vorstellungen und Resentiments gegenüber gesellschaftlichen Alternativen zu verabschieden. Darin schwingt wohl auch die Angst vor großen Umwälzungen mit. Dies erscheint mir als der Platz, an dem gerade Kirchengemeinden wirken können, indem sie den Menschen ein Forum bieten, über ihre Ängste zu reden, aber auch die Neuschöpfung Gottes (Jes 65) und die befreiende Macht des Evangeliums (Gal 5) als neue soziale Praxis kennenzulernen. Dazu bedarf es jedoch eines neuen Umgangs mit der Bibel, wie er etwa in Basisgemeinden in Südamerika eingeübt worden ist, als auch einer transformativen Spiritualität.

4. Verwandende Spiritualität

Mehrmals hat Fulbert Steffensky in Interviews und Vorträgen seinen Unmut über die Häufigkeit der Verwendung des Begriffes der Spiritualität in allen Bereichen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens unter der Überschrift »Warum ich das Wort Spiritualität nicht mehr hören kann« zum Ausdruck gebracht (Steffensky 2014). Seiner Meinung nach wird das Wort Spiritualität inflationär gebraucht und geht in der Gesellschaft über die Spiritualität der monotheistischen Religionen weit hinaus. Inzwischen sei das Wort in den Chefetagen des Managements angekommen. Hier sollen Manager und Angestellte mit Entspannungs- und Selbstfindungsmethoden fit gemacht werden für das Marktgeschehen.

Im christlichen Kontext dagegen wird Spiritualität häufig als Synonym für Frömmigkeit verwendet. Frömmigkeit wiederum hat im Allgemeinen oft eine negative Konnotation im Sinne einer übertrieben bedingungslosen Hinwendung zur Religion.

Fulbert Steffensky hält dagegen und lobt in seinem Beitrag ausdrücklich das *Gebet* als eine Form nicht der Versenkung und Abkehr von der Welt, sondern Bedingung der Möglichkeit einer radikalen Weltlichkeit. Er zitiert einen jungen Mönch mit den Worten: »Das Gebet bereitet den Menschen darauf vor, Verantwortung zu übernehmen.« (Ebd.)

Ich glaube, dass das Gebet auch ohne diesen Zweck eine Möglichkeit des Widerstandes ist. Im Gebet kann ich mich aus dieser effizienzversessenen und gewinnorientierten Gesellschaft für einen Moment herausziehen und wieder gestärkt in meinen Alltag treten. Vor dem Hintergrund einer Gesellschaft im Modus der ständigen Beschleunigung (Rosa 2005) erfüllt das Gebet auch die Funktion einer Entschleunigung des Alltags und ist damit Sand im Getriebe der Produktiv-Gesellschaft.

Klara Butting, Leiterin des *Zentrums für Biblische Spiritualität und Gesellschaftliche Verantwortung*, Woltersburger Mühle bei Uelzen,² weist vor Teilnehmern der internationalen Konsultation *10 Jahre Bekenntnis von Accra* in Hannover 2014 darauf hin, dass auch unser Körper »Kampflplatz verschiedener Zeitgeister (ist). Jeder und jede steht vor der Frage: Welchem Geist gebe ich in mir Raum? Welcher Lebensdeutung schließe ich mich an? Und weiter: Wie befreie ich mich von Denkmustern, die ich als gewalttätig erkannt habe? Wie bekommen wir Anteil an dem geistigen Lebenszusammenhang der Mütter und Väter, die in der Hoffnung auf Gerechtigkeit vorangegangen sind?«

Der verwandelte Spiritualitätsbegriff gibt den Menschen sowohl einen Rückzugsraum in einer solidarischen Gemeinde oder Gemeinschaft, in Klöstern, der Natur und anderen Heilungsorten, als auch die daraus entstehende Kraft, sich gegen die ungerechte Gesellschaft zu engagieren (Butting 2011).

Diese Spiritualität ist keine Spiritualität, die bei sich bleibt oder um die eigenen Befindlichkeiten kreist, sondern eine, die missionarisch wirksam wird. Die Vollversammlung des ÖRK bringt das in ihrem Beschluss zur Mission in sich wandelnden Kontexten wie folgt zum Ausdruck: »Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd. Sie leistet Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer sie in unserer Wirtschaft, unserer Politik und selbst in unseren Kirchen am Werk sind, und versucht, diese zu verwandeln. Unser treuer Glaube an Gott und an das Leben als Geschenk Gottes verlangt, dass wir uns gottlosen Behauptungen, ungerechten Systemen und der Politik der Herrschaft und der Ausbeutung, welche die heutige Weltwirtschaftsordnung prägen, entgegenstellen. Wirtschaft und wirtschaftliche Gerechtigkeit sind immer eine Frage des Glaubens, denn sie berühren den Kern des Willens Gottes zur Schöpfung. Die missionarische Spiritualität treibt uns an, Gottes Ökonomie des Lebens und nicht dem Mammon zu dienen, unser Leben mit anderen am Tisch

² Siehe www.woltersburgermuehle.de.

Gottes zu teilen, statt unsere persönliche Gier zu befriedigen, uns für den Wandel zu einer besseren Welt einzusetzen und das Eigeninteresse der Mächtigen, die den Status quo aufrechterhalten wollen, zu hinterfragen.« (Mission 2013: 217)

Dies bekräftigt auch die São-Paulo-Erklärung und nennt gleichzeitig auch das Ziel einer solchen missionarischen und transformativen Spiritualität: »Wir müssen eine ›transformative Spiritualität‹ [...] verwirklichen, die uns wieder mit Anderen verbindet (*Ubuntu* und *Sansaeng*); die uns motiviert, dem Gemeinwohl zu dienen; die uns Mut macht, uns gegen alle Formen von Marginalisierung zu wehren; die nach der Erlösung der ganzen Schöpfung strebt; die allen Werten widersteht, welche dem Leben schaden, und die uns zur Erkundung von innovativen Alternativen inspiriert.« (São-Paulo-Erklärung 2012)

Als Fazit aus den ökumenischen Beschlüssen kann also festgehalten werden: Gott ruft uns zu einer radikalen Transformation. Die Transformation gibt es nicht ohne Risiken, aber unser Glaube nötigt uns dazu, transformative Kirchen und Gemeinden zu werden. »Wir müssen den nötigen moralischen Mut entwickeln, um Zeugen für eine Spiritualität der Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit zu werden und eine prophetische Bewegung für eine Wirtschaft des Lebens für alle anzuregen.« (São-Paulo-Erklärung 2012)

5. Konkrete Umsetzungen auf Gemeindeebene

Das Konzept der transformativen Spiritualität birgt neue und große Potenziale für den Gemeindeaufbau sowie für die Glaubwürdigkeit von Theologie und Kirche angesichts der politischen, sozialen, ökonomischen und ökologischen Herausforderungen der Gegenwart. Nicht von ungefähr ist die Idee einer Gemeindepraxis zur gleichen Zeit aus unterschiedlichen Richtungen gekommen. Im Folgenden sollen einige dieser prozessorientierten Aufbrüche von Gemeinden dargestellt werden.

»Anders wachsen« hat ein Konzept für eine »anders wachsen«-Gemeinde erstellt und will dieses in naher Zukunft an der Basis praktizieren. Es gilt, konkrete »Erfahrungsräume« zu schaffen, welche veranschaulichen, dass Alternativen lebbar sind, und ermutigen, vor Ort im Vertrauen auf Gott eigene Schritte zu gehen. Nur durch die gelebte Praxis gewinnen die Erkenntnisse von »anders wachsen« sowie die Forderungen nach einer Umkehr in der gesellschaftlichen Ausrichtung Glaubwürdigkeit und geben den Menschen, welche angesichts der globalen

und geschichtslosen Herausforderungen resignieren, die Handlungsoption zurück.³

Die »anders wachsen«-Gemeinde erprobt durch exemplarisches und modellhaftes Handeln Alternativen zu gegenwärtigen Formen des Lebens und Wirtschaftens und lebt diese vor. Das geschieht insbesondere durch die konsequente Ausrichtung des Konsumverhaltens an sozialen und ökologischen Kriterien (Einsatz von fair gehandelten, biologisch erzeugten, regionalen und saisonalen Produkten, Ökostrom, Benutzung des öffentlichen Personennahverkehrs, Car-Sharing, Umsetzung des kirchlichen Umweltmanagements »Grüner Hahn«, nachhaltige Geldanlage...) und das bewusste Einüben einer »Ethik des Genug«.

Der Ökumenische Prozess »Umkehr zum Leben – den Wandel gestalten« wird von 31 Kirchen, kirchlichen Werken, Diensten und Organisationen getragen und lädt dazu ein, ein Leben in Fülle für alle zu entdecken.⁴ Seine »Transformations-Gemeinden« arbeiten an ähnlichen Themen, wie sie bereits für die »anders wachsen«-Gemeinden beschrieben worden sind. Der Ökumenische Prozess greift dabei das Stichwort einer »Großen Transformation« auf, wie sie auch vom Wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung eingefordert wird (Wissenschaftlicher Beirat der Umweltregierung Globale Umweltveränderungen 2011), und präzisiert diese noch einmal im Hinblick auf Kirchengemeinden als Akteure (Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit 2012). In beiden Konzepten fehlt allerdings das Ziel der grundlegenden Veränderung des kapitalistischen Systems, das der Papst und die ökumenische Erklärung »Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten«, Busan 2013, als »tödlich« bezeichnet haben.

Deshalb verfolgen die »Kairos-Gemeinden« die Idee, dass die Gemeinden an ihrem speziellen Ort die Benachteiligten und an den Rand Gedrängten entdecken und untersuchen, wie die »Ränder« ökonomisch, politisch und kulturell mit strukturell-systemischen Problemen in Beziehung stehen und wo deshalb Transformationen ansetzen müssen. Nach diesem ersten Schritt heißt es dann weiter: »Sodann wäre zu prüfen, welche sozialen und ökologischen Bewegungen, anderen Glaubensgemeinschaften, städtische oder dörfliche Akteure usw. an den gleichen Grundproblemen arbeiten und sich engagieren, um sich mit ihnen zu

³ Siehe für das ausführliche Leitbild von »anders wachsen« auch die Internetseite www.anders-wachsen.de/de/2/p1/home.html.

⁴ Siehe www.umkehr-zum-leben.de/de/der-oekumenische-prozess/wer-wir-sind/.

verbünden.« (Duchrow/Gück 2014: 75) Die wieder zu entdeckenden biblischen Texte sollen *mit* den an den Rand Gedrängten gelesen werden.

6. Zeichen der Hoffnung, Musik und Tanz – ein Ausblick

Die São-Paulo-Erklärung ruft auf, »eine Bewegung hin zum Leben zu bezeugen und all das zu feiern, was der Geist fortwährend ins Leben ruft, den Weg der Solidarität zu beschreiten, um die Ströme der Verzweiflung und Angst zu durchqueren (Psalm 23, Jesaja 43,1-5)« (São-Paulo-Erklärung 2012).

Vieles von dem, was ich geschrieben habe, ist nicht leicht umzusetzen. Es sind lange Prozesse, die uns auch manchmal müde werden lassen. Die Kämpfe in unseren Kirchen und auf den Straßen sind anstrengend, erfordern Kraft und Geduld. Die größte Ermutigung ist für mich das Engagement vor allem junger Leute. Die Vierte Internationale »Degrowth-Conference« im September 2014 in Leipzig hat bei aller inhaltlichen Kritik mit ihren kreativen Workshops, künstlerisch gestalteten Impulsen und einer bunten Demonstration durch die Innenstadt von Leipzig ein starkes Signal gesetzt, dass eine Postwachstumsgesellschaft möglich ist, und dies in die Öffentlichkeit getragen.⁵ Zum Abschluss möchte ich an Mirjam erinnern: »Da nahm Mirjam, die Prophetin und Schwester des Aaron, ihre Pauke zur Hand. Alle Frauen folgten ihr, sie trommelten und tanzten. Mirjam sang ihnen vor: Singt nur Ihr, denn sie überragt alle. Rosse und Reiter warf sie ins Meer.« (Ex 15,20f.) Bevor Mirjam dem Volk Israel ihr Freiheitslied vorsingt, liegen Jahrzehnte der Gefangenschaft hinter ihrem Volk. Und dann geschieht das Unglaubliche: Das Volk bringt den Mut auf und flieht. Plötzlich teilt sich das Schilfmeer, die ägyptischen Verfolger kommen darin um und das Volk ist gerettet. Gefangen in der Starre der Bedrängten ist es Mirjam, die die Leichtigkeit des ersten Schritts wiederfindet. Mirjam, einstige Sklavin in Ägypten, wird frei, indem sie singt. Frei von der Angst, nur den ungefährlichsten Schritt zu wagen. Hier am Schilfmeer wird sie zur Prophetin. Ihr Gesang ist ein Bekenntnis zu Gott – erfüllt von Freiheit. Es steckt alle an. Der Durchbruch zum Leben gelingt!

⁵ Siehe <http://leipzig.degrowth.org/de/>.

Literatur

- Butting, Klara (2011): Hier bin ich. Unterwegs zu einer biblischen Spiritualität, Uelzen.
- Duchrow, Ulrich/Gück, Martin (2014): »Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens«. Von den Rändern her in Richtung globale Transformation, Heidelberg.
- Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit (2012): Menschen, Klima, Zukunft? Wege zu einer gerechten Welt, o.O.
- Mission (2013): Gemeinsam für das Leben. Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten (Busan 2013). Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 214-226) abgedruckt, zitiert: Mission 2013: [Seite in diesem Band].
- Rosa, Hartmut (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Berlin.
- São-Paulo-Erklärung (2012): Die Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 227-237) abgedruckt, zitiert: São-Paulo-Erklärung: [Seite in diesem Band].
- Steffensky, Fulbert (2014): Spiritualität. Warum ich das Wort nicht mehr hören kann, in: Publik-Forum 12/2014.
- Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation, Berlin.

Michael Brie/Ilsegrit Fink/Cornelia Hildebrandt

Zum Leben bekennen – im Dialog lernen

Der aktuelle ökumenische Dialog –

Herausforderung für nichtreligiöse Linke

Einer trage des anderen Last

Im Gründungsprozess der Rosa-Luxemburg-Stiftung wurden wir durch einen Aufsatz unserer Namenspatronin herausgefordert. 1905 hatte sie unter der Überschrift »Kirche und Sozialismus« die Priester ihrer polnischen Heimat energisch aufgefordert, ihre reaktionäre obrigkeitsorientierte Theologie an dem kommunistischen Umgang mit Eigentum der ersten Christengemeinden und an den gesellschaftskritischen Positionen der Kirchenväter zu überprüfen. Diese für Linke ungewöhnliche Herausforderung ermutigte uns, Gesprächspartner für diese »Verpflichtung« zu suchen: Dorothee Sölle, Ulrich Duchrow, Franz Hinkelammert und ihre Mitdenkerinnen und Mitdenker. So begann im Umfeld unserer Stiftung ein bis heute anhaltender und immer wichtiger werdender weltanschaulicher Dialog.

Dieser Dialog hat für uns auch eine Vorgeschichte. Es kann an die Geschichte des Dialogs zwischen Sozialisten und Christen in der DDR erinnert werden, wie er in einem Film von Lothar Warneke dargestellt wurde. Er kam erst kurz vor dem Ende der DDR, 1988, unter dem Titel des Paulus-Zitats »Einer trage des anderen Last« (Gal 6,2) in die Kinos und wurde auf der Berlinale ausgezeichnet. Der Film erzählt eine Geschichte aus dem Jahr 1951, dem zweiten Jahr nach Gründung der DDR. In einem Sanatorium für Tuberkulosekranke teilen sich zwei junge Männer, die unterschiedlicher kaum sein können, ein Zimmer: Josef Heiliger, der Offizier der Volkspolizei, und Hubertus Koschenz, ein evangelischer Vikar. Beide haben sich nichts zu sagen, brauchen einander nicht. Im Gegenteil. So singt der Vikar morgens beim Rasieren seine Kirchenlieder und Josef, der Kommunist, stimmt Arbeiterlieder an, bis beide im Sängerstreit ihre Hymnen gegeneinander schmettern: »Eine feste Burg ist unser Gott« und »Völker, hört die Signale, die Internationale erkämpft das Menschenrecht«. Über dem Bett des einen hängt Stalin, über dem des anderen Christus. Genosse Josef liest die Werke von Marx und Engels, Hubertus, der Christ, die Bibel. Immer wieder bitten sie den Chefarzt um Verlegung in andere Zimmer. Dieser aber lehnt ab. Wenn – so der Arzt – zwei so junge intelligente Menschen nicht einmal um den Preis

der Gesundheit, um den Preis des Lebens ein paar Monate gemeinsam in einem Zimmer auskommen können, taue weder der Sozialismus noch das Christentum etwas. Man könne sich schließlich auch draußen nicht aus dem Weg gehen – man lebe in einer Welt.

Was aber nutzen die Worte des Arztes, wenn das Zuhören, das Verstehen des Anderen und Andersdenkenden so schwierig, fast unmöglich ist? Wenn das Erlernte wie das Erfahrene vermeintlich antagonistisch sich gegenüber steht, und jeder nur seinem »Gott«, seiner »Idee« genügt und den anderen nicht braucht? Denn wer – so fragt der junge Kommunist – räumt denn die Kriegstrümmer weg, bringt die Maschinen in Gang, backt das Brot? Wie konnte Gott, wenn es ihn gäbe, Konzentrationslager zulassen? Und wer – so der Christ dagegen – ist voller Hass und beschreibt Religion »als unsagbare Abscheulichkeit« (Lenin)? Wie tragfähig sei denn in der Praxis das Recht, religiös und politisch anders zu denken? Wo ist der Grund, der Boden für Gemeinsames wie eine neue gerechte Gesellschaft?

Wo vor allem sind die Brücken der Menschlichkeit, wenn der Tod so nahe ist wie hier im Sanatorium?! Denn da ist auch Sonja. Sie ist jung und hat Tuberkulose. Sie weiß, dass sie bald sterben wird, und wünscht sich gerade jetzt Nähe, Zärtlichkeit. So viel Lust auf Leben! Und so viel unerfahrene Blindheit bei denen, die eine ganze Welt menschlich machen wollen und deshalb in der Neujahrsnacht an ihrer Sache – ihrer Neujahrspredigt – arbeiten, während Sonja im Festsaal auf Josef wartet, den sie liebt. Sie sehnt sich nach einem letzten Tanz. Doch bis in die frühen Morgenstunden tippt Josef, der Kommunist, auf seiner Schreibmaschine für Hubertus, den Vikar, die Predigt. Und sie haben gemeinsame Worte gefunden für eine Welt, in der zwischen den Menschen eine befreite Beziehung sein wird, in dem alle dem Bruder, den Mitmenschen, dem Nächsten voller Ehrfurcht und Aufmerksamkeit begegnen und das Wort des Paulus Aufforderung ist, die Würde des Menschen endlich anzuerkennen und zu verwirklichen. Und während sie über das bessere Morgen schreiben, stirbt Sonja in der Neujahrsnacht, allein.

Der begonnene, abgebrochene Dialog muss wieder aufgenommen werden. Die ökologische, soziale, politische Zivilisationskrise, die große andauernde Krise des Finanzmarkt-Kapitalismus fordert alle heraus, für die Leben mehr als Kapital und mehr als Ideologie ist. Raubtierkapitalismus nannte Jean Ziegler, früherer Sonderbeauftragter der UN für das Recht auf Nahrung, die globale Marktgesellschaft. Und schärfer hat wohl kein Pontifex bisher den Kapitalismus kritisiert als Papst Franziskus. Grundpositionen der so lange marginalisierten, auch innerkirchlich ver-

folgten Theologie der Befreiung werden plötzlich vom »Heiligen Stuhl« selbst vertreten. Vorhergegangen ist eine über Jahrzehnte gehende dramatische Kontroverse. Bedurfte es wirklich des Zusammenbruchs der staatssozialistischen Gesellschaften, der offensichtlichen Krise unserer Zivilisation und des Zusammenspiels eines neoliberal entfesselten Weltkapitalismus mit immer neuer offener Barbarei von Kriegen, Vertreibungen, gezielter Zerstörungen elementarer sozialer Sicherung und skandalöser Anhäufung parasitären Reichtums, damit so radikale Kritik endlich auch an der Spitze der katholischen Kirche artikuliert wird? Vor allem aber bedurfte es eines oft mühseligen und zugleich sehr umfassenden Diskussionsprozesses an der Basis vieler religiöser Bewegungen und Organisationen des Christentums, Islams und Buddhismus – verbunden mit Bewegungen eines Protestes, der seit Mitte der 1990er Jahre den Neoliberalismus radikal angreift.

Diese Situation fördert und fordert dringlich einen weltanschaulichen Dialog nicht nur zwischen verschiedenen religiösen Positionen, sondern auch mit vielen, die sich für Gerechtigkeit, Demokratie und Frieden engagieren und diesen Einsatz nicht religiös begründen. Es geht um einen friedensstiftenden Dialog aller, die die Menschheit und die Welt nicht endgültig der Zerstörung preisgeben wollen. Uns eint die Erkenntnis: Diese Wirtschaft tötet! Es geht um das Leben, um die Frage, welche Alternativen möglich sind, wie sie verwirklicht werden können, was Menschen verbinden kann in dem Streben nach einer Wirtschaft und Gesellschaft des Lebens.

Der Dialog zwischen jenen, die sich vor allem als Sozialistinnen und Sozialisten verstehen, und jenen, die sich aus christlichem Selbstverständnis zum Widerstand gegen den Mammon und die Gier des Habens engagieren, hat eine lange, widersprüchliche geprägte Geschichte. Zu ihr gehört die Verfolgung von Sozialistinnen und Sozialisten genauso wie die von Christinnen und Christen. Folgeschwer hatten in Deutschland Kirchen sich dem Nationalsozialismus angedient und Schuld auf sich geladen. Der Staatssozialismus der DDR hat eine Geschichte versuchter Zurückdrängung christlichen Denkens, aber zugleich wurde ein weltanschaulicher Dialog versucht. In Westdeutschland gab es nach 1945 mutige Ansätze des Gesprächs und gemeinsamen Engagements gegen Aufrüstung, Notstandsgesetze und Krieg, aber auch Ausgrenzung jener, die sich als Marxistinnen und Marxisten verstanden und einmischten. Auch dieser Dialog war durch den Kalten Krieg überschattet.

Fragt man sich, was diesem Dialog vonseiten nichtreligiöser sozialistischer Kräfte im Wege stand, vor allem seitens jener, die sich marxi-

stisch und kommunistisch verstanden, dann war es *auch* ein Avantgardeanspruch. Lenins Diktum »Der Marxismus ist allmächtig, weil er wahr ist« reduzierte das Gespräch schnell auf ein instrumentelles Verhältnis. Die Andersdenkenden, so sie *noch* anders dachten, schienen dennoch gebraucht zu werden. Nicht aber als Herausforderung für kritische Reflexionen des eigenen Grundverständnisses vom Menschen, von der Gesellschaft, von den Wegen der Veränderung – hatte man doch die Wahrheit – und im Osten auch die Macht – auf seiner Seite.

Es drängt, einen konstruktiven, einen wirklich, einen auch kritisch an die Substanz gehenden Dialog neu zu beginnen, um in den Bewegungen gegen Finanzmarkt-Kapitalismus, Neoliberalismus, imperiale Kriege, Gesellschafts- wie Naturzerstörung und die tiefen Schädigungen menschlicher Subjektivität durch Unsicherheit, Angst und Not zusammenzuwirken. Ulrich Duchrow zeigt, dass mit den Programmen des Neoliberalismus Verbrechen gegen die Menschlichkeit verbunden waren (Duchrow 2013: 45f.). Vor diesem Hintergrund gibt es eine Tatsache, die alle beunruhigen müsste: Die große Wirtschafts- und Finanzkrise von 2008 ist in keiner Hinsicht zu einem Kairos geworden, der eine positive Wende markiert hätte. Im Gegenteil: Genau jenes Modell wirtschaftlicher, politischer, kultureller und global-imperialer Entwicklung, das in die Krise führte, bestimmt weiterhin die Wege in dieser Krise. Während sich aus der Ökumene, aus der kritischen Wissenschaft, aus sozialen Bewegungen und solidarischen Gewerkschaften sowie linken politischen Kräften die Forderung nach einem grundlegenden Wandel formierte, haben die herrschenden wirtschaftlich-politischen Kräfte eine Politik neoliberaler Neujustierung auf der Grundlage des Finanzmarkt-Kapitalismus eingeleitet.

Die Tendenzen, die sich zu einer Vielfachkrise der menschlichen Zivilisation verdichten, werden weiter verstärkt und gehen einher mit dem Verlust von (Mit-)Menschlichkeit und einer Barbarisierung von Herrschaft. Diese Herrschaft treibt zur Totalität, indem sie das Denken und Wollen der Menschen so zu formen vermag, dass Freiheit und Unterwerfung ununterscheidbar werden. Aus Denken und Wollen der Menschen selbst erwächst dann ihre Beherrschung. Sie werden zu Tätern ihrer eigenen Opferung. Das Nein, der Aufschrei verstummt, weil keine Differenz mehr da ist zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, dem Wunsch und der Erfüllung – es sei denn, der Ruf nach noch mehr Herrschaft und noch mehr Unterwerfung. Im Zusammenhang von Angst, Gier und Finanzmarkt-Kapitalismus begegnen wir einer solchen Herrschaft. Die einen treibt die Furcht davor, nicht ausgebeutet zu werden, von diesem

System nicht gebraucht und damit überflüssig zu werden – verdammt zum sozialen oder physischen Tod. Die anderen werden durch das Begehren nach dem Immer-Mehr-Haben getrieben. Subjekt ist nicht der Mensch, sondern das »subjektivierte« System der entfesselten Kapitalakkumulation.

Im Folgenden soll ausgehend von einigen Aspekten des ökumenischen Dialogs gefragt werden, was die politische Linke in diesem Dialog lernen kann, wo sie herausgefordert wird, sich weiter zu verändern. Denn ein befreiender Aufbruch ist nur möglich, wenn wir uns neu darauf besinnen, was der Mensch ist und sein kann, was Gesellschaft und die Erde, auf der wir leben, ist und sein kann als unsere gemeinsame Heimat, wie wir Hoffnungszeichen setzen können für mehr Menschlichkeit und Solidarität.

Bezogen auf diese drei Fragen gibt es einen großen andauernden Gesprächsbedarf. Dieser Beitrag ist eine Momentaufnahme aus diesem Gespräch. Neben ausgewählten Dokumenten des ökumenischen Dialogs werden vor allem auch Arbeiten herangezogen, die durch Ulrich Duchrow verfasst wurden, solche, die gemeinsam mit ihm geschrieben wurden und durch ihn geprägt sind. Dies ist auch deshalb sinnvoll, weil sich die Autorinnen und der Autor dieses Beitrags seit vielen Jahren im engen Gespräch mit Ulrich Duchrow im Weltsozialforums-Prozess oder Bewegungen des sozialen Protests in Deutschland engagieren. Auch der Dialog mit Franz Hinkelammert soll genannt werden.

Die erste Herausforderung im Dialog: Leben ist mehr als Kapital

In der »Erklärung über den Weg des Gerechten Friedens« des Ökumenischen Rats der Kirchen von 2013 werden Dimensionen des Leidens am Kapitalismus zur Sprache gebracht, die im linken politischen Krisendiskurs oft fehlen. Dort heißt es u.a.: »Gemeinsam glauben wir an Gott, den Schöpfer allen Lebens. Daher bekräftigen wir, dass jeder Mensch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen ist, und wir streben danach, gute Haushalterinnen und Haushalter der Schöpfung zu sein. Als Gott auf wundersame Weise eine Welt schuf, die über mehr als genügend natürliche Ressourcen verfügt, um unzählige Generationen von Menschen und anderen Lebewesen zu ernähren, hat er seine Vision eines Lebens in Fülle und Würde für alle Menschen, unabhängig von Klasse, Geschlecht, Religion, Rasse oder ethnischer Zugehörigkeit, offenbart.« (Ökumenischer Rat der Kirchen 2013: 1)

Dies berührt sich auf das Engste mit dem kategorischen Imperativ, den der junge Marx 1843 so formulierte: »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.« (Marx 1844: 385) Hier setzt auch Franz Hinkelammert an, wenn er in einer neueren Veröffentlichung schreibt: »Weder der Markt, noch das Kapital, weder der Staat, noch irgendeine andere Institution oder das Gesetz sind höchste Wesen für den Menschen. Der Mensch selbst ist allein das höchste Wesen für den Menschen. Folglich sind all jene falsche Götter, Idole, Fetische, die den Markt, das Kapital, den Staat, irgendeine Institution oder das Gesetz zum höchsten Wesen für den Menschen erklären. Nur jener Gott kann kein falscher Gott sein, für den das höchste Wesen für den Menschen der Mensch selbst ist.« Diese Worte des Befreiungstheologen Franz Hinkelammert (2015) sind eine Herausforderung für Linke, die immer wieder dazu neigen, den befreienden Kämpfen, denen sie vermeintlich Ziel und Richtung geben, ihren subjekthaften Charakter zu nehmen.

Der linke politische Diskurs ist möglicherweise auch deshalb oft ohnmächtig, weil er sich scheut, sich den anthropologischen Dimensionen der *Conditio humana* zu stellen. Dann aber ist er nicht radikal, geht nicht an die Wurzel des Mensch-Seins. Teils ist dies ein Erbe der marxistischen Tradition, die in vielen ihrer Strömungen mit dem Streben nach strengster Wissenschaftlichkeit, Objektivität und Gesellschaftskritik fast sprachlos blieb, wenn es um Menschen in ihrer irdischen Heimat geht. Die Auseinandersetzung einerseits mit einem abstrakten Humanismus, der die reale Ungleichheit verdeckte und sich auf »den« Menschen bezog, wenn Vorherrschaft der männlichen weißen Besitzbürger, Sklavhalter, Kolonialherren gemeint war, verwandelte sich unter der Hand in einen Soziologismus, der Menschen nur noch als »Charaktermasken«, Träger von Rollen und »Gesamtheit von Verhältnissen« kannte. Andererseits führte die Formulierung der führenden Rolle der Arbeiterklasse – später unter Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei – zur Nivellierung der Rolle des Einzelnen (es sei denn, es ging um die Rolle führender Persönlichkeiten). Es war ein Avantgardismus, der zur Geringschätzung von Vertretern anderer Klassen und Schichten führte – ganz im Widerspruch zum proklamierten Gleichheitsgrundsatz, der politisch gegenüber dem »Andersdenkenden« nicht galt.

Marx' großer kategorischer Imperativ setzt einen Begriff vom Menschen voraus, der weit mehr umfasst als »Klasse« oder »Geschlecht«,

sondern zugrunde legt, dass erst ein eigenes tiefes Verständnis der »menschlichen Natur«, eine anthropologische Grundlegung, das Potenzial wirksamer Gesellschaftskritik entfalten kann. Denn diese Kritik ist nichts ohne einen menschlichen Maßstab, der vom Standpunkt derer, die gesellschaftlich im »Unten«, im »Außen« sind, fragt. Das große Ziel einer »Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist« (Marx/Engels 1848: 482), bleibt völlig unbestimmt, wenn nicht gesagt wird, was denn die Kriterien einer freien Entwicklung von Individuen sind.

Religiös nicht gebundene Sozialistinnen und Sozialisten können nicht annehmen, dass »jeder Mensch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes geschaffen ist«. Wie aber kann – ohne Gottesbegriff – eine humanistische Position begründet werden, die zum Bezugspunkt von Gesellschaftskritik und eingreifender Praxis werden kann? Ausgangspunkt für die Linke im Dialog ist der in sozialen Befreiungsbewegungen von unten her formulierte Anspruch auf Freiheit und Gleichheit in Solidarität. Es ist die Anrufung der Menschenrechte als Kampf gegen Unterdrückung, Ausbeutung, Ausgrenzung und Gewaltverhältnisse, als Anspruch auf ein Leben in Würde in freier Gemeinschaftlichkeit und im Einklang mit der irdischen Natur. Dies erklang im Nein der Bürgerinnen und Bürger von Paris zu königlich-adliger Macht am 14. Juli 1789 bei dem Sturm auf die Bastille, im Nein der Olympe de Gouges zur männlichen Anmaßung der Jakobiner, die Rechte der Bürger nur Männern geben zu wollen, im Nein der Schwarzen der französischen Zuckerkolonie Saint-Domingue gegenüber allen Versuchen, sie in Sklaverei zu halten. Wie Camus schrieb, »ist ein Mensch in der Revolte« nicht nur einer, der Nein sagt, sondern zugleich jemand, der hartnäckig demonstriert, »dass es in ihm etwas gibt, das ›die Mühe lohnt, das beachtet zu werden verlangt« (Camus 1997: 21).

An diesem Punkt berührt sich befreiendes Denken der sozialen Bewegungen mit jenen Ansätzen, die die Befreiungstheologie und der demokratische Sozialismus entwickeln. Befreiungstheologen sprechen vorsichtig und doch herausfordernd davon, dass es einer neuen Gesellschaft bedarf, in der »Liebe und Geschwisterlichkeit weniger schwierig sind« (Boff 1982: 192). Sie lesen das Alte Testament als Geschichte der Sklavenbefreiung. Sie sehen Erfahrungen solcher Kämpfe »in biblischen Texten fixiert« (Kern 2013: 34). Aus linker marxistischer Sicht gehören zu solchen »fixierten Befreiungserfahrungen« unbedingt das »Manifest« oder auch die Gründungserklärungen der Internationalen Arbeiterassoziation von 1864. In diesen hieß es einleitend, »dass die Emanzipation der Arbeiterklasse durch die Arbeiterklasse selbst erobert werden muss; dass

der Kampf für die Emanzipation der Arbeiterklasse kein Kampf für Klassenrechte und Monopole ist, sondern für gleiche Rechte und Pflichten und für die Vernichtung aller Klassenherrschaft« (Marx 1864: 14) sei. Von beiden Seiten zielen Befreiungstheologie und dieser emanzipatorische Sozialismus auf eine transformatorische Praxis (siehe Duchrow u.a. 2006: 16), in der Veränderung und Selbstveränderung sich verbinden – ganz im Geiste der Marxschen Feuerbachthesen (Marx 1845).

Bruno Kern zitiert in seinem Buch zur Theologie der Befreiung Pablo Richard und Emilio Torres aus dem Jahr 1975: »Die Christen dürfen die gesellschaftliche Praxis nicht vom Evangelium her definieren, sondern müssen die historische Bedeutung des Evangeliums von der gesellschaftlichen Praxis aus entdecken.« (Kern 2013: 35) Die Schwierigkeit für befreiungstheologische Ansätze ebenso wie für marxistische oder andere nicht religiös formulierte Ansätze der Linken besteht immer wieder darin, das transformatorische handelnde Subjekt zugleich als Gemeinschaft einzigartiger Menschen zu verstehen, die Befreiung des Einzelnen als Bedingung der Befreiung aller zu denken.

In der Revolte, die zu transformatorischer Praxis wird, entwerfen Menschen eine protestierende Vision des eigenen Andersseins, entdecken neue Möglichkeiten des Menschseins, entwerfen sich neu als Menschen. Eine der Möglichkeiten, diese Entwürfe besser zu verstehen, ist der Bezug auf die interrelationale Psychoanalyse, wie ihn Ulrich Duchrow u.a. vornehmen (Duchrow u.a. 2006: 58ff.). Hier soll an zwei andere Lernwege erinnert werden. Der erste führt zu dem litauisch-französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906-1995). Für ihn ist der Mensch ein Wesen, das nur in der Begegnung mit dem Anderen wirklich sein kann: »Das Seiende ist der Mensch, und der Mensch ist zugänglich als Nächster. Als Antlitz.« (Levinas 1983: 115) Wobei die erste, die uns begegnet, *eine* Andere ist: die Mutter. Freiheit, so Levinas, ist in der Begegnung mit dem Anderen gegründet. Levinas findet dafür die schönen Worte: »Über alle Dinge ergießt sich vom menschlichen Antlitz und von der menschlichen Haut her die Zärtlichkeit [...] Die Poesie der Welt ist untrennbar verbunden mit [...] der Nähe des Nächsten par excellence.« (ebd.: 280) Anders als es alle besitzindividualistischen Rechtskonzeptionen unterstellen, ist der Andere nicht die Schranke, sondern die Bedingung der Freiheit. Freiheit ist nicht in der Autonomie, sondern in der Heteronomie begründet. Man könnte auch mit Rosa Luxemburg sagen: Freiheit ist immer die Freiheit des Anderen, ist Solidarität. Oder mit Levinas formuliert, Freiheit ist Verantwortung für die, für den Anderen: »Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem

Anderen in unvergleichlicher und einziger Weise solidarisch [...] Hier ist Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte.« (ebd.: 224) Der Urgrund eines gelingenden Lebens ist *Zärtlichkeit*, deren gesellschaftlich entfaltete Form die Solidarität ist.¹ Die Forderung, Du sollst nicht töten und Andere nicht versklaven, ist der negative Ausdruck des: Du sollst beitragen zum Leben der Anderen. Die immer wieder angerufene Würde des Menschen ist sein unverfügbares Anderssein und bedarf umfassender Solidarität und menschlicher Zuwendung. Und das eigene Mensch-Sein verwirklicht sich vor allem auch in dieser Solidarität.

Ein zweiter Weg, sich dessen zu vergewissern, was die Würde des Menschen ausmacht, führt zu Helmuth Plessner und seiner Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Seins« (Plessner 2003a: 140). Für ihn ist das Antlitz, das Gesicht zentral. In ihm fasse sich in »unmittelbar ausdrucksstarker Weise der Mensch zusammen« (ebd.: 180). Anders als die Tiere habe der Mensch sich selbst nur »in der *vermittelten* Unmittelbarkeit seiner exzentrischen Position«, »im Umweg über andere« (ebd.: 194 – Hvh. durch uns). Der Mensch könne nur leben in einer »Welt des Wir« (ebd.), die zugleich auf Nähe und Gemeinschaft *und* auf Distanz und Gesellschaftlichkeit gegründet ist. Menschen sind auf »Mitwelt« angewiesen. Diese »*trägt* die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet *wird*« (Plessner 2003b: 376). Eine solche Welt wird menschlich, wenn sie gebildet wird zur »Heimat« (Bloch 1993: 1628) und zur »seligen Fremde« (Plessner 2003b: 425) – in dieser unauflösbaren Spannung. Von dieser Position erweist sich nicht Gott als verborgen, sondern der Mensch ist verborgen, ein *homo absconditus*, der sich zeigt, wenn er sich zu befreien sucht. Dies ist seine Würde. Er ist immer der durch andere nie zu ergründende Selbstzweck der Bildung als je eigener Charakter.² Den Menschen hält, schreibt Hans-Peter Krüger, »die Fraglichkeit seiner Lebensform offen«, denn nur dann kann er »auf personale Weise lebendig« (Krüger 2011: 587) sein. Die Gesellschaften menschlicher zu gestalten, heißt also, jeder und jedem diese Offenheit, dieses Anderssein und immer Anderswerden zu ermöglichen. Dies aber ist nur möglich durch Solidarität für die und den Anderen, die durch den

¹ Wie Ernesto Che Guevara formulierte: »Solidarität ist die Zärtlichkeit der Völker.«

² »Man kann also sagen: der erste Charakter der Menschengattung ist das Vermögen, als vernünftigen Wesens, sich, für seine Person sowohl als für die Gesellschaft, [...] einen Charakter überhaupt zu verschaffen [...].« (Kant 2000: 322)

Mangel an eigenen Handlungsmöglichkeiten auf ein So-Sein festgelegt werden, gezwungen, als Instrumente ihrer eigenen Ausbeutung und Beherrschung zu dienen. Es sind die Ärmsten, die Schwächsten unter uns. Selbstbefreiung ist immer an den eigenen Beitrag zur Befreiung der Anderen gebunden. Freiheit gibt es nicht im Singular.

Die zweite Herausforderung im Dialog: Eine neue Erzählung von einer Wirtschaft des Lebens und ein Leben der Fülle und Würde

Die politische Linke hat oftmals eine Sprache, die vom neoliberalen Zeitgeist angekränkt ist und längst die Leidenschaft früherer Manifeste verloren hat. »Alle Ketten abzuwerfen«, forderte 1848 das kommunistische Manifest. Das Manifest von Stéphane Hessel von 2011 endet mit dem Appell: »Neues schaffen heißt, Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt, Neues schaffen.« Aufgerufen wird zum »friedlichen Aufstand gegen die Massenkommunikationsmittel, die unserer Jugend keine andere Perspektive bieten als den Massenkonsum, die Verachtung der Schwächsten und der Kultur, den allgemeinen Gedächtnisschwund und die maßlose Konkurrenz aller gegen alle« (Hessel 2011). Man vergleiche dies mit aktuellen Parteiprogrammen und Stellungnahmen der politischen Linken. So ist der Abschnitt zur Gestaltung der Wirtschaft im Hamburger Programm der SPD mit »Nachhaltiger Fortschritt und qualitatives Wachstum« überschrieben. Es gehe um eine »soziale Marktwirtschaft im 21. Jahrhundert (SPD 2007: 42). Es handelt sich also um je spezifische Formen von Fortschritt, Wachstum und Marktwirtschaft, die angestrebt werden. Dies wäre dann im Sinne von Colin Crouch eine Sozialdemokratie auf der Grundlage und zu den Bedingungen des Neoliberalismus. Ihre Aufgabe wäre es, den Kapitalismus wieder demokratiefähig zu machen (Crouch 2013). Was aber, wenn Walter Benjamin Recht hatte und der Begriff des Fortschritts in der Katastrophe gegründet ist (Benjamin 1991: 683), wenn Wachstum zur Zerstörung der Lebensgrundlagen führt und Marktwirtschaft die wirtschaftlichen Grundlagen des Lebens vernichtet?

Die Partei Bündnis 90/Die Grünen ist in ihrem Wahlprogramm von 2013 viel kritischer als die SPD und betont in aller Deutlichkeit, wie sehr die heutige wirtschaftliche Entwicklung Umwelt zerstört, Wohlstand untergräbt, Sicherheit gefährdet. Der Ausweg aber wird darin gesehen, »unsere Marktwirtschaft ökologisch und sozial neu [zu] begründen« (Bündnis 90/Die Grünen 2013: 46). Es ginge um eine »grüne

industrielle Revolution« (ebd.: 49). Die Frage der Macht- und Eigentumsverhältnisse und ihrer strukturellen Umgestaltung wird nicht thematisiert. Dies erweckt den Anschein, als seien die Fehlentwicklungen nur falschen Zielen geschuldet, als sei ein grüner und sozialer Kapitalismus wirklich möglich.

DIE LINKE stellt in ihrem Parteiprogramm zwar genau diese Fragen von Eigentum und Macht ins Zentrum, vermag es aber bisher nicht, den gesellschaftlichen Diskurs wirksam mitzubestimmen. Viel zu wenig wird der Zusammenhang der Macht- und Eigentumsfragen einerseits mit einem Leben der Fülle und der Solidarität andererseits nachvollziehbar und erlebbar. Die konkreten Ansätze des Einstiegs in den Umstieg werden kaum lebendig einladend erzählt (vgl. aber Die Fraktion DIE LINKE 2012).

Der neue ökumenische Dialog fordert auch die politische Linke heraus. Er verweist vor allem darauf, dass dem Neoliberalismus in seinen verschiedenen Schattierungen eine »neue ›große Erzählung‹ mit immer mehr Hoffnungsgeschichten« (Duchrow u.a. 2006: 398) gegenübergestellt werden muss. Das Alte Testament, gelesen als Geschichte der Befreiung aus Sklaverei, ist dafür das verbindliche Vorbild in der christlichen Ökumene. Ton Veerkamp definiert solche Erzählungen als »eine von der Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder erkannte und anerkannte Grunderzählung, in der sie ihre einzelnen Lebenserzählungen miterzählt wissen, durch die sie einen Platz in der Gesellschaft zugewiesen bekommen und so die gesellschaftliche Grundstruktur mit ihren Loyalitäten und Abhängigkeiten verinnerlichen« (Veerkamp 2013: 14). Solidarisch-emanzipatorische Erzählungen müssten es Menschen ermöglichen, von ihren Bedrückungen, ihren Leiden, ihrer Anpassung und ihren Formen des Auflehns zu erzählen. Nur dabei können sie eine Sprache entwickeln, die es ihnen erlaubt, eine Befreiung aus dem zugewiesenen Platz und der verordneten Rolle zu denken und zu proben, der herrschaftlichen Grundstruktur die Legitimität abzustreiten und die Loyalität aufzukündigen. Dies verlangt, die Spuren des Nein-Sagens, die Ansätze zu Alternativen, die Zeugnisse von Solidarität und Hoffnung in den realen Praxen offenzulegen und solidarisch zu verbinden. So könnte eine »gegen-hegemoniale Perspektive« entstehen (siehe Brand 2011: 14ff.).

Dieter Klein hat 2011 die Frage einer »großen Erzählung« der Linken ins Zentrum gerückt und geschrieben: »Stellt euch vor, die Linke findet ihre Erzählung von einer besseren Welt und vom Weg dahin – und die Leute hören zu. Stellt euch vor, die Menschen fühlen: das ist unsere Erzählung. Stellt euch vor, sie fangen an, sie wahr zu machen!« (Klein 2011:

2) Mit seinem Buch *Das Morgen tanzt im Heute* hat er versucht, Bausteine einer linken Erzählung zu entwickeln. Gerechte Umverteilung und sozialökologischer Umbau, Umgestaltung als Demokratisierung der Demokratie und umfassende Solidarität und Friedenssicherung werden zu einer vierfachen Umkehr verbunden (siehe ausführlich Klein 2013: 55-109). Es geht um eine eingreifende Erzählung, die in harter Selbstkritik die Geschichte des Stalinismus als ureigenste Geschichte ernst nimmt (siehe Brie 2014), diese aber nicht als Zeichen eines endgültigen Sieges des Kapitalismus nimmt, sondern als eigene Not und Aufforderung zu erneutem Aufbruch, oder, mit Bezug auf die Bibel, als »Lob aus der Tiefe«. Berührt sich hier nicht der Dialog der kapitalismuskritischen Ökumene unmittelbar mit dem der politischen Linken?

Die Idee einer Wirtschaft des Lebens, deren Prinzipien im kapitalismuskritischen ökumenischen Dialog formuliert werden, ist für die politische Linke und die nichtreligiösen demokratischen Sozialistinnen und Sozialisten eine Aufforderung, ihre eigenen Vorstellungen dazu in Beziehung zu setzen. So ist es ganz offensichtlich Zeit, den Begriff der Marktwirtschaft als Zielorientierung, und sei es als ökologische oder soziale Marktwirtschaft, aufzugeben. Denn Marktwirtschaft bedeutet, dass die wesentlichen Güter, die in der Wirtschaft genutzt und hergestellt werden, Waren sind oder doch als solche behandelt werden – als »fiktive Waren«. Aber weder Natur noch die menschliche Arbeitskraft, weder der Kredit und das Geld noch die wichtigsten Ideen und kulturellen Leistungen werden als Waren erzeugt. Ihre Verwandlung in Waren zerstört Natur, Mensch, Gesellschaft und Kultur. Sie müssen deshalb, so Karl Polanyi, in ihrer Grundbestimmung aus dem Markt herausgenommen werden: »Das Marktsystem wird nicht mehr selbstregulierend sein, nicht einmal im Prinzip, da es Arbeit, Boden und Geld nicht mehr umfassen wird.« (Polanyi 1978: 332)

Real beobachten wir aber eine ganz andere Entwicklung. Es kommt zur Finanzialisierung der gesamten Wirtschaft, zur Kommodifizierung gerade jener Bereiche, die am engsten mit dem lebendigen Menschen verbunden sind. Es trifft vor allem den Bereich der Gesundheit. Die so genannte Care-Ökonomie mit ihrem Niedriglohnsektor, der extremen Verdichtung der Arbeitszeit und die noch schlechter bezahlte häusliche Pflege durch MigrantInnen verbinden sich. Die Arbeit am Menschen – der Dienst am Nächsten – wird zum am schnellsten wachsenden Markt und Wirtschaftszweig. Hier liegt die Tendenz zu einer zweiten Totalisierung der Unterwerfung, wenn gerade die menschliche Sorge und Fürsorge zum antihuman »gestalteten« und am schlechtesten bezahlten

Sektor postindustrieller Gesellschaften pervertiert. Dabei ginge es um etwas ganz anderes, um befreiende Praxen der Sorgearbeit für Sorgende und Umsorgte in solidarischer Gesellschaft. Und mehr noch: um eine Vier-in-Einem-Perspektive von Erwerbsarbeit, Sorgearbeit, gesellschaftlichem Engagement und Zeit der Muße (siehe Haug 2011). Es geht um Zeiten und Räume eines zugleich selbstbestimmten wie solidarischen Lebens – den wahren menschlichen Reichtum.

Eine Wirtschaft des Lebens ist eine Wirtschaft der Vielfalt und des Fürsorgens. Zu ihr gehört die häusliche Wirtschaft, in der – immer noch zumeist von Frauen – die Hälfte aller wirtschaftlichen Leistungen erbracht wird. Dazu gehört auch der Bereich der öffentlichen Dienstleistungen bzw. jener Dienstleistungen, die weitgehend über Formen der öffentlichen Umverteilung finanziert sind, auch wenn die Privatisierung weit fortgeschritten ist – Bildung, Gesundheitsvorsorge, Pflege, Wahrung öffentlicher Sicherheit. Die Nachfrage wie das Angebot werden in vielen Ländern außerordentlich stark reguliert und gesetzlich gesteuert sowie in Kooperation mit halböffentlichen Organisationen wie den Krankenkassen realisiert. Diese Sektoren stellen zusammen ihrerseits wiederum etwa die Hälfte aller durch Erwerbsarbeit bzw. selbständige Tätigkeit realisierten Leistungen. Nur ein Viertel wirtschaftlich relevanter Leistungen gehören also in den Sektor der Marktwirtschaft im heutigen Sinne, der Rest stellt verschiedene Formen von Reproduktionsökonomie dar (siehe dazu Madörin 2006; Winker 2012; Chorus 2013). Aber auch das restliche Viertel bedarf einer Planung und Steuerung, des Schrumpfens und Umbaus, um endlich eine dienende Funktion gegenüber einem »Leben in Fülle und Würde« einzunehmen.

Die dritte Herausforderung: Hoffnungszeichen – auf dem Weg zu einer solidarischen Gesellschaft

Es ist symptomatisch, dass der Aufbruch der Linken in Lateinamerika sich mit einer Hinwendung zum Begriff der Würde, des »guten Lebens« und der Rechte der »Mutter Erde« verbunden hat (siehe Acosta 2009). Die Verknüpfung von sozialen und ökologischen Fragen untereinander und mit denen von Demokratie und Frieden wurde enger. Weltweit rückt die Linke die Fragen einer sozial-ökologischen Transformation ins Zentrum, ohne die eine Wirtschaft des Lebens nicht denkbar ist.

Die letzten fünfzehn Jahre sind durch einen Diskussionsprozess geprägt, der die alten Spaltungslinien hinterfragt und hilft, sie zu überwin-

den. Gerade der Weltsozialforumsprozess (siehe Anand u.a. 2004; Whitaker 2007) hat sich – ungeachtet seiner sonstigen Grenzen – als Raum erwiesen, in dem ein Grundkonsens entstehen konnte, der heute gleichermaßen die antikapitalistische Ökumene und die radikale, an die Wurzel des Finanzmarkt-Kapitalismus gehende Linke umfasst. Drei Aspekte seien kurz hervorgehoben:

Erstens ist klar geworden, dass es sich um eine »fatale Verflechtung der globalen finanziellen, sozioökonomischen, klimatischen und ökologischen Krisen« (ÖL: 207) handelt, die zudem Frieden und Sicherheit global und regional bedroht. Niemals seit 1945 gab es weltweit so viele Flüchtlinge wie heute. Es ist eine Vielfachkrise (Demirović u.a. 2011), die vom Finanzmarkt-Kapitalismus ausgeht und die Grundlagen der Zivilisation bedroht (Institut für Gesellschaftsanalyse 2009: 2).

Zweitens wird die Einsicht immer stärker, dass es nicht nur um eine verstärkte soziale oder ökologische Rahmensetzung der gegebenen Wirtschaftsordnung geht, sondern um grundsätzlich neue Macht- und Eigentumsverhältnisse. Der Suchprozess nach Alternativen zur kapitalistischen Eigentumsordnung hat sich verstärkt (exemplarisch u.a. Duchrow/Hinkelammert 2002: 186-242; Brie 2006; Brie/Klein 2007; Felber 2010). Denn diese Krise ist durch die ökonomischen, politischen und ideologischen Grundstrukturen einer von Kapitalakkumulation beherrschten Produktions- und Lebensweise verursacht. Patriarchale, rassistische, fundamentalistische, imperiale und lebensverneinende Tendenzen wurden auf dieser Basis neu entfesselt.

Drittens wird eine Wende nur möglich werden, wenn die in den kapitalistisch geprägten Gesellschaften tief verankerte Gier thematisiert und entkräftet wird. Die São-Paulo-Erklärung »Globale ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur« von 2012 verweist in diesem Zusammenhang auf Konrad Raiser: »Da die Wirtschaftsordnung des Kapitalismus auf dem Individualismus des homo oeconomicus und der Verfolgung des »rationalen Eigeninteresses« basiert, befördert sie die Gier nicht nur, sondern ist abhängig von dem der Gier innewohnenden unbegrenzten Verlangen.« (Peralta/Mshana 2014: 7) Wie Lew Tolstoi schon in seiner kurzen Erzählung »Wie viel Erde braucht der Mensch?« darstellte, ist Gier tödlich. Die damit verbundene imperiale Lebensweise (Brand/Wissen 2011) verödet den Planeten und die Seele der Menschen, ist massenmörderisch, sieht man nur auf die Zahl der 2,9 Millionen durch Hunger und Unterernährung jährlich sterbenden Kinder (World Food Programme 2015). Ein überzeugendes Dokument der Theologie der Befreiung ist die Erklärung des Weltbundes

der Reformierten Kirche von Accra von 2004, die als Glaubenskonsens verabschiedet wurde (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen 2004).

Der globale Kapitalismus kam in die Welt, indem er sie privatisierte und kolonialisierte, die lokalen und regionalen Wirtschaften teils zerstörte, teils sich unterwarf. Seit dem 15. Jahrhundert wird dieser Prozess in immer neuen Wellen vorangetrieben. Das Neue ist nicht Umbildung des Alten, sondern geht aus dessen Vernichtung hervor, wie gerade bei der Eroberung Amerikas als der »Neuen Welt« deutlich wurde (siehe eindringlich Todorov 1985). Die ersten Massenprodukte der Globalisierung (Zucker und Baumwolle) wurden von aus Afrika entführten Sklaven in kapitalistisch geführten Plantagen unter dem Raubbau an Natur und Mensch erzeugt und im Rahmen eines militaristisch-imperialen Merkantilismus vermarktet (siehe dazu die faszinierenden Darstellungen von Moore 2007; Beckert 2014). Das ist nicht »schöpferische Zerstörung« (Schumpeter), sondern *zerstörerische Schöpfung*. Der Neoliberalismus leitete eine neue Runde der Privatisierung der Welt und ihrer Verwandlung in eine Ansammlung von Waren (Marx) ein. Das Kapital fraß und frisst Menschen, es ist kannibalisch (siehe Duchrow/Hinkelamert 2002: 177).

Zu den wichtigsten Bewegungen gegen den neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus gehören heute jene, die sich für die Verteidigung der Gemeingüter, der Commons einsetzen – sei es als Kampf um Frieden und Gerechtigkeit, Land, Wasser, genetische Ressourcen oder eine nachhaltige, allen zugängliche Energieversorgung, sei es als Kampf für solidarische Gesundheits- und Bildungssysteme, für Pflege, öffentlichen Verkehr, für ein Finanzsystem, das solidarischer Wirtschaft, sozialer Gerechtigkeit und ökologischer Nachhaltigkeit dient. Immer geht es vor allem um demokratische Verfahren zur Sicherung des Zugangs jeder und jedes einzelnen zu den Grundgütern eines freien Lebens (siehe Klein 2003). An diesen Kämpfen sind Menschen mit vielen weltanschaulichen Bindungen beteiligt. So kämpfen die Indigenen in Kolumbien genauso wie die Bürgerinnen und Bürger Griechenlands und Spaniens, die Landlosen Brasiliens wie die *native people* in Kanada. Ohne die Commons, ohne diese kommunistischen Grundlagen moderner komplexer Gesellschaften, sind weder gesellschaftliche Stabilität, geschweige denn Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung möglich (Brie 2012).

Die Menschenrechte sind ohne die Gemeinschaftsgüter der Moderne vor allem eines: Privilegien der Besitzenden (siehe dazu Ansätze in Daiber/Houtart 2012). Wir wissen nicht, ob Gott uns die irdische Schöpfung anvertraut hat oder wir einfach eine Schöpfung irdischer Natur in

den Weiten der Milchstraße sind. Aber was wir doch alle wissen, ist, dass wir Verantwortung haben für die Welt, in der wir leben, denn: Die tätige Fürsorge für das Gemeinsame, das *Commoning*, und die Entfaltung des unendlichen Reichtums der Natur jeder und jedes Einzelnen gehören zusammen.

Ohne die Kämpfe für eine andere Welt der Solidarität, der Zärtlichkeit wird es nicht gehen. Dies ist nicht zu trennen vom lebendigen Menschsein. Beides ist schwer und doch nicht ohne das Andere zu haben. Aber gerade deshalb bleibt der Rat von Rosa Luxemburg wichtig, den sie am Ende des Jahres 1916, nach zwei Jahren Festungshaft, einer Freundin gab, auch als Selbstvergewisserung in der Not ihrer langen Haft und des Völkermordens: »Dann sieh, dass Du Mensch bleibst. Mensch sein ist vor allem die Hauptsache. Und das heißt: fest und klar und *heiter* sein, ja, heiter trotz alledem und alledem, denn das Heulen ist Geschäft der Schwäche. Mensch sein, heißt sein ganzes Leben ›auf des Schicksals große Waage‹ freudig hinzuwerfen, wenn's sein muss, sich zugleich aber an jedem hellen Tag und jeder schönen Wolke freuen, ach, ich weiß keine Rezepte zu schreiben, wie man Mensch sein soll, ich weiß nur, wie man's *ist*.« (Luxemburg 1987: 151)

Literatur

- Acosta, Alberto (2009): Das »Buen Vivir«. Die Schaffung einer Utopie, in: Juridikum, Heft 4, S. 219-223.
- Anand, Anita u.a. (Hrsg.) (2004): Eine andere Welt: das Weltsozialforum, Berlin.
- Beckert, Sven (2014): King Cotton. Eine Globalgeschichte des Kapitalismus, München.
- Benjamin, Walter (1991): Zentralpark, in: Gesammelte Schriften, Band I.2, Frankfurt a.M., S. 655-690.
- Bloch, Ernst (1993): Das Prinzip Hoffnung: Kapitel 43-55, Frankfurt a.M.
- Boff, Leonardo (1982): Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten, Düsseldorf.
- Brand, Ulrich (2011): Post-Neoliberalismus? Aktuelle Konflikte und gegen-hegemoniale Strategien, Hamburg.
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2011): Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse, in: Alex Demirović u.a. (Hrsg.): Vielfachkrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus, Hamburg, S. 78-93.
- Brie, Michael (2006): Die wiederentdeckte Eigentumsfrage, in: Michael Brie (Hrsg.): Mit Marx ins 21. Jahrhundert. Kritik des Neoliberalismus und Alternativen. Berlin, S. 77-102, RLS Papers, online: www.rosalux.de/cms/fileadmin/rls_uploads/

- pdfs/papers_Brie_Marx.pdf.
- Brie, Michael (2012): Die kommunistischen Fundamente und der menschenrechtliche Horizont in der kapitalistischen Moderne – die Experimente des Robert Owen, in: Michael Brie/Mario Candeias (Hrsg.): Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, S. 101-118, Paper der Rosa-Luxemburg-Stiftung.
- Brie, Michael (2014): Vom »Unrechtsstaat« und der Tragödie des Parteikommunismus, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 11, S. 102-109.
- Brie, Michael/Klein, Dieter (2007): Elementare Fragen neu bedenken. Kapitalismus, Sozialismus, Eigentum und Wege der Veränderung, Berlin (Standpunkte der Rosa-Luxemburg-Stiftung, 02).
- Bündnis 90/Die Grünen (2013): Zeit für den grünen Wandel. Bundestagswahlprogramm, online: www.gruene.de/fileadmin/user_upload/Beschluesse/Gruenes-Bundestagswahlprogramm-2013.pdf.
- Camus, Albert (1997): Der Mensch in der Revolte, Reinbek bei Hamburg.
- Chorus, Silke (2013): Care-Ökonomie im Postfordismus – Perspektiven einer integralen Ökonomietheorie, Münster.
- Crouch, Colin (2013): Making capitalism fit for society, Cambridge (deutsch: Jenseits des Neoliberalismus. Ein Plädoyer für soziale Gerechtigkeit, Wien 2013).
- Daiber, Birgit/Houtart, François (Hrsg.) (2012): A Post-capitalist Paradigm. The Common Good of Humanity, Brüssel, online: www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/common-goood.pdf.
- Demirović, Alex u.a. (Hrsg.) (2011): Vielfachkrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus, Hamburg.
- Die Fraktion DIE LINKE (Hrsg.) (2012): PLAN B. Das rote Projekt für einen sozial-ökologischen Umbau, online: <https://www.plan-b-mitmachen.de/>
- Duchrow, Ulrich (2013): Gieriges Geld. Auswege aus der Kapitalismusfalle. Befreiungstheologische Perspektiven, München.
- Duchrow, Ulrich u.a. (2006): Solidarisch Mensch werden. Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus – Wege der Überwindung, Hamburg/Oberursel.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz J. (2002): Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Oberursel.
- Felber, Christian (2010): Die Gemeinwohl-Ökonomie: das Wirtschaftsmodell der Zukunft, Wien.
- Haug, Frigga (2011): Die Vier-in-einem-Perspektive: Politik von Frauen für eine neue Linke, Nachdruck der 2. Auflage 2009, Hamburg.
- Hessel, Stéphane (2011): Empört Euch! Berlin.
- Hinkelammert, Franz J. (2015): Der Vorrang des Menschen im Konflikt mit dem Fetischismus. Religionskritik, profane Theologie und humanistische Praxis, online: www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/aleman/316-der-vorrang-des-menschen-in-der-auseinandersetzung-mit-dem-fetischismus-religionskritik-profane-theologie-und-humanistische-praxis.
- Institut für Gesellschaftsanalyse (2009): Die Krise des Finanzmarktkapitalismus –

- Herausforderungen für die Linke, online: www.rosalux.de/publication/28514/die-krise-des-finanzmarkt-kapitalismus-herausforderung-fuer-die-linke.html.
- Kant, Immanuel (2000): Anthropologie, in: Sämtliche Werke, Bd. 3. München, S. 147-326.
- Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung, Tübingen/Basel.
- Klein, Dieter (Hrsg.) (2003): Leben statt gelebt zu werden. Selbstbestimmung und soziale Sicherheit. Zukunftsbericht der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin.
- Klein, Dieter (2011): Das Viereck – Nachdenken über eine zeitgemäße Erzählung der Linken, in: rls Standpunkte, Heft 34, online: www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_34-2011.pdf.
- Klein, Dieter (2013): Das Morgen tanzt im Heute. Transformation im Kapitalismus und über ihn hinaus, Hamburg.
- Krüger, Hans-Peter (2011): Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 59. Jg., Heft 4, S. 577-589.
- Lévinas, Emmanuel (1983): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br./München.
- Luxemburg, Rosa (1987): Brief an Mathilde Wurm vom 28. Dezember 1916, in: Gesammelte Briefe. Bd. 5, August 1914 bis Januar 1919, Berlin.
- Madörin, Mascha (2006): Plädoyer für eine eigenständige Theorie der Care-Ökonomie, in: Torsten Niechoj/Marco Tullney (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse in der Ökonomie. Marburg, S. 277-297.
- Marx, Karl (1844): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEW, Bd. 1, Berlin, S. 378-391.
- Marx, Karl (1845): [Thesen über Feuerbach] [1845], in: MEW, Bd. 3, Berlin, S. 5-7.
- Marx, Karl (1864): Provisorische Statuten der Internationalen Arbeiter-Assoziation, in: MEW, Bd. 16, Berlin, S. 14-16.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin, S. 459-493.
- Moore, Jason W. (2007): Ecology and the Rise of Capitalism. PhD Dissertation. [26.1.2013].
- Ökumenischer Rat der Kirchen (2012): Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle: ein Aufruf zum Handeln, abgedruckt im Anhang dieses Bandes (S. 204-213), zit. ÖL: [Seite in diesem Band].
- Ökumenischer Rat der Kirchen (2013): Erklärung über den Weg des gerechten Friedens. Angenommen von der 10. ÖRK-Vollversammlung als Teil des Berichts des Ausschusses für öffentliche Angelegenheiten, online: www.oikoumene.org/de/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/the-way-of-just-peace/@@download/file/PIC02_4Erkl%C3%A4rung_%C3%Bcber_den_Weg_des_gerechten_Friedens_REV201405.pdf.
- Peralta, Athena/Mshana, Rogate (Hrsg.) (2014): The Greed Line. Final Report and Supporting Studies, Genf.
- Plessner, Helmuth (2003a): Die Frage nach der *Conditio humana* (1961), in: Gesammelte Schriften in zehn Bänden. Bd. VIII: *Conditio humana*, Frankfurt a.M., S. 136-217.

- Plessner, Helmuth (2003b): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften, Bd. IV, Frankfurt a.M.
- Polanyi, Karl (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen [1944], Frankfurt a.M.
- São-Paulo-Erklärung (2012): Die Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens, online: <http://wcrc.ch/de/die-sao-paulo-erklarung/>. Auszugsweise im Anhang dieses Buches (S. 227-237) abgedruckt.
- SPD (2007): Hamburger Programm, online: www.spd.de/linkableblob/1778/data/hamburger_programm.pdf.
- Todorov, Tzvetan (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt a.M.
- Veerkamp, Ton (2013): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg/Berlin.
- Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (2004): Bekenntnis von Accra, online: <http://wcrc.ch/de/bekenntnis-von-accra/> [14.2.2015].
- Whitaker, Chico (2007): Das Weltsozialforum. Offener Raum für eine andere Welt, Hamburg.
- Winker, Gabriele (2012): Menschenwürde statt Profitmaximierung. Zur sozialen Reproduktion in der Krise und einer Care Revolution als Perspektive. Feministisches Institut Hamburg: www.feministisches-institut.de/menschenwuerde/ [29.7.2014].
- World Food Programme (2015): Hunger Statistics, online: http://quiz.wfp.org/wfp_quiz_widget/136?nophtos=1&widget_style=small&noborder=0 [6.1.2015].

Anhang

Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen
in Busan/Südkorea (2013)

Ökonomie des Lebens, Gerechtigkeit und Frieden für alle

Ein Aufruf zum Handeln¹

Im Nachgang zum Studienprozess über alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde (AGAPE), der mit dem auf der 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Porto Alegre 2006 vorgelegten AGAPE-Aufruf endete, rief der ÖRK ein Programm ins Leben, dessen Schwerpunkt darauf lag, die Armut abzuschaffen, der Anhäufung von Reichtum den Kampf anzusagen und die Integrität der Umwelt zu erhalten, und das auf dem Verständnis basierte, dass Armut, Reichtum und Umwelt (Poverty, Wealth and Ecology – PWE) eng miteinander verwoben sind. Das PWE-Programm nahm einen kontinuierlichen Dialog auf mit religiösen, wirtschaftlichen und politischen Akteuren. Zu den Teilnehmenden gehörten ökumenische Führungspersönlichkeiten, Vertreter und leitende Persönlichkeiten aus den Kirchen weltweit, interreligiöse Partner, politische Führungskräfte und soziale Einrichtungen aus einer Vielzahl von Regionen und Nationen der Welt. Regionale Studienprozesse und Konsultationen fanden statt in Afrika (Daressalam) 2007, in Lateinamerika und der Karibik (Guatemala Stadt) 2008, in Asien und im Pazifik (Chiang Mai) 2009, in Europa (Budapest) 2010 und in Nordamerika (Calgary) 2011. Das Programm endete mit einem globalen Forum und einer AGAPE-Feier in Bogor, Indonesien, 2012.

Der nachfolgende Aufruf zum Handeln ist das Ergebnis eines sechsjährigen Konsultations- und regionalen Studienprozesses, der die Themen Armut, Reichtum und Umwelt miteinander verband. Er wurde von der Zehnten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Busan im Jahr 2013 angenommen.

¹ www.oikoumene.org/de/resources/documents/programmes/public-witness-addressing-power-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/agape-call-for-action-2012/economy-of-life-justice-and-peace-for-all?set_language=de.

Präambel

1. Dieser Aufruf zum Handeln fällt in eine äußerst schwere Zeit. Die Menschen und die Erde sind in Gefahr durch den übermäßigen Konsum einiger, durch zunehmende Ungerechtigkeit, wie wir sie in der anhaltenden Armut vieler im Kontrast zum extravaganten Reichtum einiger weniger erleben, und durch miteinander verflochtene globale Finanz-, sozioökonomische, Umwelt- und Klimakrisen. Im Verlauf des Dialogs vertraten wir Teilnehmer an den Konsultationen und regionalen Studienprozessen unterschiedliche, zum Teil gar gegensätzliche Perspektiven. Wir gelangten auch zu der gemeinsamen Erkenntnis, dass das Leben in der globalen Gemeinschaft, wie wir es heute kennen, enden wird, wenn es uns nicht gelingt, uns den Sünden des Egoismus, der herzlosen Geringschätzung und der Habgier zu widersetzen, die diesen Krisen zugrunde liegen. So ist es mit einem Gefühl großer Dringlichkeit, dass wir diesen Dialog den Kirchen als einen Aufruf zum Handeln unterbreiten. Diese Dringlichkeit erwächst aus unserer tiefen Hoffnung und unserem tiefen Glauben: *Eine Ökonomie des Lebens ist nicht nur möglich, sie ist im Entstehen – und Gottes Gerechtigkeit ist ihre eigentliche Grundlage!*

Theologische und geistliche Bekräftigungen des Lebens

2. Der Glaube, dass Gott die Menschen als Teil eines größeren Lebensgewebes geschaffen und die Güte der ganzen Schöpfung bekräftigt hat (1. Mose), ist die Grundlage des biblischen Glaubens. Die ganze Gemeinschaft lebender Organismen, die wächst und gedeiht, ist Ausdruck von Gottes Willen und arbeitet zusammen, um aus dem Land Leben zu beziehen und ihm Leben zu geben, eine Generation mit der nächsten zu verbinden und die Fülle und Vielfalt von Gottes Haushalt (*oikos*) zu erhalten. Die Ökonomie in Gottes Haushalt ergibt sich aus Gottes gnädiger Gabe des Lebens in seiner ganzen Fülle für *alle* (Johannes 10,10). Wir lassen uns inspirieren vom Bild der indigenen Völker, dass »Land Leben ist« (*Macliing Dulag*), in dem erkannt wird, dass das Leben der Menschen und das Land in gegenseitiger Abhängigkeit miteinander verwoben sind. So bringen wir unseren Glauben zum Ausdruck, dass »das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben miteinander verflochten sind« (*Kommission für Weltmission und Evangelisation*) und dass Gott über alles und in allem sein wird (1. Korinther 15,28).

3. Christliche und viele andere Ausdrucksformen der Spiritualität lehren uns, dass das »gute Leben« nicht im konkurrierenden Streben nach Besitz, in der Anhäufung von Reichtum, in Festungen und in Waffen-

arsenalen liegt, um unsere Sicherheit zu gewährleisten, noch im Einsatz unserer eigenen Macht gegenüber den anderen (Jakobus 3,13-18). Wir bekräftigen das »gute Leben« (*sumak kausay* in der Kichua-Sprache und das Konzept *waniambi a tobatí engros* aus Westpapua) in Gestalt der Gemeinschaft der Dreieinigkeit in Gegenseitigkeit, geteilter Partnerschaft, Wechselseitigkeit, Gerechtigkeit und liebender Güte.

4. Das Seufzen der Schöpfung und die Schreie der Menschen in Armut (Jeremia 14,2-7) führen uns vor Augen, wie sehr unser gegenwärtiger gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher und ökologischer Notstand Gottes Vision vom Leben in seiner Fülle zuwiderläuft. Viele von uns lassen sich allzu leicht zu der Annahme verleiten, menschliche Wünsche stünden im Zentrum von Gottes Universum. Wir errichten Trennungslinien, Schranken und Grenzen, um uns von unserem Nachbarn, der Natur und Gottes Gerechtigkeit zu distanzieren. Gemeinschaften werden aufgespalten und Beziehungen zerbrochen. Unsere Habgier und unsere Selbstbezogenheit gefährden sowohl die Menschen wie auch den Planeten Erde.

5. Wir sind aufgerufen, uns von Werken abzuwenden, die den Tod bringen, und uns in ein neues Leben verwandeln zu lassen (*metanoia*). Jesus ruft uns Menschen auf, für unsere Sünden der Habgier und des Egoismus Buße zu tun, unsere Beziehungen zu den anderen und zur Schöpfung zu erneuern, das Bild Gottes wiederherzustellen und ein neues Leben zu beginnen als Partner von Gottes lebensbejahender Mission. Wir hören den Ruf der Propheten neu von den und durch die Menschen, die von unserem derzeitigen Wirtschaftssystem in die Armut getrieben werden und am meisten unter dem Klimawandel leiden: Übt Gerechtigkeit und lasst eine neue Erde entstehen!

6. Unsere Vorstellung von Gerechtigkeit wurzelt in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, der die Geldwechsler aus dem Tempel vertrieb (Matthäus 21,12), die Schwachen stark und die Starken schwach machte (1.Korinther 1,25-28) und die Definition von Armut und Reichtum in einem neuen Licht erscheinen ließ (2.Korinther 8,9). Jesus identifizierte sich mit den an den Rand Gedrängten und Ausgeschlossenen, nicht nur aus Mitleid, sondern weil ihr Leben von der Sündhaftigkeit der Systeme und Strukturen zeugte. Unser Glaube verlangt von uns, nach Gerechtigkeit zu trachten, Zeugnis abzulegen von der Gegenwart Gottes und teilzuhaben am Leben und an den Kämpfen jener Menschen, die von Strukturen und Kulturen schwach und verwundbar gemacht werden – Frauen, Kinder, Menschen in Armut in der Stadt und auf dem Land, indigene Völker, rassistisch unterdrückte Gemeinschaften, Menschen mit

Behinderungen, Dalits, Zwangsmigranten, Flüchtlinge und religiöse ethnische Minderheiten. Jesus sagt: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Matthäus 25,40)

7. Wir müssen eine »verwandelnde Spiritualität« verkörpern (*Kommision für Weltmission und Evangelisation*), die uns wieder mit den anderen verbindet (*Ubuntu* und *Sansaeng*), die uns motiviert, dem Gemeinwohl zu dienen, die uns ermutigt, uns gegen jegliche Form der Ausgrenzung zu wenden, die die Erlösung der ganzen Erde anstrebt, die den lebenszerstörenden Werten widersteht und uns inspiriert, neue Alternativen zu entdecken. Diese Spiritualität macht es möglich, die Gnade zu entdecken, die darin besteht, sich mit genug zufrieden zu geben und mit all jenen zu teilen, die in Not sind (Apostelgeschichte 4,35).

8. Die Kirchen müssen aufgefordert werden, sich heute an Christi Ruf zu erinnern, ihn zu hören und zu beherzigen: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!« (Markus 1,15) Wir sind aufgerufen, uns verwandeln zu lassen, Gottes Werke des Heilens und der Versöhnung fortzuführen und »das zu sein, wozu wir gesandt wurden – Volk Gottes und eine Gemeinschaft in der Welt« (*Armut, Reichtum und Umwelt in Afrika*). So ist die Kirche Gottes Vermittler der Verwandlung. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Jüngern Jesu Christi, der das Leben in seiner ganzen Fülle für alle bekräftigt, gegen jegliche Negation des Lebens.

Verflochtene und akute Krisen

9. Unsere ganze derzeitige globale Realität ist so voll von Tod und Zerstörung, dass wir keine nennenswerte Zukunft haben werden, wenn das vorherrschende Entwicklungsmodell nicht radikal umgewandelt wird und Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit zur treibenden Kraft für die Wirtschaft, die Gesellschaft und die Erde werden. Die Zeit läuft uns davon.

10. Wir erkennen die fatale Verflechtung der globalen finanziellen, sozioökonomischen, klimatischen und ökologischen Krisen, die an vielen Orten auf der Welt einhergehen mit dem Leiden der Menschen und ihrem Kampf ums Leben. Die weitreichende Marktliberalisierung, Deregulierung und uneingeschränkte Privatisierung von Gütern und Dienstleistungen beuten die gesamte Schöpfung aus, zerstören soziale Programme und Dienste und eröffnen Wirtschaftsmärkten über Grenzen hinweg ein scheinbar grenzenloses Produktionswachstum. Unkontrollierte Finanzströme destabilisieren die Wirtschaft in einer wachsenden Zahl von Ländern weltweit. Die verschiedenen Aspekte der Klima-, Umwelt-, Finanz- und Schuldenkrisen sind gegenseitig voneinander ab-

hängig und verstärken einander. Man kann nicht länger separat mit ihnen umgehen.

11. Der Klimawandel und die Bedrohungen für die Integrität der Schöpfung sind zur großen Herausforderung der vielschichtigen Krisen geworden, mit denen wir konfrontiert sind. Der Klimawandel wirkt sich direkt auf die Lebensumstände der Menschen aus, gefährdet kleine Inselstaaten in ihrer Existenz, reduziert die Verfügbarkeit von Frischwasser und vermindert die Biodiversität der Erde. Er hat weitreichende Auswirkungen auf die Nahrungsmittelsicherheit, die Gesundheit der Menschen und die Lebensgewohnheiten eines immer größeren Teils der Bevölkerung. Durch den Klimawandel kann sich das Leben in seinen vielen Formen, wie wir es kennen, im Laufe von wenigen Jahrzehnten unwiderruflich verändern. Der Klimawandel führt zur Vertreibung der Menschen, zu einer zunehmenden, vom Klima erzwungenen Migration und zu bewaffneten Konflikten. Noch nie dagewesene Herausforderungen des Klimawandels gehen Hand in Hand mit der unkontrollierten Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und führen zur Zerstörung der Erde und zu einer substanziellen Veränderung des Habitats. Klimaerwärmung und Umweltzerstörung werden immer mehr zu einer Frage von Leben und Tod.

12. Unsere Welt war nie wohlhabender und gleichzeitig ungerechter als heute. Die Ungerechtigkeit hat ein Niveau erreicht, das wir nicht länger außer Acht lassen können. Die Aufschreie der Menschen, die in die Armut und in erdrückende Schulden getrieben, ausgegrenzt und vertrieben wurden, sind akuter und vernehmlicher denn je. Die Weltgemeinschaft muss erkennen, dass wir alle uns zusammentun und Gerechtigkeit üben müssen angesichts der beispiellosen und katastrophalen Ungerechtigkeiten bei der Verteilung des Reichtums.

13. Habgier und Ungerechtigkeit, das Streben nach schnellem Profit, ungerechte Privilegien und kurzfristige Vorteile auf Kosten langfristiger und nachhaltiger Ziele sind die Grundursachen der verflochtenen Krisen und sind nicht zu übersehen. Diese lebenszerstörenden Werte haben sich langsam eingeschlichen, dominieren nun die heutigen Strukturen und führen zu einem Lebensstil, der die Grenzen der Erneuerbarkeit der Erde und die Rechte der Menschen und anderer Lebensformen grundsätzlich geringschätzt. Die Krise hat deshalb tiefe moralische und existenzielle Dimensionen. Die Herausforderungen, vor denen wir stehen, sind nicht in erster Linie technologischer und finanzieller, sondern ethischer und geistlicher Art.

14. Der Marktfundamentalismus ist mehr als ein Wirtschaftsmodell, er ist eine gesellschaftliche und moralische Philosophie. In den letzten

dreißig Jahren hat die Marktgläubigkeit auf der Grundlage ungezügelter Wettbewerbs und ausgedrückt durch das Kalkulieren und Monetisieren aller Aspekte des Lebens die Bereiche Wissen, Wissenschaft, Technologie, öffentliche Meinung, Medien und sogar Bildung erfasst und deren Richtung bestimmt. Dieser vorherrschende Ansatz hat vor allem denen Reichtum zugeschanzt, die bereits reich sind, und es den Menschen erlaubt, die natürlichen Ressourcen der Welt weit über die Grenzen hinaus zu plündern, um ihren eigenen Reichtum zu vergrößern. Dem neoliberalen Paradigma fehlen die selbstregulierenden Mechanismen, um mit dem von ihm geschaffenen Chaos umzugehen, mit weitreichenden Folgen, vor allem für die Verarmten und Ausgegrenzten.

15. Diese Ideologie durchdringt alle Bereiche des Lebens und zerstört es von innen wie von außen, indem sie in das Leben von Familien und lokalen Gemeinschaften eindringt, in der natürlichen Umwelt und in traditionellen Lebensformen und Kulturen ein Chaos anrichtet und die Zukunft der Erde zunichtemacht. Auf diese Weise droht das vorherrschende globale Wirtschaftssystem sowohl den Bedingungen für eine friedliche Koexistenz als auch dem Leben, wie wir es kennen, ein Ende zu setzen.

16. Der einseitige Glaube, dass sich aus dem Wirtschaftswachstum (BIP) automatisch ein gesellschaftlicher Nutzen ergibt, ist irreführend. Uneingeschränktes Wirtschaftswachstum erstickt das Gedeihen unseres natürlichen Habitats: Klimawandel, Entwaldung, Versauerung der Meere, Verlust der Biodiversität usw. Die politische und wirtschaftliche Elite hat das ökologische Gemeingut entwertet und sich durch den Einsatz militärischer Macht zu Eigen gemacht. Übermäßiger Konsum auf der Grundlage der Kosten ungedeckter Schulden mit der daraus resultierenden massiven gesellschaftlichen und ökologischen Verschuldung, seitens der entwickelten Länder im globalen Norden gegenüber dem globalen Süden, sowie der Verschuldung gegenüber der Erde ist ungerecht und schafft einen enormen Druck für zukünftige Generationen. Die Vorstellung, dass dem Herrn die Erde gehört und was sie erfüllt (Psalm 24,1; 1.Korinther 10,26), wurde fallengelassen.

Quellen der Gerechtigkeit

17. Wir bekennen, dass Kirchen und Kirchenglieder Mitschuld an dem ungerechten System tragen, insofern sie an unhaltbaren Lebensweisen und Konsumgewohnheiten teilhaben und in der Ökonomie der Gier verstrickt bleiben. Es gibt Kirchen, die weiterhin eine Theologie des Wohlstands, der Selbstgerechtigkeit, der Vorherrschaft, des Individualismus

und der Annehmlichkeit predigen. Manche unterstützen eine Theologie der Wohltätigkeit statt der Gerechtigkeit für die Verarmten. Wieder andere stellen Systeme und Ideologien, die auf unbegrenztem Wachstum und auf unbegrenzter Anhäufung beruhen, nicht infrage oder legitimieren sie sogar und lassen die Realität der Umweltzerstörung und das Leid der Opfer der Globalisierung außer Acht. Einige sind auf kurzfristige, messbare Ergebnisse ausgerichtet auf Kosten tiefgreifender qualitativer Veränderungen. Doch ist uns auch bewusst, dass, auch wenn viele ihr eigenes Produktions-, Konsum- und Investitionsverhalten nicht überprüfen und verändern, eine wachsende Zahl von Kirchen in allen Teilen der Welt größere Anstrengungen unternehmen und ihrem Glauben Ausdruck verleihen, dass Wandel möglich ist.

18. Unsere Hoffnung stammt letztlich aus Christi Auferstehung und seiner Verheißung des Lebens für alle. Wir sehen einen Beweis für diese Auferstehungshoffnung in den Kirchen und Bewegungen, die sich für eine bessere Welt einsetzen. Sie sind das Licht und Salz der Erde. Wir sind höchst ermutigt von den zahlreichen Beispielen des Wandels innerhalb der Kirchenfamilie und in den wachsenden Bewegungen von Frauen, Menschen in Armut, jungen Menschen, Menschen mit Behinderungen und indigenen Völkern, die eine Ökonomie des Lebens aufbauen und sich für eine florierende Umwelt einsetzen.

19. Gläubige Menschen, Christen, Muslime und Führer der Ureinwohner auf den Philippinen setzen ihr Leben dafür ein, die Verbindung zu dem Grund und Boden, zu dem sie gehören, aufrechtzuerhalten und weiterhin Kraft daraus zu schöpfen. Kirchen in Südamerika, Afrika und Asien führen Prüfungen der Auslandsverschuldung durch und fordern Bergbau- und Rohstoffunternehmen auf, Rechnung abzulegen von Menschenrechtsverletzungen und Umweltschäden. Kirchen in Lateinamerika und Europa tauschen ihre verschiedenen Erfahrungen mit der Globalisierung aus und lernen daraus und arbeiten an der Definition gemeinsamer, doch verschiedenartiger Zuständigkeiten, am Aufbau der Solidarität und an strategischen Allianzen. Christen definieren Indikatoren für die Habgier und führen Gespräche mit Buddhisten und Muslimen, die darauf ausgerichtet sind, gemeinsame Grundlagen im Kampf gegen die Habgier zu finden. Die Kirchen diskutieren zusammen mit der Zivilgesellschaft die Parameter für ein neues internationales Finanz- und Wirtschaftsgefüge, das eine lebenspendende Landwirtschaft fördert und ein solidarisches Wirtschaftswesen aufbaut.

20. Die Frauen arbeiten an feministischen Theologien, die den patriarchalen Systemen der Vorherrschaft den Kampf ansagen, sowie an

einem feministischen Wirtschaftssystem, das die Wirtschaft in die Gesellschaft einbettet und die Gesellschaft in die Umwelt. Junge Menschen sind an vorderster Front in Kampagnen tätig, in denen es um ein einfaches Leben und einen alternativen Lebensstil geht. Die indigenen Völker verlangen eine ganzheitliche Entschädigung und die Anerkennung von Bodenrechten im Umgang mit gesellschaftlicher und ökologischer Schuld.

Engagement und Aufruf

21. Die 10. Vollversammlung des ÖRK findet zu einer Zeit statt, in der das pulsierende Leben von Gottes ganzer Schöpfung durch menschliches Tun zur Beschaffung von Reichtum ausgelöscht werden könnte. Gott ruft uns auf zu einem radikalen Wandel. Wandel wird es nicht ohne Opfer und Risiko geben; aber unser Glaube an Christus verlangt von uns, dass wir uns dafür engagieren, verwandelnde Kirchen und Gemeinden zu sein. Wir müssen den moralischen Mut nähren, den es braucht, um Zeugnis abzulegen von einer Spiritualität der Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, und um eine prophetische Bewegung für eine Ökonomie des Lebens für alle aufzubauen. Dazu gehört, Menschen und Gemeinschaften zu mobilisieren, die nötigen Mittel zur Verfügung zu stellen (Geld, Zeit und Kompetenzen) und besser verknüpfte und koordinierte Programme zu entwickeln mit dem Ziel, Wirtschaftssysteme, Produktion, Verteilung und Konsumgewohnheiten, Kulturen und Werte zu verändern.

22. Der Prozess der Verwandlung muss die Menschenrechte, die Menschenwürde und [die Verantwortlichkeit der Menschen für Gottes ganze Schöpfung] wahren. Über uns selbst und unsere nationalen Interessen hinaus tragen wir dafür Verantwortung, nachhaltige Strukturen zu schaffen, sodass auch zukünftige Generationen noch genug haben. Der Wandel muss jene einschließen, die am meisten unter systemischer Ausgrenzung leiden, nämlich Menschen in Armut, Frauen, indigene Völker und Menschen mit Behinderungen. Nichts, was ohne sie ist, ist für sie. Wir sind herausgefordert, Strukturen und Kulturen der Vorherrschaft und Selbsterstörung, die das soziale und ökologische Gefüge des Lebens zerreißen, zu überwinden. Der Wandel muss unter dem Auftrag stehen, die ganze Schöpfung zu heilen und zu erneuern.

23. Wir rufen deshalb die 10. Vollversammlung in Busan auf, sich zu verpflichten, die Rolle des ÖRK zu stärken, indem er die Kirchen zusammenruft, mithilft, mit einer gemeinsamen Stimme zu sprechen, die ökumenische Zusammenarbeit fördert und eine größere Kohärenz sicherstellt bei der Verwirklichung einer Ökonomie des Lebens für alle. Vor

allem die entscheidend wichtige Arbeit am Aufbau eines neuen internationalen Finanz- und Wirtschaftsgefüges (*ÖRK-Erklärung zu einem gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient*) im Blick darauf, die Anhäufung von Reichtum und die systemische Habgier herauszufordern und Maßnahmen gegen die Habgier zu fördern (*Bericht der Studiengruppe über die Habgiergrenze*), ökologische Schuld wieder gutzumachen und ökologische Gerechtigkeit zu fördern (*Erklärung zu Öko-Gerechtigkeit und ökologischer Schuld*), muss in den kommenden Jahren Vorrang haben und weiter vertieft werden.

24. Weiter rufen wir die 10. Vollversammlung in Busan auf, in der Zeit bis zur nächsten Vollversammlung einen Zeitraum zu reservieren, in dem sich die Kirchen auf Glaubensaussagen zum Thema »Ökonomie des Lebens – Leben für Gottes Gerechtigkeit in der Schöpfung [Gerechtigkeit und Frieden für alle]« konzentrieren. Der Prozess wird es der Gemeinschaft der Kirchen ermöglichen, einander zu stützen und Hoffnung zu geben, die Einheit zu stärken und das gemeinsame Zeugnis zu kritischen Fragen zu vertiefen, die den Kern unseres Glaubens bilden.

25. Die Erklärung zu einem »gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient«, fordert ein ethisches, gerechtes und demokratisches internationales Finanzgefüge, »das auf gemeinsamen Werten beruht – Ehrlichkeit, soziale Gerechtigkeit, Menschenwürde, gegenseitige Rechenschaftspflicht und ökologische Nachhaltigkeit« (*ÖRK-Erklärung zu einem gerechten Finanzsystem und einer Wirtschaft, die dem Leben dient*). Wir können und müssen eine Wirtschaft aufbauen, die dem Leben dient, die alle an den Entscheidungen, die sich auf das Leben auswirken, teilhaben lässt, die die Grundbedürfnisse der Menschen befriedigt durch gerechte Lebensgrundlagen, die die vor allem von Frauen geleistete soziale Reproduktion und Pflegearbeit schätzt und unterstützt und die zur Erhaltung des Lebens notwendigen Reserven an Luft, Wasser, Boden und Energie schützt und erhält (*Armut, Reichtum und Umwelt in Asien und im Pazifik*). Zum Aufbau einer Wirtschaft, die dem Leben dient, gehören eine Reihe von Strategien und Verfahrensweisen, u.a. – aber nicht nur – die folgenden: kritische Selbstbesinnung und radikale spirituelle Erneuerung; auf Rechte gestützte Ansätze; Raum schaffen und ausweiten, damit die Stimmen der Ausgegrenzten an so vielen Stellen wie möglich Gehör finden; ein offener Dialog zwischen dem globalen Norden und globalen Süden, zwischen den Kirchen, der Zivilgesellschaft und staatlichen Akteuren und unter den verschiedenen Disziplinen und Weltreligionen, um Synergien aufzubauen zum Widerstand gegen Strukturen und Kulturen, die vielen ein Leben in Würde versagen;

Steuergerechtigkeit sowie die Organisation einer breiten Plattform für gemeinsames Zeugnis und Fürsprache.

26. Der Prozess wird als florierender Raum gesehen, in dem die Kirchen voneinander und von anderen Glaubenstraditionen und gesellschaftlichen Bewegungen lernen können, wie eine verwandelnde Spiritualität den lebenszerstörenden Werten entgegenwirken und widerstehen und eine Mitschuld an der Ökonomie der Habgier überwinden kann. Es wird ein Raum sein, in dem man lernen kann, was eine Ökonomie des Lebens theologisch und praktisch bedeutet, indem man gemeinsam darüber nachdenkt und sich austauscht, welche konkreten Veränderungen in den verschiedenen Kontexten nötig sind. Es wird ein Raum sein zur Entwicklung von gemeinsamen Kampagnen und Fürspracheaktivitäten auf nationaler, regionaler und globaler Ebene, um methodische und systemische Veränderungen zu ermöglichen mit dem Ziel der Abschaffung der Armut und einer Neuverteilung des Reichtums; von Produktion, Konsum und Verteilung, die umweltverträglich sind; sowie von gesunden, gerechten, postfossilen und friedliebenden Gesellschaften.

Der Gott des Lebens ruft uns auf zu Gerechtigkeit und Frieden.

Kommt an Gottes Tisch des Teilens!

Kommt an Gottes Tisch des Lebens!

Kommt an Gottes Tisch der Liebe!

Bogor, 18.-22. Juni 2012

Zehnte Vollversammlung des Ökumenischen Rates
der Kirchen in Busan/Südkorea (2013)

Gemeinsam für das Leben

Mission und Evangelisation in sich wandelnden Kontexten –
Auszüge¹

Die Kommission für Weltmission und Evangelisation (CWME) hat seit der Vollversammlung des ÖRK 2006 in Porto Alegre an einer neuen ökumenischen Missionserklärung gearbeitet. Diese neue Missionserklärung wurde vom ÖRK-Zentralausschuss auf seiner Tagung in Kreta, Griechenland, am 5. September 2012 einstimmig angenommen und von der Zehnten ÖRK-Vollversammlung 2013 in Busan (Korea) verabschiedet.

Gemeinsam zum Leben

5. Die Geschichte der christlichen Mission war geprägt von Vorstellungen einer geographischen Expansion von einem christlichen Zentrum hin zu den »unerreichten Gebieten« der Erde, bis ans Ende der Welt. Aber heute sind wir mit einer sich radikal verändernden kirchlichen Landschaft konfrontiert, die als »Weltchristentum« beschrieben wird, in der die Mehrheit der Christen entweder im globalen Süden und Osten lebt oder dort ihren Ursprung hat.² Migration ist zu einem weltweiten, multidirektionalen Phänomen geworden, das die Landkarte des Christentums neu gestaltet. Die Entstehung starker, pfingstlich und charismatisch ausgerichteter Bewegungen, die von verschiedenen Regionen ausgehen, ist eines der bemerkenswertesten Merkmale des heutigen Weltchristentums. Welche Einsichten für Mission und Evangelisation – in Theologie, Programmen und Praxis – erwachsen aus dieser »Verlagerung des Zentrums der Christenheit«?

6. Mission ist als Bewegung verstanden worden, die vom Zentrum zur Peripherie und von den Privilegierten zu den Marginalisierten in der Gesellschaft verläuft. Heute beanspruchen Menschen an den Rändern der Gesellschaft, selbst Subjekte der Mission zu sein, und betonen den verwandelnden Charakter der Mission. Diese Umkehrung der Rollen

¹ Online: www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-inchanging-landscapes?set_language=de.

² Vgl. Todd M. Johnson/Kenneth R. Ross (Hrsg.), Atlas of Global Christianity, Edinburgh 2009.

im Verständnis von Mission hat ein starkes biblisches Fundament, weil Gott die Armen, die Törichten und die Machtlosen (1. Korinther 1,18-31) ausgewählt hat, um seine Mission der Gerechtigkeit und des Friedens voranzubringen, damit das Leben gedeihen kann. Wenn es im Missionskonzept eine Verlagerung von der »Mission hin zu den Rändern« zur »Mission von den Rändern her« gibt, wie sieht dann der besondere Beitrag der Menschen an den Rändern der Gesellschaft aus? Und warum sind ihre Erfahrungen und Perspektiven von entscheidender Bedeutung für die Entfaltung einer neuen Vision von Mission und Evangelisation heute?

7. Wir leben in einer Welt, in der der Glaube an den Mamon die Glaubwürdigkeit des Evangeliums bedroht. Die Ideologie des Marktes verkündet die Botschaft, dass der globale Markt die Welt durch unbegrenztes Wachstum retten wird. Dieser Mythos stellt nicht nur für das wirtschaftliche, sondern auch für das spirituelle Leben der Menschen, nicht nur für die Menschheit, sondern auch für die ganze Schöpfung eine Bedrohung dar. Wie können wir die gute Nachricht und die Werte des Reiches Gottes auf dem globalen Markt verkünden, wie können wir den Geist des Marktes besiegen? In welcher Weise kann die Kirche inmitten ökonomischer und ökologischer Ungerechtigkeit und Krisen missionarisch mit einem globalen Bezug wirken? [...]

Mission und das Gedeihen der Schöpfung

19. Mission ist das Überfließen der unendlichen Liebe des dreieinigen Gottes. Gottes Mission beginnt mit dem Schöpfungsakt. Das Leben der Schöpfung und das göttliche Leben sind miteinander verflochten. Die Mission des Geistes Gottes schließt uns alle in einem unendlich großherzigen Akt der Gnade ein. Wir sind daher aufgerufen, eine enge anthropozentrische Sichtweise zu überwinden und uns auf Formen der Mission einzulassen, die unsere versöhnte Beziehung mit allem geschaffenen Leben zum Ausdruck bringen. In den Schreien der Armen hören wir auch den Aufschrei der Erde, und wir wissen, dass die Erde von allem Anfang an über die Ungerechtigkeit der Menschen zu Gott geschrien hat (1. Mose 4,10).

20. Ein Verständnis von Mission, das die Schöpfung umfasst, gewinnt in unseren Kirchen bereits Gestalt in Kampagnen für Ökogerechtigkeit und nachhaltige Lebensweisen sowie in einer Spiritualität, die der Erde Achtung entgegenbringt. Allerdings vergessen wir manchmal, dass die ganze Schöpfung Teil der versöhnten Einheit ist, zu der wir alle berufen sind (2. Korinther 5,18-19). Wir glauben nicht, dass die Erde verworfen

wird und nur die Seelen gerettet werden; sowohl die Erde als auch unsere Körper müssen durch die Gnade des Geistes verwandelt werden. Wie die Vision von Jesaja und die Offenbarung des Johannes bezeugen, werden Himmel und Erde neu (Jesaja 11,1-9; 25,6-10; 66,22; Offenbarung 21,1-4).

21. Unsere Teilnahme an Gottes Mission, unsere Existenz im Schoß der Schöpfung und unser Leben aus dem Geist müssen miteinander verwoben werden, denn sie verändern sich gegenseitig. Wir sollten nicht das eine ohne das andere anstreben. Sonst verfallen wir in eine individualistische Spiritualität, die uns zu dem falschen Glauben verführt, dass wir zu Gott gehören können, ohne zu unserem Nachbarn zu gehören, und zu einer Spiritualität, durch die wir uns einfach wohlfühlen, während andere Teile der Schöpfung leiden und sich in Sehnsucht nach Heil verzehren. [...]

23. Wir wollen unsere spirituelle Verbindung mit der Schöpfung bekräftigen, doch die Wirklichkeit sieht so aus, dass die Erde vergiftet und ausgebeutet wird. Exzessives Konsumverhalten führt nicht zu grenzenlosem Wachstum, sondern zu einer grenzenlosen und unbeschränkten Ausbeutung der Ressourcen der Erde. Menschliche Gier trägt zur globalen Erwärmung und anderen Formen des Klimawandels bei. Wie sollen wir uns Erlösung vorstellen, wenn dieser Trend anhält und die Erde für immer schwer geschädigt wird? Die Menschheit kann nicht allein gerettet werden, während die übrige geschaffene Welt untergeht. Ökogerechtigkeit kann nicht von der Erlösung getrennt werden und Erlösung kann nicht ohne neue Demut kommen, die die Bedürfnisse allen Lebens auf der Erde respektiert.

Verwandelnde Spiritualität

29. Authentisches christliches Zeugnis findet nicht nur in dem statt, was wir in der Mission tun, sondern auch darin, wie wir unsere Mission leben. Die missionarische Kirche kann nur durch eine Spiritualität gestärkt werden, die in der trinitarischen Gemeinschaft der Liebe verwurzelt ist. Spiritualität verleiht unserem Leben seine tiefste Bedeutung. Auf unserem Weg des Lebens treibt sie uns an, motiviert und aktiviert uns. Sie ist Energie für ein Leben in Fülle und fordert Engagement im Widerstand gegen alle Kräfte, Mächte und Systeme, die Leben verweigern, zerstören und einschränken.

30. Missionarische Spiritualität ist immer verwandelnd. Sie leistet Widerstand gegen alle Leben zerstörenden Werte und Systeme, wo immer sie in unserer Wirtschaft, unserer Politik und selbst in unseren Kir-

chen am Werk sind, und versucht, diese zu verwandeln. »Unser treuer Glaube an Gott und an das Leben als Geschenk Gottes verlangt, dass wir uns gottlosen Behauptungen, ungerechten Systemen und der Politik der Herrschaft und der Ausbeutung, welche die heutige Weltwirtschaftsordnung prägen, entgegenstellen. Wirtschaft und wirtschaftliche Gerechtigkeit sind immer eine Frage des Glaubens, denn sie berühren den Kern des Willens Gottes zur Schöpfung.«³ Die missionarische Spiritualität treibt uns an, Gottes Ökonomie des Lebens und nicht dem Mammon zu dienen, unser Leben mit anderen am Tisch Gottes zu teilen, statt unsere persönliche Gier zu befriedigen, uns für den Wandel zu einer besseren Welt einzusetzen und das Eigeninteresse der Mächtigen, die den Status quo aufrecht erhalten wollen, zu hinterfragen.

31. Jesus hat uns gesagt: »Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon« (Matthäus 6,24). Die Politik des grenzenlosen Wachstums durch die Herrschaft des globalen freien Marktes ist eine Ideologie, die von sich behauptet, dass es zu ihr keine Alternative gibt, und die den Armen und der Natur eine unendliche Folge von Opfern abverlangt. Sie »verspricht fälschlicherweise, die Welt durch die Schaffung von Reichtum und Wohlstand retten zu können. Sie tritt mit dem Anspruch auf, alle Lebenssphären beherrschen zu wollen, und verlangt absolute Gefolgschaft, was einem Götzendienst gleichkommt.«⁴ Es ist ein globales vom Mammon bestimmtes System, das durch endlose Ausbeutung allein das grenzenlose Wachstum des Reichtums der Reichen und Mächtigen schützt. Dieser Turmbau der Habgier bedroht mittlerweile den gesamten Öko-Haushalt Gottes. Das Reich Gottes steht der Herrschaft des Mammons diametral entgegen. [...]

33. Das Kreuz ruft angesichts von Machtmissbrauch und der falschen Form von Machtausübung in Mission und Kirche zur Buße auf. »Beunruhigt über Unausgewogenheit und Ungleichgewicht von Macht, die uns in der Kirche wie in der Welt spalten und Sorge bereiten, sind wir zur Buße aufgerufen, zum kritischen Nachdenken über Machtssysteme und zu einem verantwortlichen Umgang mit Machtstrukturen.«⁵ Der Geist ermächtigt die Machtlosen und fordert die Mächtigen dazu heraus, sich ihrer Privilegien zugunsten der Entmachteten zu entäußern.

³ Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde (AGAPE), Hintergrunddokument, ÖRK, Genf 2005, S. 7.

⁴ Das Bekenntnis von Accra, Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit, Reformierter Weltbund, 2004, §10.

⁵ Edinburgh 2010, Gemeinsamer Aufruf, § 4.

34. Aus dem Geist zu leben bedeutet, das Leben in seiner Fülle zu schmecken. Wir sind aufgerufen, eine Bewegung hin zum Leben zu bezeugen und all das zu feiern, was der Geist fortwährend ins Leben ruft, den Weg der Solidarität zu beschreiten, um die Ströme der Verzweiflung und Angst zu durchqueren (Psalm 23, Jesaja 43,1-5). Mission ruft in uns ein neues Bewusstsein dafür hervor, dass der Heilige Geist auf allen Ebenen des Lebens mit uns ist und uns herausfordert, und dass er dort, wo unsere eigenen und gemeinsamen Wege uns hinführen, jederzeit Neues schafft und Veränderung bringt.

35. Der Heilige Geist ist bei uns als Begleiter, der allerdings nie von uns gebändigt oder »domestiziert« ist. So überrascht der Geist uns immer wieder damit, wie Gott von Orten aus wirkt, die an den Rändern der Gesellschaft zu liegen scheinen, und durch Menschen, die in unseren Augen ausgeschlossen sind.

Geist der Befreiung: Mission von den Rändern her

36. Gottes Plan für die Welt ist es nicht, eine andere Welt zu erschaffen, sondern das, was er bereits in Liebe und Weisheit erschaffen hat, neu zu schaffen. Jesus hat seine Sendung mit der Ankündigung begonnen, dass Erfüllung mit dem Geist bedeutet, die Unterdrückten zu befreien, die Blinden sehend zu machen und das Kommen des Reiches Gottes zu verkünden (Lukas 4,16-18). Diese Mission erfüllte er, indem er sich dafür entschied, an der Seite der Ausgegrenzten seiner Zeit zu stehen, und zwar nicht im Geist paternalistischer Fürsorge, sondern in der Überzeugung, dass die Bedingungen, unter denen sie leben müssen, die Sündhaftigkeit der Welt anprangern und ihre Sehnsucht nach Leben ein Zeichen für Gottes Heilsplan darstellt.

37. Jesus Christus tritt in Beziehung zu den Menschen, die in der Gesellschaft am stärksten ausgegrenzt werden, und wendet sich ihnen zu, um allen lebensfeindlichen Kräften entgegenzutreten und sie zu verwandeln. Dazu gehören Kulturen und Systeme, die massive Armut, Diskriminierung und Dehumanisierung erzeugen und perpetuieren und die Mensch und Erde ausbeuten oder zerstören. Mission von den Rändern her macht es notwendig, dass die Kirche die Komplexität der Dynamik von Machtverhältnissen, von globalen Systemen und Strukturen und lokalen Kontexten versteht. Christliche Mission ist bisweilen in einer Weise verstanden und praktiziert worden, dass Gottes Solidarität mit denen, die immer wieder an den Rand gedrängt werden, nicht erkannt wurde. Daher lädt eine Mission aus der Perspektive der Peripherie die Kirche ein, eine neue Vorstellung von Mission als Berufung durch

den Geist Gottes zu entwickeln, der sich für eine Welt einsetzt, in der alle Menschen Zugang zur Fülle des Lebens haben.

Warum gibt es Ausgrenzung und Zonen der Marginalisierung?

38. Mission von den Rändern her versucht, gegen die Ungerechtigkeiten in Leben, Kirche und Mission anzugehen. Sie versucht, eine alternative missionarische Bewegung zu sein und die Vorstellung zu widerlegen, dass Mission nur von den Mächtigen zu den Machtlosen hin verlaufen kann, von den Reichen zu den Armen, von den Privilegierten zu den Ausgegrenzten. Solche Herangehensweisen können zu Unterdrückung und Ausgrenzung beitragen. Mission aus der Perspektive der Peripherie erkennt, dass Menschen im Zentrum der Gesellschaft Zugang zu Systemen haben, die die Wahrung und Achtung ihrer Rechte, ihrer Freiheit und Individualität ermöglichen; Leben am Rand der Gesellschaft bedeutet dagegen häufig Ausschluss von Gerechtigkeit und Menschenwürde. Es kann aber zugleich auch Einsichten hervorbringen. Menschen am Rande haben eigene Handlungsoptionen und sehen oft, was außerhalb des Blickfeldes von Menschen im Zentrum liegt. Menschen am Rande, die keinen Schutz genießen, wissen oft, welche Kräfte der Ausgrenzung ihr Überleben bedrohen, und können am besten beurteilen, welche Prioritäten in ihrem sozialen Kampf die dringlichsten sind; Menschen in privilegierten Positionen können von den täglichen Überlebenskämpfen von Menschen an der Peripherie viel lernen.

39. Menschen in Situationen der Marginalisierung haben eigene, ihnen von Gott gegebene Gaben, die sie allerdings nicht immer ausreichend nutzen können, weil sie entmündigt oder entmächtigt worden sind und ihnen der Zugang zu Chancen und/oder Gerechtigkeit verweigert wird. Menschen in Situationen der Marginalisierung, die im täglichen Kampf um das Leben und für das Leben stehen, verkörpern häufig ein beeindruckendes Potenzial aktiver Hoffnung, des kollektiven Widerstands und einer großen Beharrlichkeit, die dazu nötig sind, um Standhaftigkeit im Blick auf die Verheißungen des Reiches Gottes zu zeigen.

40. Da der Kontext missionarischer Arbeit Einfluss auf ihren Anwendungsbereich und Charakter hat, muss der gesellschaftliche Standort aller in der Missionsarbeit Tätigen berücksichtigt werden. Missionstheologische Reflexion muss sich der unterschiedlichen Werteorientierungen, die das missionarische Engagement prägen, bewusst sein. Ziel der Mission ist es nicht einfach, Menschen vom Rand in die Zentren der Macht zu bringen, sondern eine Auseinandersetzung mit denjenigen zu riskieren, die sich dadurch im Zentrum behaupten, dass sie andere in der Si-

tuation der Peripherie halten. Stattdessen sind die Kirchen aufgerufen, Machtstrukturen zu verändern.

41. In der Vergangenheit ebenso wie in der Gegenwart haben sich vorherrschende Formen der Mission häufig ausgerichtet an einem Modell des Dienstes für die Menschen an den Rändern der Gesellschaft. Dabei wurden bzw. werden die Ausgegrenzten häufig als Empfänger und nicht als eigene Akteure der missionarischen Arbeit gesehen. Diese Art von Mission hat sich nur allzu oft zum Komplizen unterdrückerischer und lebensfeindlicher Systeme gemacht. Sie hat generell die Privilegien im Zentrum der Gesellschaft für sich in Anspruch genommen und größtenteils darin versagt, wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Systeme kritisch zu hinterfragen, die Völker marginalisiert haben. Mission vom Zentrum aus wird aus einer paternalistischen Haltung und durch einen Überlegenheitskomplex getrieben. Historisch gesehen hat dies dazu geführt, dass das Christentum mit der westlichen Kultur gleichgesetzt wurde. Dies hatte negative Auswirkungen, wie z.B., dass den Opfern dieser Ausgrenzung häufig ihre eigene Würde als Person abgesprochen wurde.

42. Ein gemeinsames kritisches Anliegen von Menschen in Situationen der Marginalisierung ist es, darauf hinzuweisen, dass Gesellschaften, Kulturen, Zivilisationen, Nationen und bisweilen auch Kirchen nicht die Würde und den Wert aller Menschen achten. Ungerechtigkeit ist die Ursache von Ungleichheit, die zu Marginalisierung und Unterdrückung führt. Gottes Gerechtigkeitswille ist untrennbar mit dem Wesen und der Souveränität Gottes verbunden: »Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott aller Götter und der Herr über alle Herren [...] und schafft Recht den Waisen und Witwen und hat die Fremdlinge lieb, dass er ihnen Speise und Kleider gibt.« (5. Mose 10,17-18) Jedes missionarische Engagement muss daher den heiligen Wert jedes Menschen und der Erde schützen (vgl. Jesaja 58).

Mission als Kampf und Widerstand

43. Das Bekenntnis zu Gottes Mission (missio Dei) basiert auf dem Glauben an Gott als den Einen, der in Geschichte und Schöpfung, in konkreten zeitlichen und lokalen Kontexten wirkt, der die Fülle des Lebens in Form von Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung für die ganze Erde will. Die Teilnahme an Gottes fortwährendem Werk der Befreiung und Versöhnung durch den Heiligen Geist schließt daher ein, dass wir die bösen Geister, die ausbeuten und versklaven, erkennen, benennen und entmythologisieren. Dazu gehört zum Beispiel, dass wir patriarchalische

Ideologien hinterfragen, das Recht auf Selbstbestimmung für indigene Völker verteidigen und die gesellschaftliche Legitimierung von Rassismus und Kastenwesen hinterfragen.

44. Die Hoffnung der Kirche wurzelt in der Verheißung, dass das Reich Gottes kommen wird. Sein Reich beinhaltet die Wiederherstellung rechter Beziehungen zwischen Gott und der Menschheit und der ganzen Schöpfung. Obwohl es sich hierbei um eine eschatologische Vision handelt, treibt diese doch unsere gegenwärtige Teilnahme an Gottes Werk der Erlösung in dieser vorletzten Zeit an und prägt sie.

45. In unserer Teilnahme an Gottes Mission folgen wir dem Weg Jesu, der gekommen ist, um zu dienen, nicht um sich dienen zu lassen (Markus 10,45); der die Gewaltigen und Mächtigen vom Thron stößt und die Niedrigen erhöht (Lukas 1,46-55); und dessen Liebe durch Gemeinschaftlichkeit, Gegenseitigkeit und gegenseitige Verbundenheit gekennzeichnet ist. Daher erfordert diese Liebe ein Bekenntnis zum Kampf und zum Widerstand gegen die Mächte, die die von Gott für alle gewollte Fülle des Lebens behindern, und die Bereitschaft, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die sich in Bewegungen und Initiativen für die Sache der Gerechtigkeit, der Würde und des Lebens engagieren.

Mission im Dienst der Gerechtigkeit und Inklusion

46. Die gute Nachricht vom Reich Gottes verheißt, dass eine gerechte und inklusive Welt Wirklichkeit werden wird. Inklusion stärkt gerechte Beziehungen in der Gemeinschaft von Menschheit und Schöpfung, in der Mensch und Schöpfung sich gegenseitig in ihrem Eigenrecht akzeptieren und gegenseitig ihren heiligen intrinsischen Wert respektieren und bewahren. Sie fördert auch die umfassende Teilnahme jedes/r einzelnen am Leben der Gemeinschaft. Die Taufe in Christus schließt eine lebenslange Selbstverpflichtung ein, Rechenschaft von dieser Hoffnung zu geben, indem Schranken überwunden werden, um zu einer gemeinsamen Identität unter der Herrschaft Gottes zu finden (Galater 3,27-28). Daher ist jede Form der Diskriminierung von Menschen in Gottes Augen inakzeptabel.

47. Jesus verspricht, dass die Letzten die Ersten sein werden (Matthäus 20,16). In dem Maße, wie die Kirche radikale Gastfreundschaft gegenüber den Entfremdeten in der Gesellschaft übt, bekennt sie sich dazu, die Werte des Reiches Gottes zu verkörpern (Jesaja 58,6). In dem Maße, wie sie Egozentrismus als Lebensweise verurteilt, schafft sie Raum dafür, dass Gottes Herrschaft das menschliche Leben durchdringen kann. In dem Maße, wie sie in ihren physischen, psychologischen und geist-

lichen Ausdrucksformen sowohl im persönlichen Miteinander als auch in wirtschaftlichen, politischen, sozialen Systemen auf Gewalt verzichtet, legt sie Zeugnis davon ab, dass Gottes Herrschaft in der Welt am Werk ist. [...]

49. Die Kirche ist aufgerufen, Gottes Vision für die Welt, wie sie in Jesus Christus offenbart wurde, und seinem heiligen lebensbejahenden Willen Raum zu geben. Das bedeutet, Werte und Praktiken, die zur Zerstörung von Gemeinschaft führen, zurückzuweisen. Christen und Christinnen sind aufgerufen, die Sündhaftigkeit aller Formen von Diskriminierung zu bekennen und ungerechte Strukturen zu verwandeln. Dieser Aufruf stellt bestimmte Ansprüche an die Kirche. Sie darf keine unterdrückerischen Kräfte in ihrer Mitte dulden, sondern muss vielmehr als Gemeinschaft fungieren, die eine Gegenkultur praktiziert. Der biblische Auftrag an die Gemeinschaft des Bundes ist in beiden Testamenten durch das Gebot gekennzeichnet: »So soll es nicht sein unter euch.« (Matthäus 20,26)

50. Initiativen für Heilung und die Ganzheit des Lebens von einzelnen Menschen und von Gemeinschaften sind eine wichtige Ausdrucksform der Mission. Heilung war nicht nur ein zentrales Merkmal von Jesu Dienst, sondern ist Teil seines Aufrufs an die Jünger, seine Arbeit fortzusetzen (Matthäus 10,1). Heilung ist ferner eine der Gaben des Heiligen Geistes (1. Korinther 12,9; Apostelgeschichte 3). Der Geist ermächtigt die Kirche zu einer Mission für das Leben, die Gebet, Seelsorge und medizinische Gesundheitsversorgung auf der einen Seite und auf der anderen Seite eine prophetische Kritik an den Ursachen des Leids einschließt, damit Strukturen, die Ungerechtigkeit schaffen, verwandelt werden können, und kritische Forschung über deren Ursachen stattfinden kann. [...]

58. Bei Gottes Mission anzusetzen, führt zu einem ekklesiologischen Ansatz »von unten«. Aus dieser Sicht ist es nicht die Kirche, die eine Mission hat, sondern vielmehr die Mission, die eine Kirche hat. Mission ist nicht ein Projekt zur Ausbreitung von Kirchen, sondern es geht darum, dass die Kirche Gottes Erlösung in dieser Welt verkörpert. Daraus folgt ein dynamisches Verständnis von der Apostolizität der Kirche: Apostolizität bedeutet nicht nur Bewahrung des Glaubens der Kirche durch die Jahrhunderte, sondern auch Teilhabe am Apostolat. Die Kirchen müssen also vor allem anderen missionarische Kirchen sein. [...]

70. Der heutige Kontext einer umfassenden weltweiten Migration stellt die Kirchen in ihrem Bekenntnis zur Einheit vor sehr praktische Herausforderungen. Uns wird gesagt: »Gastfrei zu sein, vergesst nicht;

denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt.« (Hebräerbrief 13,2) Kirchen können ein Zufluchtsort für Gemeinschaften mit Migrationshintergrund sein; sie können auch mit voller Absicht Orte für interkulturelles Engagement sein.⁶ Die Kirchen sind aufgerufen, eins zu sein, um Gottes Mission über ethnische und kulturelle Grenzen hinweg zu dienen, und sie sollten multikulturelle geistliche Dienste und Missionsarbeit als konkreten Ausdruck gemeinsamen Zeugnisses in Vielfalt leisten. Dies kann ihnen abverlangen, Gerechtigkeit in der Migrationspolitik zu fordern und Widerstand gegen Fremdenhass und Rassismus zu leisten. Frauen, Kinder und Arbeitnehmer/innen ohne Papiere gehören in allen Kontexten häufig zu den am stärksten gefährdeten Migranten. Aber oft sind es gerade Frauen, die sich an vorderster Front für neue geistliche Dienste im Migrationsbereich engagieren. [...]

77. Lobby- und Advocacy-Arbeit für Gerechtigkeit ist nicht länger das alleinige Vorrecht nationaler Versammlungen und zentraler Dienststellen, sondern eine Form des Zeugnisses, zu dem die Ortskirchen aufgerufen sind. So schloss die ÖRK-Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001-2011) auf der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation mit einem Appell: »Die Kirchen müssen dabei helfen, die Entscheidungen, die täglich getroffen werden müssen, um Missbrauch zu beenden und Menschenrechte, Geschlechtergerechtigkeit, Klimagerechtigkeit, wirtschaftliche Gerechtigkeit, Einheit und Frieden zu stärken, bewusst zu machen.«⁷ Aus ihrer Verortung im alltäglichen Leben gewinnen die Ortskirchen sowohl Legitimität als auch Motivation im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden.

78. Die Kirche ist in jedem geopolitischen und sozioökonomischen Kontext aufgerufen zum Dienst (diakonia) – den Glauben und die Hoffnung der Gemeinschaft des Volkes Gottes zu leben, Zeugnis davon abzulegen, was Gott in Jesus Christus getan hat. Durch ihren Dienst nimmt die Kirche an Gottes Mission teil und geht den Weg der Nachfolge ihres dienenden Herrn. Die Kirche ist aufgerufen, eine diakonische Gemeinschaft zu sein, die die Macht des Dienstes über die Macht der Herrschaft stellt, die Lebenschancen ermöglicht und stärkt und durch Akte des

⁶ Report of WCC Consultation on Mission and Ecclesiology of the Migrant Churches, Utrecht, The Netherlands, 16-21 November 2010, International Review of Mission, 100.1., 2011, S. 104-107.

⁷ Ehre sei Gott und Friede auf Erde: Botschaft der Internationalen ökumenischen Friedenskonvokation, ÖRK, Kingston (Jamaika), 17.-25. Mai 2011, S. 2.

Dienstes, die die Verheißung des Reiches Gottes in sich tragen, Zeugnis von Gottes verwandelnder Gnade ablegt [...]

91. Wir leben in einer Welt, die stark von Individualismus, Säkularismus und Materialismus sowie anderen Ideologien geprägt ist, die die Werte des Reiches Gottes in Frage stellen. Obwohl das Evangelium letztlich eine gute Nachricht für alle darstellt, impliziert es gleichzeitig schlechte Nachricht für diejenigen Kräfte, die Unwahrheit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung fördern. In diesem Sinne beinhaltet das Evangelium auch eine prophetische Berufung, die von uns verlangt, die Mächtigen in Hoffnung und Liebe mit der Wahrheit zu konfrontieren (Apostelgeschichte 26,25; Kolosser 1,5; Epheser 4,15). Das Evangelium befreit und verwandelt. Seine Verkündigung muss auch die Verwandlung von Gesellschaften einbeziehen, mit dem Ziel, gerechte und inklusive Gemeinschaften zu schaffen.

92. Wenn wir uns dem Bösen oder der Ungerechtigkeit entgegenstellen und unsere prophetische Stimme dagegen erheben, so kann die Antwort darauf unter Umständen Unterdrückung und Gewalt sein, die zu Leid und Verfolgung bis hin zum Tod führen können. Authentische Evangelisation schließt ein, dass wir verletzlich sind, dass wir dem Beispiel Christi folgen und das Kreuz auf uns nehmen und uns selbst entäußern (Philipper 2,5-11). Genau wie das Blut der Märtyrer unter römischer Verfolgung die Saat der Kirche war, so legt das Streben nach Gerechtigkeit und Recht heute in machtvoller Weise Zeugnis von Christus ab. Jesus verband solche Selbstverleugnung mit dem Aufruf zur Nachfolge und mit ewiger Erlösung (Markus 8,34-38) [...]

Evangelisation, interreligiöser Dialog und christliche Präsenz

93. In unserer komplexen und pluralistischen Welt begegnen wir Menschen unterschiedlicher Religionen, Ideologien und Überzeugungen. Wir glauben, dass der Geist des Lebens Freude und Leben in Fülle bringt. Aus diesem Grund ist der Geist Gottes in allen Kulturen, die für das Leben eintreten, erfahrbar. Der Heilige Geist wirkt auf geheimnisvolle Weise und wir verstehen sein Wirken in anderen Glaubenstraditionen nicht in vollem Maße. Wir erkennen an, dass verschiedene Formen der Spiritualität, die dem Leben verpflichtet sind, ihren eigenen Wert und ihre eigene Weisheit haben. Daher macht authentische Mission den »Anderen« zum Partner und nicht zum »Objekt« der Mission. [...]

96. Besonders wichtig ist der Dialog zwischen Angehörigen verschiedener Religionen nicht nur in multireligiösen Kontexten, sondern auch dort, wo die Bevölkerung in ihrer großen Mehrheit einer bestimmten

Religion angehört. Es ist notwendig, die Rechte von Minderheitsgruppen und die Religionsfreiheit zu schützen und es allen zu ermöglichen, einen Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Die Religionsfreiheit muss verteidigt werden, weil sie aus der Würde des Menschen entspringt, die wiederum darin gründet, dass alle Menschen zum Bilde Gottes geschaffen sind (1. Mose 1,26). Angehörige aller Religionen und Glaubensrichtungen haben die gleichen Rechte und Verantwortlichkeiten.⁸ [...]

98. Die Verbindung von Evangelisation und Kolonialherrschaft in der Missionsgeschichte hat zu der Annahme geführt, westliche Formen des Christentums seien die Norm, anhand derer die Glaubenstreue anderer Christen und Christinnen beurteilt werden müsste. Evangelisation durch diejenigen in einer Position wirtschaftlicher Macht oder kultureller Hegemonie droht das Evangelium zu verzerren. Daher müssen sie die Partnerschaft mit Armen, Entrechteten und Minderheiten suchen und deren theologische Ressourcen und Visionen auf sich wirken lassen. [...]

107. Wir bekräftigen, dass Menschen in Situationen der Marginalisierung eine aktive Rolle in der Mission übernehmen und ihnen die prophetische Rolle zukommt, ein Leben in Fülle für alle zu fordern. Die Menschen am Rande der Gesellschaft sind die Hauptpartner in Gottes Mission. Marginalisierte, unterdrückte und leidende Menschen haben die besondere Gabe zu unterscheiden, was für sie in ihrem bedrohten Leben eine gute Nachricht oder aber eine schlechte Nachricht ist. In unserer Verpflichtung auf Gottes Leben spendende Mission müssen wir auf die Stimmen der Menschen an den Rändern der Gesellschaft hören, um zu erfahren, was dem Leben dient und was es zerstört. Wir müssen unsere Mission neu auf die Wege ausrichten, die die Marginalisierten heute selbst gehen. Gerechtigkeit, Solidarität und Inklusion sind zentrale Ausdrucksformen der Mission, die von den Rändern der Gesellschaft ausgeht.

108. Wir bekräftigen, dass die Ökonomie Gottes auf den Werten der Liebe und der Gerechtigkeit für alle basiert und dass die verwandelnde Mission sich dem Götzendienst in der freien Marktwirtschaft widersetzt. Die wirtschaftliche Globalisierung hat den Gott des Lebens durch Mammon ersetzt, den Gott des freien Marktkapitalismus, der die Macht für sich beansprucht, die Welt durch die Anhäufung unmäßigen Reichtums und Wohlstands zu retten. Mission in diesem Kontext muss eine Gegenkultur vorleben und Alternativen zu solch götzendienerischen Visionen

⁸ Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt: Empfehlungen für einen Verhaltenskodex, 2011.

anbieten, denn die Mission gehört dem Gott des Lebens, der Gerechtigkeit und des Friedens und nicht diesem falschen Gott, der Mensch und Natur Leid und Elend bringt. Aufgabe der Mission ist es somit, die Ökonomie der Habgier anzuprangern und die göttliche Ökonomie der Liebe, des Miteinanderteilens und der Gerechtigkeit zu praktizieren.

Globale ökumenische Konferenz zum Bau
einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur

Die São-Paulo-Erklärung: Umwandlung des internationalen Finanzsystems zu einer Wirtschaft im Dienst des Lebens

Guarulhos, Staat von São Paulo, Brasilien,
29. September bis 5. Oktober 2012¹ – Auszüge

Seit ihrem Ursprung hat sich die ökumenische Bewegung kritisch mit Fragen wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit befasst. Heute gilt unsere besondere Aufmerksamkeit der aktuellen Krise, die seit 2008 auch wohlhabende Wirtschaftsländer hart traf und die weltweit Millionen Menschen in die Armut stürzen ließ. Als Antwort darauf wandte sich der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) mit einem Schreiben an die Vereinten Nationen und die Gruppe der Zwanzig (G-20), um die Regierungen aufzufordern, das Problem der systemischen Profitsucht und die Ursachen der Krise anzupacken. 2009 veröffentlichte der ÖRK eine Erklärung zum Thema »Gerechtes Finanzwesen und Wirtschaft im Dienst des Lebens«. Darin rief er zum Aufbau eines ethisch verantwortlichen, gerechten und demokratischen internationalen Finanzsystems »auf der Grundlage gemeinsamer Werte wie Ehrlichkeit, sozialer Gerechtigkeit, Menschenwürde, gegenseitiger Rechenschaftspflicht und ökologischer Nachhaltigkeit« auf.² Und die Vereinigende Generalversammlung der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WGRK) berief sich auf ihre Selbstverpflichtung zur Umsetzung des Accra-Bekenntnisses,³ als sie im Jahr 2010 ihre Mitgliedskirchen aufforderte, in Partnerschaft mit dem ÖRK und anderen ökumenischen Gremien eine globale ökumenische Konferenz einzuberufen, mit der Aufgabe, Rahmenbedingungen und Kriterien für eine neue internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur zu entwerfen, welche

¹ In: <http://wcrch.de/die-sao-paulo-erklarung/>.

² Siehe www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2009/reports-and-documents/report-on-public-issues/statement-on-just-finance-and-the-economy-of-life.html.

³ Siehe: www.wcrch.ch/sites/default/files/Accra%20Conf%20ENG_0.pdf.

- die Prinzipien wirtschaftlicher und sozialer Gerechtigkeit, sowie das der Klimagerechtigkeit respektiert;
- im Dienst der realen Wirtschaft steht;
- gesellschaftliche Verpflichtungen und Umweltschutzanliegen berücksichtigt und
- der Profitsucht klare Grenzen setzt.

Aufgrund ihres gemeinsamen Engagements zur Förderung von Gerechtigkeit in Wirtschaft und Umwelt und in der Erkenntnis, dass wirkungsvolles Handeln eine enge Zusammenarbeit der Partnerorganisationen erfordert, haben der ÖRK, die WGRK (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen) und der Council for World Mission (CWM) eine Globale Ökumenische Konferenz zum Bau einer neuen Wirtschafts- und Finanzarchitektur einberufen, um Vertreter verschiedener Disziplinen um deren Beiträge und Lösungsvorschläge zu bitten und Kriterien, Rahmenbedingungen und einen Aktionsplan zu entwerfen, die den Aufbau gerechter, fürsorglicher und nachhaltiger globaler Finanz- und Wirtschaftsstrukturen ermöglichen.

Wir haben uns hier im Staat von São Paulo, Brasilien, vom 29. September bis 5. Oktober 2012 als Wirtschaftswissenschaftler, kirchliche Verantwortliche, Aktivisten, Politiker und Theologen versammelt, um gemeinsam eine alternative globale Wirtschafts- und Finanzarchitektur zu entwerfen. Die Einberufung dieser Versammlung erfolgte als Antwort und in Weiterführung der jahrzehntelangen Bearbeitung von Problemen wirtschaftlicher, sozialer und ökologischer Gerechtigkeit durch WGRK (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen), ÖRK, Council for World Mission (CWM) und den Lutherischen Weltbund (LWB). Die in diesem Dokument ausgeführten Sichtweisen und Kriterien für eine neue Finanz- und Wirtschaftsarchitektur und die darin vorgelegten Alternativen bauen dementsprechend auf dem Accra-Bekenntnis der WGRK, der »Erklärung zu einem Gerechten Finanzwesen und einer Wirtschaft im Dienst des Lebens« des ÖRK, dem AGAPE-Aufruf zum Handeln (»Wirtschaft im Dienst des Lebens: Gerechtigkeit und Frieden für Alle«)⁴ und der theologischen Erklärung des CWM zum »Missionsauftrag in einem von der Empire-Ideologie geprägten Zeitalter« auf.⁵

⁴ Siehe: www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/public-witness-addressingpower-affirming-peace/poverty-wealth-and-ecology/neo-liberal-paradigm/agape-call-for-action-2012.html.

⁵ Siehe: <http://cwmission.org/2010/11/09/cwm-theology-statement-2010>.

Der weltweite Finanz- und Wirtschaftskrach des Jahres 2008 hatte eine wachsende Verarmung und Arbeitslosigkeit von Millionen Menschen in der nördlichen Hemisphäre zur Folge. Zugleich verschlimmerte und verschärfte er das Elend, die Hungersnot und die Unterernährung einer noch größeren Anzahl von Menschen der südlichen Hemisphäre, die bereits seit Jahrzehnten unter den von den ungleichen internationalen Finanz- und Wirtschaftsbeziehungen verursachten Entbehrungen zu leiden hatten. Ein auf Spekulation, gegenseitiger Konkurrenz und unzureichender Regulierung basierendes System erwies sich als unfähig, den Menschen in ihrer Notlage zu helfen; im Gegenteil, es verurteilte die Mehrzahl der Bewohner unserer Welt zu einem Lebensstandard unter ihrer Menschenwürde. Diese Situation duldet keinen Aufschub!

Der Ruf in die standfeste Nachfolge Christi enthält eine davon nicht zu trennende Aufforderung zur kritischen theologischen Reflexion über die materiellen und kollektiven Grundlagen des Lebens. Diese Standfestigkeit kam in Form einer theologisch-kontemplativen Praxis zur Geltung, die um eine umwandelnde Befreiung von ungerechten soziopolitischen, kulturellen und wirtschaftlichen Strukturen rang, und so für die Fülle des Lebens aller Kreaturen eintrat.

Doch die Modernität hat ein Wirtschaftsmodell eingeführt, das auf Profitstreben und Eigennutz beruht und sich von religiösen und ethischen Kriterien abgrenzt. Dies wiederum hatte die ideologische Rechtfertigung des Kolonialismus zur Folge, gepaart mit hoffnungsloser Armut und Ungleichheit sowie der gewaltsamen Zerstörung des wirtschaftlichen und ökologischen Gleichgewichts. Leider ist es eine Tatsache, dass einige Kirchen die Zeichen der Zeit nur zurückhaltend zu erkennen bereit sind und es vorziehen, sich nicht auf die Realitäten der heute herrschenden, menschenverachtenden Weltordnung einzulassen, welche die Armen, Elenden, Notleidenden und Entrechteten dieser Erde, zu denen sich Gott bekennt, konstant ignoriert und permanent benachteiligt.

Die Anschauungsbesuche in den Elendsvierteln São Paulos eröffneten den Teilnehmenden Zugang zu den Erlebnisberichten von Menschen ohne feste Wohnung, alleinstehenden Müttern, Witwen, Waisen, Drogenabhängigen, um nur einige der Entrechteten zu nennen. Das war eine direkte Begegnung mit Menschen, welche die Gesellschaft an den Rand drängt. Patriarchalische Wahrnehmungen, rassistische Ideologien, die andere Menschen ihrem Vorurteil unterwerfen, anthropozentrische Herrschaftsvorstellungen und diskriminierende Leitbilder von menschlichen Hierarchieordnungen als Folgeerscheinung der Sünde des Neoliberalismus, die durch eine häretische Theologie noch gerechtfertigt

und durch die Vergötzung der imperialen Globalisierung legitimiert wird, haben zu einer Pervertierung des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Erde geführt.

Der Gott der Unterdrückten ruft uns auf, alternative Vorstellungen zu entwickeln, die ihren Ausgangspunkt in der Situation der an den Rand gedrängten Menschen wählen, derer, die von den soziopolitischen und wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind und doch als erste die Konsequenzen dieser Entscheide zu spüren bekommen.

Wir bemühen uns deshalb um eine transformierende theologische Praxis, die der heute vorherrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung nicht nur die Legitimität abspricht, diese verdrängt und abbaut, sondern die zugleich Alternativen aufzeigt, die auf den Erfahrungen am Rand der Gesellschaft beruhen. Es besteht von daher jedenfalls eine Anforderung zu einer aktiven Radikalisierung unseres theologischen Diskurses, der es uns nicht mehr erlaubt, zuviel Überzeugungskraft in kapitalistische Ideologien zu investieren, deren Unfähigkeit zu einem Diskurs, der über die bekannten finanziellen und wirtschaftlichen Strukturen hinausgeht, zur Genüge bekannt ist.

Wir müssen diese alternativen Vorstellungen auf der Grundlage unserer spirituellen und theologischen Überzeugungen entwickeln. Zu diesem Zweck werden wir auf befreiungstheologische Ansätze zurückgreifen, die in Auseinandersetzung mit konkreten systemimmanenten Konflikten entstanden sind. Dazu gehören feministische, frauenspezifische (womanist), mujerista, öko-feministische, lateinamerikanische befreiungstheologische, ökologische, postkoloniale, basisorientierte und minderheitsbezogene Ansätze sowie die der black theology und der öffentlichen Theologie, wozu noch indigene Formen der Spiritualität hinzukommen. Die Liste hermeneutischer Verdachts- und Rückgewinnungsmethoden, die wir zur Durchsetzung eines transformativen Wandels benötigen, lässt sich beliebig verlängern. Sie ist so umfassend wie die Liste der Erniedrigten und der Opfer der heutigen Weltwirtschaftsordnung.

Wir erheben Protest gegen die Art und Weise, in der wirtschaftliche und finanzielle Gesetzgebungs- und Kontrollmaßnahmen einseitig zugunsten der Reichen erlassen werden. Wir dagegen berufen uns auf den Gott der Gerechtigkeit, der Recht schafft allen, die Unrecht leiden (Ps. 103:6). Wir verlangen ein System fairer Gesetzgebung und gerechter Kontrolle, die eine Umverteilung von Reichtum und Macht unter allen Geschöpfen Gottes ermöglichen.

Darum verwerfen wir die Ideologie des Empire⁶ und unsere Komplizenschaft mit allen todbringenden Systemen, wie dem Militarismus, und bekennen uns zu Bewegungen sozialen Wandels und zu anderen radikalen Traditionen, die sich gegen die Empire-Herrschaft stemmen und sich bemühen, ein Gemeinschaftsleben jenseits der Logik von Hierarchie und Diskriminierung aufzubauen.

Wir verwerfen aggressive Vorgehensweisen politischer und militärischer Art im Namen des Neoliberalismus, welche die menschliche Sicherheit gefährden und massive Menschenrechtsverletzungen verursachen.

Darum verwerfen wir die rasant um sich greifende Monetarisierung und Herabstufung aller Dimensionen des Lebens zur Handelsware und bekennen uns zu einer Theologie der Gnade, die sich dem neoliberalen Druck, alles Leben auf seinen Tauschwert zu reduzieren, widersetzt (Rom. 3:24). Mittel sind zum Zweck geworden, Instrumente dienen als Werkzeuge zur zwangsweisen Durchsetzung von Fakten.

Wir verwerfen eine Wirtschaftsordnung, die auf dem Prinzip der Verschuldung und der Herrschaft des Finanzwesens errichtet wurde, und bekennen uns zu einer Wirtschaftsordnung, die auf Vergebung, Fürsorge und Gerechtigkeit beruht. Daher erklären wir, dass Schulden und Spekulation ihre Grenzen erreicht haben. Wir bekennen uns zu den Worten des Vaterunser, mit denen wir um Vergebung unserer eigenen Schuld bitten, wie auch wir unsern Schuldigern vergeben (Matt. 6:12).

Darum verwerfen wir die Ideologie eines auf reinen Konsum ausgerichteten Lebensverhaltens und bekennen uns zu einer Wirtschaftsform, die ihre Inspiration aus dem Wunder der Manna-Speisung ableitet, einer Nahrung, die für alle ausreicht und der Idee der Raffsucht entgegengesetzt ist (2. Mose 16).

Wir verwerfen ein zunehmendes individualistisches Konsumverhalten; dagegen bekräftigen und würdigen wir die Diversität und die gegenseitige Abhängigkeit aller Lebensformen. Wir bezeugen weiter, dass wir nur durch Ehrfurcht vor dem Aufeinanderangewiesensein im Rahmen der Gesamtheit der Schöpfungsordnung zur Ganzheit des Lebens zu gelangen vermögen. Die Vorstellung, die sich mit dem Dreieinigen Gott verknüpft, stellt eine Herausforderung für den Individualismus, die Dis-

⁶ »Unter dem Begriff ›Empire‹ verstehen wir die Konzentration wirtschaftlicher, kultureller, politischer und militärischer Macht zu einem Herrschaftssystem unter der Führung mächtiger Nationen, die ihre eigenen Interessen schützen und verteidigen wollen.« (Bekennnis von Accra)

kriminierung und die Idee der Ausschließlichkeit dar; die Trinitätslehre ruft uns zu einem Gemeinschaftsleben mit Rücksicht auf die Gleichheit der Mitmenschen auf, also zu einem aktiven Einsatz zum Wohl der gesamten Menschheit.

Aufgrund des ethischen Prinzips der Ehrfurcht vor der Diversität des Kosmos schließen wir daher Begriffe wie den der Ausschließlichkeit aus; an dessen Stelle bekräftigen und fördern wir die Notwendigkeit zum interreligiösen Dialog. Dies führt zu konkreten Formen gegenseitigen Verbundenseins und erlaubt eine umfassendere Verbreitung der geistlichen Ressourcen der verschiedenen Glaubensgemeinschaften. Dazu gehört etwa das Gebot des Korans auf Zinsverzicht oder der Wert, der dem ethischen Bankverkehr beigemessen wird; auch die Konzentration auf die reale Wirtschaft und die islamische Forderung nach Einschränkung des Konsumverhaltens, ein Gebot, das in der Idee des Ramadans und des Fastens Gestalt annimmt, analog zur Art und Weise, wie viele Christen in aller Welt die Fastenzeit begehen.

Wir verwerfen eine Wirtschaftsordnung, die auf Konsumüberangeboten und Habsucht beruht, und sind uns bewusst, wie sehr uns der neoliberale Kapitalismus psychologisch dazu verführt, immer mehr besitzen zu wollen. Im Gegensatz dazu bekennen wir uns zum christlichen und buddhistischen Begriff einer Ökonomie der Genügsamkeit, die zur Zurückhaltung mahnt (Lukas 12:13-21). In diesem Zusammenhang verweisen wir auf die Sabbat-Ökonomie, die regelmäßige Ruhepausen für uns Menschen und die Schöpfung vorsieht, oder auch auf das Jubeljahr der Umverteilung von Reichtum.

Wir verwerfen die ökonomische Abstraktion eines Homo Oeconomicus, die den Menschen als ein von Natur aus unersättliches und ichbezogenes Wesen konstruiert. Wir bekennen vielmehr, dass das christliche Verständnis der menschlichen Person in Gemeinschaftsbeziehungen eingebettet ist, die unter verschiedenen Namen wie Ubuntu,⁷ Sansaeng,⁸ Sumak Kawsay,⁹ Konvivialität und Mutualität bekannt sind. Im Gegensatz zur Logik der Neoliberalen sind wir als Gläubige aufgerufen, nicht

⁷ »Ubuntu ist ein afrikanisches Verständnis des Personseins, nach dem die Identität des Ich durch das gegenseitige Verhältnis innerhalb des Gemeinschaftslebens geprägt wird.« (Michael Battle, *Ubuntu: I in You and You in Me*, New York, 2009, S. 1f.).

⁸ Sansaeng ist ein koreanisches Konzept des »gemeinsamen Lebens« (International Review of Mission, April 2012, S. 15).

⁹ Sumak kawsay hat in der Quechuasprache die Bedeutung von »guter Lebensweise« oder »gutem Leben«.

nur an unser eigenes Interesse zu denken, sondern auch das Interesse der anderen zu berücksichtigen (Phil. 2:4).

Wir anerkennen unsere Mitschuld an der Zerstörung der Ressourcen der Erde und deren Auswirkungen auf die verwundbaren Völker der südlichen Hemisphäre. Wir bemühen uns weiter um Vergebung und Wiedergutmachung durch praktisches Handeln und die Suche nach Lösungen, die die ökologische Zerstörung bekämpfen.

Wir verstehen uns selbst als prophetische Zeugen, die das geschehene Unrecht, die strukturelle Gewalt unserer Zeit und die Geschichte vergangener Gewaltherrschaft erkannt haben. Im Licht unserer Berufung in die Jüngerschaft Jesu erkennen wir die Zeichen der Zeit. Daher bemühen wir uns um die Überwindung des Kapitalismus, dessen Wesen und dessen Logik, um diesen durch ein auf weltweiter Solidarität basierendes System zu ersetzen. Wir suchen nach Alternativen, also nach einer gerechten, fürsorglichen, partizipatorischen und nachhaltigen Wirtschaftsform, einem ökonomischen Modell, das auf der Idee der Solidarität und des Miteinanderteilens der Gaben beruht.

Wir bekennen, dass die entscheidende Wahl, vor die uns Jesus stellt, die Wahl zwischen Gott und Mammon ist (Matt. 6:24), und dass wir in unserem Wunsch, glaubwürdige Nachfolger Jesu zu sein, keine andere Wahl haben als die, gerecht zu handeln, Barmherzigkeit zu üben und demütig zu wandeln (Micha 6:8).

Das ist der Hintergrund der nun folgenden Kriterien und Rahmenvorstellungen.

Kriterien und Rahmenvorstellungen

Wir sind aufgerufen, eine neue, gerechte internationale Finanzarchitektur zu errichten, die darauf abzielt, die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen, unter Berücksichtigung aller wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte und der Menschenwürde. Eine solche Architektur muss darauf ausgerichtet sein, die unerträgliche Kluft zwischen Reichen und Armen zu reduzieren und weiterer ökologischer Zerstörung vorzubeugen. Sie setzt ein System voraus, das nicht der Gewinnsucht dient, sondern alternative Wirtschaftsformen bevorzugt, die eine Spiritualität der Genügsamkeit vertreten und sich für einen durch Einfachheit, Solidarität, soziales Einbezogensein und Gerechtigkeit geprägten Lebensstil aussprechen.

Unmittelbare und mittelfristige Aktionen

Alternative Indikatoren des wirtschaftlichen Wohlbefindens: Regierungen und internationale Institutionen sollten bemüht sein, die vorherrschende Form der Wirtschaftswachstumsbewertung aufgrund des zunehmenden Bruttoinlandsproduktes (BIP) durch andersartige Indikatoren zu ersetzen, wie dem Wachstum an menschenwürdiger Arbeit, oder durch Qualitäts- und Quantitätsindikatoren im Gesundheits- und Bildungsbereich und Maßnahmen der Nachhaltigkeit im Umweltschutz.

Regulierung des Finanzsektors

Finanztransaktionssteuer; Zugang für arme ausgegrenzte Sektoren zu grundlegenden finanziellen Dienstleistungen sicherstellen; Richtlinien für Investitionen und nachhaltige Entwicklung; Progressive Besteuerung; Gendergerechter steuerlicher Anreiz und Sozialschutz; Bekämpfung von Steuerhinterziehung und Steuerflucht; Ökosteuern; Regulierung der Finanzströme, um Nachhaltigkeit zu fördern.

Strukturelle Veränderungen

Trotz all ihrer Mängel bleiben die Vereinten Nationen das repräsentativste und inklusivste Forum für weltweite Zusammenarbeit und Erarbeitung von Richtlinien. Sie dienen als Konzept für ein Modell, auf dem eine effektivere und repräsentativere internationale Finanz- und Wirtschaftsarchitektur aufgebaut werden soll. Dennoch gelingt es ihnen zur Zeit bei vielen Themen nicht, einen angemessenen Konsens zu erzielen.

Durch die Schaffung eines Rates der Vereinten Nationen für die wirtschaftliche, gesellschaftliche und ökologische Sicherheit (UNESSEC) hätte man ein potenzielles Instrument für eine verbesserte, effektive und kohärente globale Steuerung. Zivilgesellschaft und Kirchen haben wiederholt ein derartiges Gremium gefordert, in dem dringende wirtschaftliche, soziale und ökologische Themen gemeinsam besprochen und auf kohärente Weise behandelt werden könnten. Eine Initiative unter Führung der Kirchen sollte interessierte Kreise zusammenbringen, um den Vorschlag weiter auszuarbeiten und Differenzen zu überwinden, die dem für eine Implementierung benötigten Konsens noch im Wege stehen. Zusätzlich und als einstweilige Maßnahme könnte ein informelles zwischenstaatliches Forum bei der UNO Vertreter von Regierungen, von multilateralen Institutionen, aus dem privaten Sektor und aus Organisationen der Zivilgesellschaft um einen Tisch versammeln, um an einem Konsens in der Finanzpolitik und bei Reformen der Regierungssysteme zu arbeiten, die der Gesellschaft dienen.

Eine neue internationale Währungsorganisation (IWO) soll den Internationalen Währungsfonds ersetzen: Eine neue Internationale Währungsorganisation (IWO) muss gegründet werden und sollte sich an den universellen Prinzipien der wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Gerechtigkeit orientieren. Die IWO hätte die Aufsicht über Währungspolitik und -transaktionen und würde ohne Strukturanpassungsbedingungen Mittel verteilen, um eine weltweit wirksame, stabile, faire und gesellschaftlich verantwortliche Finanz- und Wirtschaftsarchitektur herzustellen und den Finanzmärkten die demokratische Rechenschaftspflicht zu bringen. Ihre Tätigkeit sollte nicht durch die Politik von Interessengruppen dominiert werden, und ihre Strategien sollten unparteiisch sein und auf die sozialen Konsequenzen finanzieller Aktivitäten auf dem Finanzsektor und auf nationaler Ebene eingehen.

Die vorgeschlagene IWO sollte ihre Politik auf Volkswirtschaften im Dienste des Lebens ausrichten. Sie sollte dabei Bereiche wie Kapitalflüsse, Eindämmen der Kapitalflucht, Steuern auf Kapitalflüsse und gegebenenfalls die Festlegung oder Wiederherstellung fester Wechselkurse abdecken. Eine derartige Politik würde es den Ländern ermöglichen, wieder eine eigene Finanz- und Währungspolitik zu betreiben. Des Weiteren sollte sich die IWO darauf konzentrieren, übermäßige Spekulation einzudämmen, dafür zu sorgen, dass die Auswirkungen von Finanzkrisen fair auf alle privaten Gläubiger verteilt werden, die Zusammenarbeit beim Kontrollieren der Finanzmärkte zu verstärken, Richtlinien für das Risikomanagement zu erstellen, Steueroasen zu schließen usw.

Strategien und Handlungsvorschläge für Kirchen

Um die oben skizzierten Absichten voranzutreiben, sollte sofort eine globale, ökumenisch gestiftete Kommission gebildet werden, um die wertvolle Arbeit der Stiglitz-Kommission fortzusetzen, sich mit anderen Glaubensgemeinschaften, Organisationen der Zivilgesellschaft, interessierten Regierungen, Institutionen und anderen relevanten Interessengruppen zu vernetzen und so einen konkreten Vorschlag für die Steuerung einer neuen globalen Wirtschafts- und Finanzarchitektur zu entwickeln. Des Weiteren werden folgende Handlungen empfohlen:

- Der ÖRK (Ökumenischer Rat der Kirchen), die WGRK (Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen), der CWM (Council for World Mission) und der LWB (Lutherischer Weltbund) sollten, zusammen mit anderen Partnern, eine kohärente Strategie der Fürsprache für eine neue

Wirtschafts- und Finanzarchitektur entwickeln. Wirksame Kommunikationsstrategien sind der Schlüssel für erfolgreiche Fürsprache-Initiativen.

- Die Kirchen sollten die Anzahl ihrer Mitarbeiter, die daran arbeiten, den Dialog über wirtschaftliche und finanzielle Entwicklungen mit den Entscheidungsträgern in den Bereichen Politik, privater Sektor, Berufsgenossenschaften, Normierungsinstitute, Forschungsorganisationen und Organisationen der Zivilgesellschaft herzustellen, beträchtlich erhöhen.
- Eine ökumenische Schule für Regierungsausübung, Wirtschaftswesen und Unternehmensleitung sollte eingerichtet werden, um wirtschaftliche Kompetenzen und Fähigkeiten innerhalb der ökumenischen Bewegung zu entwickeln. Außerdem sollte Unterrichtsmaterial erarbeitet werden, um das Wirtschafts- und Finanzmarktwissen der Kirchenmitglieder zu vergrößern.
- Die Kirchen sollten sich zu einem Verfügungsrecht über Kommunikationsmittel bekennen, damit sie Gemeinschaften dazu ermächtigen können, Alternativen zu den heutigen Finanz- und Wirtschaftsstrukturen zu entwickeln.
- Die ökumenische Bewegung sollte alternative soziale Bewegungen von unten begleiten, die gegen die Ungerechtigkeiten des heutigen Systems protestieren und sich um die Erarbeitung von Alternativen bemühen (z.B. das Weltsozialforum, und, noch aktueller, die Occupy-Bewegung).
- Aus Gründen der Rechenschaftspflicht sollten die Kirchen dazu aufgefordert werden, Bericht darüber zu erstatten, wie sie die Empfehlungen zu ethischen Investitionen befolgt haben. Ihre Antworten könnten dazu verwendet werden, die ökumenische Zusammenarbeit in diesem Bereich zu stärken.

Zeichen der Hoffnung

Im Hinblick auf die schlimmen Ungerechtigkeiten, die mit einer neoliberalen Politik und ebensolchen Strukturen einhergehen, ist nichts Geringeres als eine metanoia des internationalen Wirtschafts- und Finanzsystems erforderlich. Hierzu brauchen wir eine Volksbewegung, die, wie die früheren Bürgerrechts-, Antipartheid- und Jubilee-Bewegungen, eine Welt ablehnt, die unfair, ungleich und ungerecht ist und die nur einem Prozent der Weltbevölkerung nutzt.

Letzten Endes werden die Veränderungen über technische und strukturelle Anforderungen hinausgehen müssen. Was die Welt braucht, ist ein Sinneswandel, damit ihre Finanz- und Wirtschaftssysteme nicht auf den Gewinn des Einzelnen, sondern auf Gerechtigkeit, Frieden und den Schutz von Gottes Schöpfung ausgerichtet sind.

Papst Franziskus

Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium

Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt heute
(2013)¹ – Auszüge

Zweites Kapitel: In der Krise des gemeinschaftlichen Engagements

I. Einige Herausforderungen der Welt von heute

52. Die Menschheit erlebt im Moment eine historische Wende, die wir an den Fortschritten ablesen können, die auf verschiedenen Gebieten gemacht werden. Lobenswert sind die Erfolge, die zum Wohl der Menschen beitragen, zum Beispiel auf dem Gebiet der Gesundheit, der Erziehung und der Kommunikation. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, dass der größte Teil der Männer und Frauen unserer Zeit in täglicher Unsicherheit lebt, mit unheilvollen Konsequenzen. Einige Pathologien nehmen zu. Angst und Verzweiflung ergreifen das Herz vieler Menschen, sogar in den so genannten reichen Ländern. Häufig erlischt die Lebensfreude, nehmen Respektlosigkeit und Gewalt zu, die soziale Ungleichheit tritt immer klarer zutage. Man muss kämpfen, um zu leben – und oft wenig würdevoll zu leben. Dieser epochale Wandel ist verursacht worden durch die enormen Sprünge, die in Bezug auf Qualität, Quantität, Schnelligkeit und Häufung im wissenschaftlichen Fortschritt sowie in den technologischen Neuerungen und ihren prompten Anwendungen in verschiedenen Bereichen der Natur und des Lebens zu verzeichnen sind. Wir befinden uns im Zeitalter des Wissens und der Information, einer Quelle neuer Formen einer sehr oft anonymen Macht.

Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung

53. Ebenso wie das Gebot »Du sollst nicht töten« eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein »Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen« sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist,

¹ In: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.htm.

auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden. Das ist soziale Ungleichheit. Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab, wo der Mächtigere den Schwächeren zunichtemacht. Als Folge dieser Situation sehen sich große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt: ohne Arbeit, ohne Aussichten, ohne Ausweg. Der Mensch an sich wird wie ein Konsumgut betrachtet, das man gebrauchen und dann wegwerfen kann. Wir haben die »Wegwerfkultur« eingeführt, die sogar gefördert wird. Es geht nicht mehr einfach um das Phänomen der Ausbeutung und der Unterdrückung, sondern um etwas Neues: Mit der Ausschließung ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht »Ausgebeutete«, sondern Müll, »Abfall«.

54. In diesem Zusammenhang verteidigen einige noch die »Überlauf«-Theorien (trickle-down theories), die davon ausgehen, dass jedes vom freien Markt begünstigte Wirtschaftswachstum von sich aus eine größere Gleichheit und soziale Einbindung in der Welt hervorzurufen vermag. Diese Ansicht, die nie von den Fakten bestätigt wurde, drückt ein undifferenziertes, naives Vertrauen auf die Güte derer aus, die die wirtschaftliche Macht in Händen halten, wie auch auf die sakralisierten Mechanismen des herrschenden Wirtschaftssystems. Inzwischen warten die Ausgeschlossenen weiter. Um einen Lebensstil vertreten zu können, der die anderen ausschließt, oder um sich für dieses egoistische Ideal begeistern zu können, hat sich eine Globalisierung der Gleichgültigkeit entwickelt. Fast ohne es zu merken, werden wir unfähig, Mitleid zu empfinden gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen, wir weinen nicht mehr angesichts des Dramas der anderen, noch sind wir daran interessiert, uns um sie zu kümmern, als sei all das eine uns fern liegende Verantwortung, die uns nichts angeht. Die Kultur des Wohlstands betäubt uns, und wir verlieren die Ruhe, wenn der Markt etwas anbietet, was wir noch nicht gekauft haben, während alle diese wegen fehlender Möglichkeiten unterdrückten Leben uns wie ein bloßes Schauspiel erscheinen, das uns in keiner Weise erschüttert.

Nein zur neuen Vergötterung des Geldes

55. Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. Die Finanzkrise, die wir durchmachen, lässt uns vergessen, dass an ihrem Ursprung eine tiefe anthropologische Krise steht: die Leugnung des Vorrangs des Menschen! Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel. Die weltweite Krise, die das Finanzwesen und die Wirtschaft erfasst, macht ihre Unausgeglichenheiten und vor allem den schweren Mangel an einer anthropologischen Orientierung deutlich – ein Mangel, der den Menschen auf nur eines seiner Bedürfnisse reduziert: auf den Konsum.

56. Während die Einkommen einiger weniger exponentiell steigen, sind die der Mehrheit immer weiter entfernt vom Wohlstand dieser glücklichen Minderheit. Dieses Ungleichgewicht geht auf Ideologien zurück, die die absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation verteidigen. Darum bestreiten sie das Kontrollrecht der Staaten, die beauftragt sind, über den Schutz des Gemeinwohls zu wachen. Es entsteht eine neue, unsichtbare, manchmal virtuelle Tyrannei, die einseitig und unerbittlich ihre Gesetze und ihre Regeln aufzwingt. Außerdem entfernen die Schulden und ihre Zinsen die Länder von den praktikablen Möglichkeiten ihrer Wirtschaft und die Bürger von ihrer realen Kaufkraft. Zu all dem kommt eine verzweigte Korruption und eine egoistische Steuerhinterziehung hinzu, die weltweite Dimensionen angenommen haben. Die Gier nach Macht und Besitz kennt keine Grenzen. In diesem System, das dazu neigt, alles aufzusaugen, um den Nutzen zu steigern, ist alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden.

Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen

57. Hinter dieser Haltung verbergen sich die Ablehnung der Ethik und die Ablehnung Gottes. Die Ethik wird gewöhnlich mit einer gewissen spöttischen Verachtung betrachtet. Sie wird als kontraproduktiv und zu menschlich angesehen, weil sie das Geld und die Macht relativiert. Man empfindet sie als eine Bedrohung, denn sie verurteilt die Manipulierung und die Degradierung der Person. Schließlich verweist die Ethik auf einen Gott, der eine verbindliche Antwort erwartet, die außerhalb der Kategorien des Marktes steht. Für diese, wenn sie absolut gesetzt

werden, ist Gott unkontrollierbar, nicht manipulierbar und sogar gefährlich, da er den Menschen zu seiner vollen Verwirklichung ruft und zur Unabhängigkeit von jeder Art von Unterjochung. Die Ethik – eine nicht ideologisierte Ethik – erlaubt, ein Gleichgewicht und eine menschlichere Gesellschaftsordnung zu schaffen. In diesem Sinn rufe ich die Finanzexperten und die Regierenden der verschiedenen Länder auf, die Worte eines Weisen des Altertums zu bedenken: »Die eigenen Güter nicht mit den Armen zu teilen bedeutet, diese zu bestehlen und ihnen das Leben zu entziehen. Die Güter, die wir besitzen, gehören nicht uns, sondern ihnen.«²

58. Eine Finanzreform, welche die Ethik nicht ignoriert, würde einen energischen Wechsel der Grundeinstellung der politischen Führungskräfte erfordern, die ich aufrufe, diese Herausforderung mit Entschiedenheit und Weitblick anzunehmen, natürlich ohne die Besonderheit eines jeden Kontextes zu übersehen. Das Geld muss dienen und nicht regieren! Der Papst liebt alle, Reiche und Arme, doch im Namen Christi hat er die Pflicht, daran zu erinnern, dass die Reichen den Armen helfen, sie achten und fördern müssen. Ich ermahne euch zur uneigennützigsten Solidarität und zu einer Rückkehr von Wirtschaft und Finanzleben zu einer Ethik zugunsten des Menschen.

Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt

59. Heute wird von vielen Seiten eine größere Sicherheit gefordert. Doch solange die Ausschließung und die soziale Ungleichheit in der Gesellschaft und unter den verschiedenen Völkern nicht beseitigt werden, wird es unmöglich sein, die Gewalt auszumerzen. Die Armen und die ärmsten Bevölkerungen werden der Gewalt beschuldigt, aber ohne Chancengleichheit finden die verschiedenen Formen von Aggression und Krieg einen fruchtbaren Boden, der früher oder später die Explosion verursacht. Wenn die lokale, nationale oder weltweite Gesellschaft einen Teil ihrer selbst in den Randgebieten seinem Schicksal überlässt, wird es keine politischen Programme, noch Ordnungskräfte oder Geheimdienste geben, die unbeschränkt die Ruhe gewährleisten können. Das geschieht nicht nur, weil die soziale Ungleichheit gewaltsame Reaktionen derer provoziert, die vom System ausgeschlossen sind, sondern weil das gesellschaftliche und wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht ist. Wie das Gute dazu neigt, sich auszubreiten, so neigt das Böse, dem man einwilligt, das heißt die Ungerechtigkeit, dazu, ihre

² Johannes Chrysostomus, De Lazaro conciones II,6: PG 48, 992 D.

schädigende Kraft auszudehnen und im Stillen die Grundlagen jedes politischen und sozialen Systems aus den Angeln zu heben, so gefestigt es auch erscheinen mag. Wenn jede Tat ihre Folgen hat, dann enthält ein in den Strukturen einer Gesellschaft eingestittes Böses immer ein Potenzial der Auflösung und des Todes. Das in den ungerechten Gesellschaftsstrukturen kristallisierte Böse ist der Grund, warum man sich keine bessere Zukunft erwarten kann. Wir befinden uns weit entfernt vom so genannten »Ende der Geschichte«, da die Bedingungen für eine vertretbare und friedliche Entwicklung noch nicht entsprechend in die Wege geleitet und verwirklicht sind.

60. Die Mechanismen der augenblicklichen Wirtschaft fördern eine Anheizung des Konsums, aber es stellt sich heraus, dass der zügellose Konsumismus, gepaart mit der sozialen Ungleichheit, das soziale Gefüge doppelt schädigt. Auf diese Weise erzeugt die soziale Ungleichheit früher oder später eine Gewalt, die der Rüstungswettlauf nicht löst, noch jemals lösen wird. Er dient nur dem Versuch, diejenigen zu täuschen, die größere Sicherheit fordern, als wüssten wir nicht, dass Waffen und gewaltsame Unterdrückung, anstatt Lösungen herbeizuführen, neue und schlimmere Konflikte schaffen. Einige finden schlicht Gefallen daran, die Armen und die armen Länder mit ungebührlichen Verallgemeinerungen der eigenen Übel zu beschuldigen und sich einzubilden, die Lösung in einer »Erziehung« zu finden, die sie beruhigt und in gezähmte, harmlose Wesen verwandelt. Das wird noch anstößiger, wenn die Ausgeschlossenen jenen gesellschaftlichen Krebs wachsen sehen, der die in vielen Ländern – in den Regierungen, im Unternehmertum und in den Institutionen – tief verwurzelte Korruption ist, unabhängig von der politischen Ideologie der Regierenden.

Papst Franziskus

Ansprache vor den Teilnehmern am Welttreffen der sozialen Bewegungen

Rom, 28. Oktober 2014¹

Noch einmal »Guten Tag«. Ich bin glücklich, bei euch zu sein. Ich sage euch auch im Vertrauen, es ist das erste Mal, dass ich hier heruntergekommen bin, hier war ich noch nie. Wie ich schon sagte, es freut mich sehr und ich sage euch allen ein herzliches Willkommen.

Herzlich danke ich euch dafür, dass Ihr die Einladung angenommen habt, die vielen massiven sozialen Probleme der Welt von heute zu diskutieren, ihr, die am eigenen Leib Ungleichheit und Ausgrenzung erfahrt. Kardinal Turkson danke ich für seinen freundlichen Empfang. Danke, Eminenz für Ihre Arbeit und Ihre Worte.

Dieses Treffen der Sozialen Bewegungen ist ein Zeichen, ein wichtiges Zeichen: Ihr seid gekommen, um vor Gott, vor der Kirche, vor den Völkern eine Realität auszusprechen, die oft verschwiegen wird. Die Armen leiden das Unrecht nicht nur, sondern bekämpfen es auch!

Ihr gebt Euch nicht zufrieden mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis. Ihr wartet auch nicht untätig darauf, dass Nichtregierungsorganisationen, Sozialpläne bzw. Hilfsmaßnahmen Euch beistehen, die nie ankommen, oder wenn sie ankommen, häufig nur dazu dienen, entweder zu narkotisieren oder zu domestizieren. Das sind gefährliche Mittel. Ihr glaubt, dass die Armen nicht länger warten, sondern die Sache selbst in die Hand nehmen wollen, sich organisieren, studieren, arbeiten, reklamieren und vor allem diese besondere Art von Solidarität praktizieren, die es unter den Leidenden, unter den Armen gibt und die unsere Zivilisation vergessen zu haben scheint, oder zumindest allzu gerne vergessen machen möchte.

Solidarität ist ein Wort, das nicht immer gut ankommt, ja, ich würde sagen, dass wir es manchmal sogar zu einem unanständigen Wort gemacht haben, das man nicht sagen darf. Aber es ist ein Wort, das viel mehr meint als einige sporadische großzügige Gesten. Es meint, dass man denkt und handelt im Sinne von Gemeinschaft, dass das Leben aller wichtiger ist als die Güteranhäufung einiger weniger. [Solidarität]

¹ Online: www.itpol.de/?p=1491.

meint auch, die strukturellen Ursachen von Armut und Ungleichheit zu bekämpfen, wenn Arbeitsplätze fehlen, Land oder Wohnraum nicht zur Verfügung stehen, wenn Sozial- und Arbeitsrechte vorenthalten werden. [Solidarität meint], sich zu konfrontieren mit den zerstörerischen Auswirkungen des Imperiums des Geldes: Zwangsumsiedlungen, leidvolle Migration, Menschenhandel, Drogen, Krieg, Gewalt und all jene Realitäten, unter denen viele von euch leiden und die zu ändern wir alle aufgerufen sind. Solidarität, in ihrer tiefsten Bedeutung, meint eine bestimmte Art, Geschichte zu gestalten. Und das ist es, was die sozialen Bewegungen praktizieren.

Unser Zusammentreffen hat nichts zu tun mit Ideologie. Ihr arbeitet nicht an Gedanken, ihr arbeitet an jenen Wirklichkeiten, die ich bereits erwähnt habe, und an noch vielen anderen mehr, von denen ihr mir erzählt habt... Ihr steht mit euren Füßen auf dem Erdboden und berührt mit euren Händen Fleisch und Blut. Ihr riecht nach Elendsviertel, nach kleinen Leuten, nach Einsatz! Wir wollen, dass eure Stimme gehört werde. In der Regel hört man wenig auf sie. Vielleicht, weil sie ärgert, vielleicht weil ihr Protestschrei unbequem ist, vielleicht, weil man Angst vor der Veränderung hat, die ihr fordert. Aber ohne eure Mitwirkung, ohne tatsächlich an die Peripherien zu gehen, bewegen sich alle guten Vorschläge und Projekte, von denen wir oft auf internationalen Konferenzen hören, nur im Reich der Ideen, bleibt es nur mein Projekt.

Man kann den Skandal der Armut nicht bekämpfen, indem man Bessertungsstrategien entwickelt, die nur beruhigen und die Armen zu domestizierten, harmlosen Kreaturen machen sollen. Wie traurig ist es zu sehen, wenn mit angeblich altruistischen Taten die anderen zur Passivität verleitet werden, oder schlimmer, wenn sich dahinter Geschäfts- oder Privatinteressen verbergen. Solche Menschen würde Jesus Heuchler nennen. Wie schön ist es dagegen, wenn wir sehen, wie ganze Völker, vor allem ihre ärmsten Angehörigen und die Jugendlichen sich in Bewegung setzen. Ja, da spürt man den Wind der Verheißung, der die Hoffnung auf eine bessere Welt wieder aufleben lässt. Dieser Wind soll zu einem Sturm der Hoffnung werden. Das ist mein Wunsch.

Unser Treffen heute entspricht einem ganz bestimmten Verlangen nach etwas, das jeder Vater und jede Mutter für ihre Kinder wollen; ein Verlangen nach etwas, das für alle zur Verfügung stehen müsste, das wir aber leider heute für die allermeisten in immer weitere Ferne rücken sehen: Landbesitz, ein Dach über dem Kopf und Arbeit (*«tierra, techo y trabajo»*). Es ist befremdlich: Wenn ich als Papst davon spreche, heißt das für einige, dass der Papst ein Kommunist ist.

Man begreift nicht, dass die Liebe zu den Armen das Herzstück des Evangeliums ist. Landbesitz, ein Dach über dem Kopf und Arbeit – das sind heilige Rechte, für die ihr euch einsetzt. Diese Rechte einzuklagen, ist keine Regelwidrigkeit, sondern gehört zur Soziallehre der Kirche. Jedes einzelne dieser Rechte will ich kurz erläutern, denn ihr habt sie als Leitworte für dieses Treffen bestimmt.

Landbesitz (terra). Am Anfang der Schöpfung schuf Gott den Menschen als Hüter für sein Werk und beauftragte ihn, es zu bebauen und zu bewahren. Ich sehe hier Dutzende von Bäuerinnen und Bauern. Ich möchte euch beglückwünschen, weil ihr gemeinschaftlich das Land bebaut und bewahrt. Große Sorge macht mir die Vertreibung so vieler Schwestern und Brüder, die entwurzelt werden, und zwar nicht, weil Krieg oder Naturkatastrophen die Ursachen sind. Vielmehr sind Landraub, Entwaldung, Enteignung und Privatisierung von Wasser sowie giftige Pestizide einige der Übel, die den Menschen aus seiner Heimat vertreiben. Diese Trennung bedeutet nicht nur ein körperliches, sondern ein existenzielles und spirituelles Leiden, weil diesem Vorgang ein Verhältnis zum Land zugrunde liegt, das die ländliche Gemeinschaft und ihren spezifischen Lebensstil offenkundig zerrütet und sogar mit Auslöschung bedroht.

Die andere Dimension dieses bereits globalen Prozesses ist der Hunger. Wenn Finanzspekulationen den Preis von Lebensmitteln bestimmen, weil sie Lebensmittel als Waren behandeln, hungern Millionen von Menschen und sterben daran. Außerdem werden Tonnen von Lebensmitteln weggeworfen. Das ist wirklich ein Skandal. Hunger ist ein Verbrechen. Ernährung ist ein unveräußerliches Menschenrecht. Ich weiß, dass einige von euch eine Landreform fordern, um wenigstens das eine oder andere dieser Probleme zu lösen. Lasst mich Euch sagen, dass in bestimmten Ländern – und hier zitiere ich das Kompendium der Soziallehre der Kirche – die Landreform nicht nur zu einer politischen Notwendigkeit, sondern zu einer moralischen Verpflichtung [wird] (Kompendium der Soziallehre der Kirche, 300).

Das sage also nicht nur ich allein, das steht im Kompendium der Soziallehre der Kirche. Setzt Euch also bitte weiterhin für die Würde der ländlichen Familie ein, für das Wasser, für das Leben und dafür, dass allen die Früchte der Erde zugutekommen.

Zweitens *das Dach über dem Kopf (techo)*. Ich habe es bereits gesagt und wiederhole es noch einmal: für jede Familie eine eigene Wohnung. Wir dürfen nie aus dem Blick verlieren, dass Jesus in einem Stall geboren wurde, weil in der Herberge kein Platz war, dass seine Familie

ihr Heim verlassen und nach Ägypten fliehen musste, weil sie von Herodes verfolgt wurde. Heute gibt es so viele obdachlose Familien, entweder haben sie nie eine Wohnung gehabt, oder sie haben sie aus verschiedenen Gründen verloren. Familie geht nicht ohne Wohnung. Aber damit das Dach über dem Kopf ein Heim werden kann, braucht es auch eine Gemeinschaftsdimension, nämlich die Nachbarschaft [...] und es ist eben die Nachbarschaft, von der aus man beginnt, an der großen Familie der Menschheit mitzubauen, vom unmittelbaren Zusammenleben mit den Nachbarn ausgehend. Heute leben wir in riesigen Städten, die sich modern, stolz und sogar arrogant geben. In Städten, die Wohlstand und zahllose Vergnügungen für eine wohlhabende Minderheit [...] Aber tausenden von Nachbarn und Geschwistern, sogar Kindern, verweigert man das Dach über dem Kopf. Man bezeichnet sie elegant als Menschen auf der Straße. Es ist schon komisch, wie Beschönigung und Bagatellisierung durch Euphemismen in der Welt der Ungerechtigkeit überhand nehmen. Man redet nicht in eindeutigen klaren Worten, sondern sucht nach beschönigenden Umschreibungen. Ein Mensch, ein abgezonderter Mensch, ein außen vor gehaltener Mensch, ein Mensch, der unter Elend und Hunger leidet, wird also als Mensch auf der Straße bezeichnet – eine elegante Lösung, nicht wahr? Sucht stets hinter jedem Euphemismus das Verbrechen, das sich dahinter verbirgt – im Einzelfall mag ich mich irren, aber im Allgemeinen ist es so, dass hinter einem Euphemismus ein Verbrechen steckt.

Wir leben in Städten, die Türme, Einkaufszentren bauen und Immobiliengeschäfte betreiben [...] aber einen Teil von sich selbst an den Rändern, an den Peripherien aufgeben. Wie weh tut es, wenn man hört, dass Armensiedlungen marginalisiert werden oder – noch schlimmer – dem Erdboden gleich gemacht werden sollen! Die Bilder von Zwangsraumungen, von Bulldozern, die kleine Häuschen niedermachen, sind so grausam wie Kriegsbilder. Und das sieht man heutzutage.

Ihr wisst, dass in den Armenvierteln, wo viele von euch wohnen, Werte überleben, die in den Wohngebieten der Neureichen längst vergessen sind. Die Siedlungen sind mit einer reichen Volkskultur gesegnet. Der öffentliche Raum ist nicht nur ein Transitraum, sondern Erweiterung des Heims, ein Ort, an dem man Kontakte mit den Nachbarn knüpft. Wie schön sind die Städte, die das krankmachende Misstrauen hinter sich gelassen haben, die verschiedensten Menschen zusammenführen und aus dieser Integration einen neuen Entwicklungsfaktor machen. Wie schön sind die Städte, die auch in ihrer architektonischen Gestaltung viel Raum lassen, in denen es möglich ist, Verbindungen zueinander aufzubauen,

in Beziehung zu treten, die Anerkennung der Anderen voranzubringen. Daher keine Marginalisierung und keine Beseitigung von Siedlungen: Die städtische Integration muss vorangebracht werden. Dieses Wort Integration muss ab sofort das Wort Beseitigung ersetzen. Aber auch jene Projekte, die scheinbar die Armensiedlungen verschönern, die Peripherien ordentlicher gestalten sollen und die gesellschaftlichen Wundmale verdecken, statt sie zu heilen, müssen ersetzt werden durch die Förderung einer echten, vom Respekt geprägten Integration. Häufig haben wir es hier mit einer Art von architektonischem Makeup zu tun, richtig? Jedenfalls geht es in diese Richtung. Lasst uns dafür arbeiten, dass alle Familien ein Zuhause und dass alle Stadtviertel eine ausreichende Infrastruktur haben (Abwasserkanäle, Strom, Gas, Asphalt) und natürlich: Schulen, Krankenhäuser oder Erste-Hilfe-Zentren, Sportvereine und alles, was Verbindung schafft und zusammenführt, ebenso Zugang zu Gesundheit, Bildung und Sicherheit des Besitzes.

Drittens *Arbeit (trabajo)*. Es gibt keine schlimmere materielle Armut – ich fühle mich dazu gedrängt, es noch einmal zu wiederholen – es gibt keine schlimmere materielle Armut als die, sich das tägliche Brot nicht zu verdienen und der Würde der Arbeit beraubt zu sein. Jugendarbeitslosigkeit, informelle Beschäftigungen und fehlende Arbeitnehmerrechte sind nicht unvermeidlich, sie ergeben sich aus einer zuvor getroffenen gesellschaftlichen Option, aus einem Wirtschaftssystem, das den Profit über den Menschen stellt, und wenn es um wirtschaftlichen Profit geht, sogar über die Menschheit bzw. über den Menschen. Hier sehen wir die Auswirkungen einer Wegwerf-Kultur, die den Menschen selbst als Konsumgut betrachtet, das benutzt und dann weggeworfen werden kann.

Heute fügt man dem Phänomen der Ausbeutung und Unterdrückung eine neue Dimension hinzu, einen anschaulichen harten Gradmesser für das gesellschaftliche Unrecht: Alle, die nicht integriert werden können, die Ausgeschlossenen sind Überflüssige, sind Abfall. Das ist die Wegwerf-Kultur. Darüber möchte ich noch etwas mehr sagen, als ich hier aufgeschrieben habe, das mir jedoch gerade in den Sinn kommt. So etwas geschieht, wenn das Geld wie ein Gott im Zentrum eines Wirtschaftssystems steht, und nicht der Mensch, die menschliche Person. Ja, im Zentrum jedes gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Systems muss der Mensch stehen, Gottes Ebenbild, dazu geschaffen, dem Universum einen Namen zu geben. Wenn der Mensch an die Seite gerückt und die Gottheit Geld an seine Stelle gesetzt wird, geschieht diese Umwertung aller Werte.

Und um das noch anschaulicher zu machen, erinnere ich an eine Lehre etwa aus dem 12. Jahrhundert. Ein jüdischer Rabbi erklärte seinen Gläubigen die Geschichte des Turmbaus zu Babel. Er erzählte, um den Turm von Babel bauen zu können, musste man viel Mühe aufwenden. Man musste Ziegel machen. Um Ziegelsteine herzustellen, musste man Lehm bereiten, Stroh herbeiholen und den Lehm mit dem Stroh vermischen und kneten, dann die Masse in Quadrate schneiden, trocknen lassen, dann im Ofen brennen, und wenn sie gebrannt und abgekühlt waren, mussten sie hinaufgetragen werden, um den Turm weiter zu bauen.

Mit all dieser Arbeit war ein Ziegel sehr teuer geworden. Wenn also ein Ziegelstein herunterfiel, war das fast eine nationale Tragödie. Wer den Ziegel hatte herunterfallen lassen, wurde schwer bestraft oder suspendiert oder ich weiß nicht, was noch mit ihm geschah. Aber wenn ein Arbeiter herunterfiel, passierte nichts. Mit dieser Geschichte erklärte ein Rabbi im 12. Jahrhundert diese schrecklichen Dinge, die geschehen, wenn der Mensch im Dienste der Gottheit Geld steht.

Und im Hinblick auf das Wegwerfen müssen wir auch aufmerksamer werden auf das, was in unserer Gesellschaft geschieht. Ich wiederhole hier, was ich bereits in *Evangelii Gaudium* gesagt habe. Heutzutage werden Kinder verworfen, denn die Geburtenrate in vielen Ländern der Welt ist zurückgegangen; Kinder werden verworfen, weil man keine Nahrungsmittel hat, bzw. vor der Geburt getötet. Wegwerf-Kinder.

Die älteren Menschen werden verworfen, weil sie zu nichts mehr nütze sind, weil sie nicht produzieren. Weder Kinder noch Alte sind produktiv, dann kann man sie mit mehr oder weniger ausgeklügelten Systemen langsam sich selbst überlassen. Und weil man in der jetzigen Krise wieder ein gewisses Gleichgewicht herstellen will, erleben wir einen dritten schmerzlichen Verwerfungsprozess: das Verwerfen der Jugendlichen. Millionen junger Menschen – ich will keine exakte Zahl nennen, weil ich sie nicht genau kenne, und die, die ich gelesen habe, scheint mir übertrieben – aber Millionen von jungen Menschen werden aus der Arbeitswelt herausgeworfen, sind arbeitslos.

In den europäischen Ländern, und diese Statistiken sind eindeutig, hier in Italien, sind etwas mehr als vierzig Prozent der jungen Leute arbeitslos. Euch ist klar, was vierzig Prozent der Jugend bedeutet, eine ganze Generation, eine ganze Generation wird für null und nichtig erklärt, um das Gleichgewicht zu wahren. In einem anderen europäischen Land übersteigt die Zahl bereits fünfzig Prozent, im Süden dieses Landes gar sechzig Prozent. Das sind eindeutige Zahlen, Überreste des Verwerfungsprozesses. Verwerfung von Kindern, Verwerfung von Alten, die

nicht produktiv sind. Jetzt wird eine Generation von jungen Leuten geopfert, Verwerfung von jungen Leuten, um ein System ins Gleichgewicht zu bringen und zu erhalten, in dessen Zentrum Gott Geld steht und nicht der Mensch.

Dieser Wegwerf-Kultur zum Trotz, dieser Kultur von überflüssig gemachten Menschen zum Trotz haben so viele von euch, die für dieses System als überflüssig gelten, ihre eigene Arbeit erfunden mit all dem, was eigentlich nichts mehr herzugeben schien [...] Aber ihr habt es geschafft und schafft es immer noch mit eurer Handwerkskunst, die Gott euch gegeben hat [...] mit euer Zielstrebigkeit, mit eurer Solidarität, mit eurer Gemeinschaftsarbeit, mit eurer Solidarwirtschaft [...]. Und lasst es mich euch so sagen: das ist nicht nur Arbeit, das ist Poesie. Danke.

Selbstverständlich haben alle Arbeitnehmer, ob sie nun im formalen System der Lohnarbeit sind oder nicht, das Recht auf angemessene Entlohnung, soziale Sicherheit und Altersvorsorge. Hier sind Müllsammler, Müllverwerter, Straßenhändler, Schneider, Handwerker, Fischer, Bauern, Bauarbeiter, Bergleute, Arbeiter aus selbstgeführten Unternehmen, Genossenschaftsangehörige aus unterschiedlichen Sparten und Arbeitende aus selbstorganisierten Dienststellen – sie alle sind aus dem Arbeitsrecht ausgeschlossen, ihnen verweigert man die Möglichkeit zu gewerkschaftlichem Zusammenschluss, sie haben keine ausreichenden, festen Einkünfte. Heute möchte ich eurer Stimme meine Stimme hinzufügen und euch in eurem Einsatz unterstützen.

Bei diesem Treffen habt ihr auch über Frieden und Ökologie gesprochen. Das liegt in der Logik: Man kann kein Land besitzen, man kann kein Dach über dem Kopf haben, man kann keine Arbeit haben, wenn wir keinen Frieden haben und wenn wir den Planeten zerstören. Diese wichtigen Themen müssen die Völker und ihre Basisorganisationen dringlich diskutieren. Sie dürfen nicht allein von den politischen Führungskräften behandelt werden. Alle Völker der Erde, alle Männer und Frauen guten Willens, alle müssen wir zum Schutz dieser beiden kostbaren Gaben unsere Stimmen erheben, für Frieden und für die Natur, bzw. – wie Franz von Assisi sie nennt – für die Schwester Mutter Erde.

Kürzlich habe ich gesagt, und ich wiederhole das hier, wir stecken mitten im dritten Weltkrieg, allerdings in einem Krieg in Raten. Es gibt Wirtschaftssysteme, die, um überleben zu können, Krieg führen müssen. Also produzieren und verkaufen sie Waffen. So werden die Bilanzen jener Wirtschaftssysteme saniert, die den Menschen zu Füßen des Götzen Geld opfern. Man denkt weder an die hungernden Kinder in den Flüchtlingslagern, noch an die Zwangsumsiedlungen, weder an die zer-

störten Wohnungen, noch an die im Keim erstickten Menschenleben. Wie viel Leid! Wie viel Zerstörung! Wie viel Schmerz! Heute, liebe Brüder und Schwestern, steigt in allen Teilen der Erde, in allen Völkern, in jedem Herzen und in den sozialen Bewegungen der Schrei nach Frieden auf: Nie wieder Krieg!

Das Wirtschaftssystem, das sich um den Götzen Geld dreht, muss auch die Natur plündern, die Natur ausplündern, um die Hektik des Konsums aufrecht erhalten zu können, von dem es lebt. Der Klimawandel, der Verlust biologischer Vielfalt, die Waldzerstörung zeigen bereits ihre verheerenden Auswirkungen in den großen Naturkatastrophen, die wir erleben. Und Ihr seid diejenigen, die am stärksten darunter zu leiden haben, die kleinen Leute, die an den Küsten in Hütten leben und die wirtschaftlich so verwundbar sind, dass sie bei einer Naturkatastrophe alles verlieren.

Brüder und Schwestern, die Schöpfung ist kein Eigentum, über das wir nach eigenem Gutdünken verfügen können. Und schon gar nicht ist sie das Privateigentum einiger weniger. Die Schöpfung ist eine Gabe, ein Geschenk, ein wunderbares Geschenk, das Gott uns gegeben hat, damit wir uns darum kümmern und es immer mit Respekt und Dankbarkeit zum Wohle aller nutzen. Ihr wisst vielleicht, dass ich an einer Enzyklika über Ökologie arbeite: Seid dessen gewiss, dass eure Anliegen darin enthalten sein werden. Ich nutze diesen Moment, um euch zu danken für euren Brief, den mir die Mitglieder der Via Campesina, der Föderation der Cartoneros und viele andere Geschwister dazu übergeben haben.

Wir sprechen über Landbesitz, Arbeit und Dach über dem Kopf [...] wir sprechen über die Arbeit für Frieden und die Bewahrung der Natur [...] Aber warum schauen wir dann immer noch zu, wie menschenwürdige Arbeit beseitigt, so viele Familien aus ihren Häusern vertrieben, campesinos ihrer Länder beraubt, Kriege geführt werden und die Natur misshandelt wird? Weil man in diesem System den Menschen, die menschliche Person, aus der Mitte gerückt und sie durch etwas anderes ersetzt hat. Weil man dem Geld einen götzendienerischen Kult widmet. Weil man die Gleichgültigkeit globalisiert hat! Man hat die Gleichgültigkeit globalisiert nach dem Motto: Was geht mich das an, wie es anderen geht, wenn ich mich doch um mich selbst zu kümmern habe? Denn die Welt hat den Gott vergessen, der Vater ist. Sie ist wieder eine Waise geworden, weil sie Gott beiseitegeschoben hat.

Einige von euch haben gesagt: Dieses System ist nicht mehr zu ertragen. Wir müssen es ändern. Wir müssen die Würde des Menschen wieder ins Zentrum rücken und dann auf diesem Grund alternative gesell-

schaftliche Strukturen errichten, die wir brauchen. Das müssen wir mit Mut, aber auch mit Intelligenz betreiben. Hartnäckig, aber ohne Fanatismus. Leidenschaftlich, aber ohne Gewalt. Und gemeinsam, die Konflikte im Blick, ohne uns in ihnen zu verfangen, immer darauf bedacht, die Spannungen zu lösen, um eine höhere Stufe von Einheit, Frieden und Gerechtigkeit zu erreichen. Wir Christen haben etwas sehr Schönes, eine Handlungsanleitung, ein revolutionäres Programm, könnte man sagen. Ich rate Euch dringend, es zu lesen. Lest die Seligpreisungen im Kapitel 5 des Matthäusevangeliums und im Kapitel 6 des Lukasevangeliums (vgl. Mt 5, 3 und Lk 6, 20) und lest den Abschnitt aus Kapitel 25 des Matthäusevangeliums. Das habe ich auch den jungen Leuten in Rio de Janeiro bereits gesagt, mit diesen beiden Texten habt ihr ein Aktionsprogramm.

Ich weiß, dass unter euch Menschen verschiedener Religionen, Funktionen, Ideen, Kulturen, Länder, Kontinente sind. Heute praktiziert ihr alle hier die Kultur der Begegnung, die so anders ist als Fremdenfeindlichkeit, Diskriminierung und Intoleranz, die wir so oft erleben. Unter den Ausgeschlossenen findet man diese Begegnung der Kulturen, wo das Gemeinsame das je Besondere nicht zunichtemacht. Deshalb mag ich das Bild des Polyeder so sehr, die geometrische Figur mit vielen verschiedenen Gesichtern. Das Polyeder spiegelt das Zusammenspiel aller jeweiligen Besonderheiten, da sie in ihm ihre Originalität bewahren. Nichts wird aufgelöst, nichts geht verloren, nichts wird beherrscht, alles wird integriert, alles integriert. Heute geht es euch auch um die Synthese zwischen dem Lokalen und dem Globalen. Ich weiß, dass ihr Tag für Tag in eurer nahen Umgebung, an konkreten Aufgaben, auf eurem Landgebiet, in eurem Stadtviertel, an eurem Arbeitsplatz an dieser Synthese arbeitet. Ich möchte euch dazu auch ermutigen, dass ihr weiter an dieser großen Perspektive arbeitet, damit unsere Träume hochfliegen und das Ganze umfassen.

Daher scheint mir der Vorschlag wichtig, den einige von euch mich haben wissen lassen, dass diese Bewegungen, die Erfahrungen von Solidarität, die von unten her, aus dem Untergrund des Planeten hervordringen, zusammenkommen, besser koordiniert werden und sich auch in Zukunft treffen können, wie ihr es in diesen Tagen getan habt. Achtung! Die Bewegung in starre Strukturen einspannen, ist niemals gut. Deshalb sprach ich vom Treffen. Noch unpassender wäre es, wenn die einen die anderen schlucken, lenken oder beherrschen wollten. Freie Bewegungen entwickeln ihre eigene Dynamik, aber dennoch sollten wir versuchen, gemeinsam auf dem Weg zu sein. Wir sind in diesem Raum,

der alten Synodenaula. Jetzt gibt es eine neue Aula. Synode bedeutet genau das: gemeinsam auf dem Wege sein. Möge dieser Ort ein Symbol für den Prozess sein, den ihr begonnen habt und voranbringen wollt.

Die sozialen Bewegungen bringen zum Ausdruck, wie dringend unsere Demokratien verlebendigt werden müssen, weil sie oft von unzähligen Faktoren entführt werden. Für die Gesellschaft ist eine Zukunft nur vorstellbar, wenn die Mehrheit der Bevölkerung eine aktive bestimmende Rolle mitspielt. Eine solch aktive Rolle geht über die logischen Verfahren einer formalen Demokratie weit hinaus. Die Aussicht auf eine Welt mit dauerhaftem Frieden und Gerechtigkeit verlangt von uns, jeden paternalistischen Assistentialismus hinter uns zu lassen und neue Formen der Partizipation zu entwickeln, damit die sozialen Bewegungen aktiv mitwirken können. So könnte der moralische Energie-schub, der aus der Eingliederung der Ausgeschlossenen in den Aufbau einer gemeinsamen Zukunft entsteht, zu Regierungsstrukturen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene animieren. Und das konstruktiv, ohne Groll, mit Liebe.

Von Herzen begleite ich euch auf diesem Weg. Aus tiefstem Herzen lasst uns gemeinsam sagen: Keine Familie ohne Wohnung, kein Bauer ohne Land, kein Arbeitnehmer ohne Rechte, kein Mensch ohne die Würde, die die Arbeit bedeutet.

Liebe Schwestern und Brüder: Setzt euren Kampf fort. Das tut uns allen gut. Er ist ein Segen für die Menschheit. Zur Erinnerung lasse ich euch ein Geschenk mit meinem Segen: Rosenkränze, die Handwerker, Müllsammler und Arbeiter aus der Solidarwirtschaft in Lateinamerika hergestellt haben.

In dieser Begleitung bete ich für euch, bete ich mit euch und bitte Gott, unseren Vater, euch zu begleiten und zu segnen, damit ihr von seiner Liebe erfüllt werdet und er euch auf dem Weg begleite, indem er euch reichlich jene Kraft gebe, die uns aufrecht erhält, diese Kraft ist die Hoffnung, die Hoffnung, die nicht trügt. Danke.

Übersetzung aus dem Spanischen von Norbert Arntz

Die Autorinnen und Autoren

Mathilde Amatsoukey ist regelmäßige Teilnehmerin des Weltsozialforums und Mitglied des muslimischen befreiungstheologischen Kollektivs *Baraka*.

Dr. Michael Brie, geb. 1954, Prof. Dr. phil. habil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Berlin.

Dr. Karl-Heinz Brodbeck, geb. 1948, war bis 2014 Professor an der FH Würzburg und der Hochschule für Politik München. Forschungsfelder: Philosophie, Wirtschaftsethik, Geldtheorie, Kreativitätsforschung und buddhistische Philosophie.

Nancy Cardoso Pereira, Pastorin der Methodistenkirche Brasiliens, Studium der Theologie und Philosophie, Mitglied des Herausgebertates der RIBLA (Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana); Mitglied des Palestine Israel Ecumenical Forum (PIEF) des Weltkirchenrates; Mitglied der Gender-Studiengruppe der Escola Superior de Teologia (EST, São Leopoldo).

Ilsegrit Fink, geb. 1932, Theologiestudium in Jena, war Studentenpfarrerin, Studienleiterin der Evangelischen Akademie Berlin-Brandenburg und Krankenhauspfarrerin; seit 2001 Fellow der Rosa-Luxemburg-Stiftung zum Themenfeld Weltanschaulicher Dialog.

Dr. Kuno Füssel, geb. 1941, war wissenschaftlicher Mitarbeiter von Karl Rahner, Herbert Vorgrimler und Johann Baptist Metz, bis 2007 Lehrer an einer Berufsschule.

Cornelia Hildebrandt, geb. 1962, Diplom-Philosophin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und stellvertretende Leiterin des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung in Berlin.

Dr. Franz J. Hinkelammert, geb. 1931, war von 1963 bis 1973 Professor für Soziologie an der Universidad Católica de Chile in Santiago de Chile, seit 1976 Professor für Sozialwissenschaften an der Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

Christine Müller, geb. 1955 bei Leipzig, Diplom-Religionspädagogin, ist Beauftragte für den Kirchlichen Entwicklungsdienst und Leiterin der »Arbeitsstelle Eine Welt« der Evangelisch Lutherischen Landeskirche Sachsens.

Park Seong-Won ist Professor am Younghan Theological College and Seminary in Süd-Korea und Mitglied im Zentralaussschuss des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Dr. Ofelia Ortega Suárez ist Pfarrerin der Presbyterianisch-Reformierten Kirche in Kuba, Mitglied im kubanischen Parlament, ÖRK-Präsidentin für die Karibik und Lateinamerika bis 2013, von 1996 bis 2004 war sie Rektorin des Evangelischen Theologischen Seminars (SET) in Matanzas, Kuba.

Dr. Konrad Raiser, geb. 1938, war evangelischer Theologe und Pfarrer der Württembergischen Landeskirche, von 1969 bis 1983 Mitarbeiter des Ökumenischen Rates der Kirchen, Professor für Systematische Theologie/Ökumenik an der Ruhr-Universität Bochum von 1983 bis 1993, Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1993 bis 2003.

Dr. Michael Ramminger, geb. 1960, Dr. theol., ist Mitbegründer des Instituts für Theologie und Politik in Münster und Mitarbeiter an der Universität Goias in Brasilien mit dem Projekt Kapitalismus und Religion.

Dr. Jörg Rieger, geb. 1963, Studium der Theologie in Reutlingen und Tübingen, Promotion an der Duke University, ist seit 1994 Professor für konstruktive Theologie an der Perkins School of Theology, Southern Methodist University, in Dallas, Texas.

Dr. Martin Robra, geb. 1954, arbeitet seit 1994 für den Ökumenischen Rat der Kirchen. Er ist u.a. verantwortlich für die Beziehungen zur Römisch-Katholischen Kirche und war als Sozial- und Umweltethiker zuständig für die Arbeit zum Klimawandel und leistete Beiträge zum AGAPE Prozess. Er ist Pastor der Evangelischen Kirche von Westfalen.

Dr. Franz Segbers, geb. 1949, ist alt-katholischer Theologe, war bis 2011 Referent für Arbeit, Ethik und Sozialpolitik im Diakonischen Werk Hessen und Nassau, bis 2014 Professor für evangelische Sozialethik an der Universität Marburg, er hatte mehrere Gastprofessuren auf den Philippinen inne.

Simon Wiesgickl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft an der Universität Erlangen-Nürnberg und Mitglied im Befreiungstheologischen Netzwerk.

VSA: Die Welt verändern



Werner Rätz
Dagmar Paternoga
Hermann Mahler
Solidarisch aus der Krise wirtschaften

Jenseits des Wachstums

AttacBasisTexte 46

96 Seiten | € 7.00

ISBN 978-3-89965-624-4

Für Perspektiven einer Postwachstums-
ökonomie gilt es, die Kämpfe gegen die
ökologische Zerstörung mit den sozialen
Auseinandersetzungen und dem Wider-
stand gegen die tödliche Austeritätspolitik
zu verbinden.



Michael Brie (Hrsg.)

Mit Realutopien den Kapitalismus transformieren?

Beiträge zur
kritischen
Transformations-
forschung 2

Michael Brie (Hrsg.)
**Mit Realutopien den Kapitalismus
transformieren?**

Beiträge zur kritischen
Transformationsforschung 2

Eine Veröffentlichung der
Rosa-Luxemburg-Stiftung

256 Seiten | € 16.80

ISBN 978-3-89965-648-0

Auch wenn sich Menschen äußeren
Bedingungen oft ausgeliefert fühlen: Sie
machen ihre Geschichte immer noch selbst
und experimentieren ständig mit neuen
Möglichkeiten. Dazu bietet die Krise des
Neoliberalismus eine Chance.

Mit Beiträgen von: Michael Burawoy,
Judith Dellheim, Dieter Klein, Rolf Reißig,
Wanja Saatkamp, Thomas Seibert, Michael
Thomas, Erik Olin Wright u.a.

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

VSA

www.vsa-verlag.de

VSA: Wege aus der Konkurrenz



sylvia bühler/jens schubert/
berno schuckart-witsch (Hrsg.)
zwischen konkurrenz und kreuz
kommt bei diakonie und caritas
das soziale unter die räder?
eine flugschrift
128 Seiten | € 10.80
ISBN 978-3-89965-649-7
Die Unterwerfung der Gesundheits- und
Sozialbranche unter das Diktat der
Ökonomie hat schlimme Folgen. Ist eine
menschenswürdige Betreuung überhaupt
noch möglich?



Wolf-Dieter Narr
Niemand's-Herrschaft
Eine Einführung in Schwierigkeiten,
Herrschaft zu begreifen
Herausgegeben von Uta v. Winterfeld
320 Seiten | € 26.80
ISBN 978-3-89965-600-8
Politische Theorie fragt seit je her nach
der Legitimation von Herrschaft. Dabei
stellt sich immer wieder das Problem
des Odysseus im Kampf mit Polyphem:
Der griechische Sagenheld konnte dem
einfältigen Riesen nur entkommen – und
damit Herrschaft dingfest machen und
ihr zugleich entgehen –, indem er sich
»Niemand« nannte. Auch die »Mächtigen«
der Erde sind Unterworfenen, sie können
genau das nicht tun, was sie von Amts und
Behauptung wegen tun müssten. Macht
ist dann gerade nicht Gestalten-Können
im Sinne Hannah Arendts, sie wird zur
»Niemand's-Herrschaft«.

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de

VSA

www.vsa-verlag.de