

Andreas Bedenbender/Julia Lis/
Philipp Geitzhaus (Hgg.)

Hoffen wider alles Hoffen

Festschrift für Dick Boer,
den Freund und Genossen

zum 80. Geburtstag

Inhaltsverzeichnis

Julia Lis/Kuno Füssel/Philipp Geitzhaus	
Zum Geleit	5
Andreas Bedenbender	
Vier Predigten über Gen 2–4	7
Andreas Pangritz	
Fritz Lieb und seine Rezeption russischer Religionsphilosophie	26
Dieter Klein	
Und wenn wir nun die Große Erzählung erneuern würden?	35
Friederike Schulze	46
Gerhard Jankowski	
Judas, der ihn überlieferte	47
Giselher Hickel	
Alles ist eitel – außer Essen und Trinken. Ein Stück Gottesdienstpraxis der NÖG	67
Julia Lis	
Vom Scheitern und Hoffen. Was Hiob heutigen Linken zu sagen hätte	70
Klaus Weber	
K und Auschwitz – die stille Übereinkunft des Nichtverstehenwollens. Eine ungehaltene Rede zu unerbetenen Gästen	79
Kuno Füssel	
Der Vormarsch der Digitalisierung als neuer Weltreligion. Eine ideologiekritische Beurteilung der Künstlichen Intelligenz (=KI) und ihrer Sprachregelungen	83
Michael Ramminger	
Die Rückkehr der Religion als Funktion der Krise des demokratischen Kapitalismus im deutschen Kontext	89
Philipp Geitzhaus	
Das Ereignis trotz alledem. Dick Boer und Alain Badiou in der Diskussion ...	100
Pilar Puertas	
Die Bewegung »Christen für den Sozialismus« in Mexiko	108
Rinse Reeling Brower	
»Es (das Wort) will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz« (Buber)	120
Ton Veerkamp	
Abschied vom Christentum	132

Zum Geleit

Zu Deinem 80. Geburtstag, lieber Dick, hat sich ein breiter Kreis Deiner FreundInnen, GenossInnen und WeggefährtInnen zusammengefunden, um Dir zu gratulieren und Dir als Zeugnis der Freundschaft diesen Band zu überreichen. Die breit gefächerten Beiträge des Bandes deuten auf die Fülle der Themen hin, mit denen Du Dich im Laufe der Zeit beschäftigt hast. Trotzdem werden wir davon zwei Aspekte aufgreifen, die auch in der aktuellen Diskussion besonders wichtig erscheinen und immer wieder ins Zentrum treten: Es geht um die schon fast aporetische Problematik der Rede von Gott einerseits und das politische, sozialistische Engagement andererseits. Dankbar haben wir dabei auf Deine hilfreiche Einführung in das Werk von Karl Barth »Ein ganz anderer Gott«¹ zurückgegriffen.

»Es ist Barth unmöglich geworden, mit der Theologie weiterzumachen, als wäre nichts geschehen. Denn nicht nur die Menschen sind unmöglich geworden, auch Gott ist es. Das heißt: der Gott, der in irgendeiner Weise die Idealfigur menschlicher Bestrebungen sein sollte. Der Gott des Christentums ist tot. Und zwar nicht nur der Gott der christlich-europäischen Kultur, sondern auch der Gott des religiösen Sozialismus. Wenn überhaupt noch ein Gott zu denken möglich ist, dann ausschließlich unter der Bedingung, dass er sich selber zu erkennen gibt. Aber wie sollen wir das denken? Wir, die auf unseren Wegen zu Gott an ihm so gründlich irre geworden sind? Bleibt uns etwas anderes übrig als zu schweigen?«²

Für Karl Barth, für Dich, lieber Dick und diejenigen, die in der Auseinandersetzung mit Dir stehen, gibt es einen Grund, nicht verzweifelt im Schweigen zu versinken, sondern um die Gottesrede zu kämpfen. Es ist das über Jahrtausende überlieferte Zeugnis der Selbstoffenbarung Gottes, durch die Gott auf den Menschen zugeht, ihn anspricht und ihn herausruft aus trostlosen Verhältnissen. Doch auch hier springen uns die Aporien an, von denen wir nur eine nennen wollen: Woher wissen wir, dass es Gott ist, der ruft und nicht ein Phantasma? Bleiben wir nicht doch diejenigen, deren Verstehensmöglichkeiten gefragt sind, wenn vernünftig gehört werden soll, was Gott sagt?

Die Entdeckung der Bibel ist aber nicht nur der Rettungsanker in einer verzweifelten Situation, sondern gleichzeitig auch die Basis für eine politische Antwort auf eine verkehrte Welt. Der Protest gegen die verkehrte Welt wurde für Karl Barth eine zentrale Kategorie im System der Theologie und ist dies bis heute auch für uns geblieben, und dies gilt nicht nur für diejenigen unter Deinen FreundInnen und Bekannten, die in der Bewegung ChristInnen für den Sozialismus engagiert gewesen und geblieben sind. Der Zeitkontext des folgenden Barthzitates bedarf einer aktualisierenden Weiterentwicklung, soll in seinem Kern uns hier aber trotzdem als Leitlinie dienen:

»*Haben wir verstanden, was wir verstanden haben? Dass eine Neuorientierung an Gott dem Ganzen unseres Lebens gegenüber, nicht nur ein in Opposition Treten in einigen oder vielen Einzelheiten heute die Forderung des Tages ist? Dass wir diese Wendung im ganzen dann aber auch erwarren und bewähren müssen in einer großen kritischen Offenheit im einzelnen, in mutigen Entschlüssen und Schritten, in rücksichtslosen Kampfansagen und geduldiger Reformarbeit, heute wohl ganz besonders in einer weitherzigen, umsichtigen und charaktervollen Haltung gegenüber, nein nicht als unverantwortliche Zuschauer und Kritiker gegenüber, sondern als mithoffende und mitschuldige Genossen innerhalb der Sozialdemokratie, in der unserer Zeit nun einmal das Problem der Opposition gegen das Bestehende gestellt, das Gleichnis des Gottesreiches gegeben ist, und an der er sich erweisen muß, ob wir dieses Problem in seiner absoluten und relativen Bedeutung verstanden haben.*«³

¹ Boer, Dick: Ein ganz anderer Gott. Das Lebenswerk Karl Barths (1886-1968), Wittingen 2007.

² Boer: Ein ganz anderer Gott, 14.

³ Barth, Karl: Der Christ in der Gesellschaft, in: ders.: Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921 (Karl Barth Gesamtausgabe 48), Zürich 2012, 546–598: 592 (Hervorhebungen im Original).

Die Erwähnung der Sozialdemokratie soll uns hier nicht stören. Denn für diese wie auch für andere sozialistische und kommunistische Bewegungen gilt die Erkenntnis »Der Sozialismus kann nicht das letzte Wort sein, keine unsrer Protestbewegungen kann das letzte Wort sein.«⁴ Denn auch der Sozialismus ist nur ein Gleichnis des Reiches und nicht das Reich selbst, denn auch in dem neuen Himmel und der neuen Erde, die wir erwarten, wird der Sozialismus überflüssig sein, weil wir angekommen sind.

Julia Lis, Kuno Füssel und Philipp Geitzhaus

⁴Boer: Ein ganz anderer Gott, 29.

Andreas Bedenbender

Vier Predigten über Gen 2–4

Lieber Dick, die folgenden vier Predigten – genau genommen sind es zwei Doppelpredigten – wurden in den Jahren 2016 und 2017 in der evangelischen St.-Johannis-Kirche in Schwerte-Ergste gehalten. Der Grundgedanke der Doppelpredigt zu Gen 2–3 stammt, wie Du unschwer erkennen kannst, von Dir; es ist das erste, was ich vor vielen Jahren von Dir gelernt habe. Die folgende Doppelpredigt zu Gen 4 beschäftigt sich ebenfalls mit dem Thema »Die Sünde in der Urgeschichte«, bildet also eine Art Abrundung. Ich wage zu hoffen, daß die Predigten Dir in dieser Kombination neben Altbekanntem auch etwas Neues bieten.

Predigt über Gen 3: Der Sündenfall I

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und unserem Herrn Jesus Christus. Der heutige Predigttext steht im 1. Buch Mose im 3. Kapitel:

(Es folgt die Lesung von Gen 3,1–24.)

Liebe Gemeinde, was sollten wir bei Bibeltexten und anderen verlockenden Früchten unbedingt vermeiden? Daß wir uns in unserer Begeisterung auf sie stürzen und versuchen möglichst viel davon mit einem einzigen Happen zu verschlucken. Das wäre nämlich nicht nur ein Jammer, weil wir uns viel vom Geschmack entgehen ließen, sondern wir könnten das ganz auch noch in den falschen Hals bekommen. In den falschen Hals bekommen heißt beim Studium der Bibel entweder: Wir verstehen gar nicht, was das soll, oder wir sind verwirrt, vielleicht sogar verärgert, weil wir am Text Anstoß nehmen. Im schlimmsten Fall geht es uns sogar so, wie es Adam und Eva beim Genuß der verbotenen Frucht im Garten Eden: Wir glauben, hier mehr über uns – unserer gestörtes Verhältnis zu Gott, unsere Sündhaftigkeit usw. – zu erfahren, als wir verkraften können, wir fühlen uns ertappt und bloßgestellt und schämen uns, daß wir so sind, wie wir sind. Damit dies im vorliegenden Fall nicht geschieht, sollten wir uns unseren Text, gleich einem Apfel, in mundgerechte Portionen zerlegen; dann verschwinden manche Probleme nämlich von selbst. Vor allem sollten wir uns gleich zu Beginn zwei Dinge klarmachen: Was ist, erstens, nach Ansicht der Bibel falsch daran, Gutes und Böses zu erkennen? Und, zweitens, wenn es falsch ist, Gutes und Böses zu erkennen, wieso sagt Gott dann:

Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner
und weiß, was gut und böse ist.

Ist die Erkenntnis von Gut und Böse (oder: das Wissen um Gut und Böse) demnach ursprünglich ein Privileg Gottes gewesen? Anders formuliert: Sollte, was bei den Menschen verkehrt ist, für Gott richtig sein, so daß hier gilt: »Quod licet Jovi, non licet bovi«? Zu deutsch: *was Jupiter – dem höchsten Gott – erlaubt ist, ist dem Ochsen – oder dem Menschen – deshalb noch lange nicht erlaubt.* Ist es das, was die Bibel uns hier sagen will? – Sie merken, ich frage gerade ganz wie die Schlange – aber nur, um die Schlange mit ihren eigenen Waffen zu schlagen!

**[Gut und Böse erkennen heißt nicht:
Gut und Böse unterscheiden]**

In der Sprache der Bibel bedeutet »Gutes und Böses erkennen« etwas anderes als: »zwischen Gut und Böse zu unterscheiden vermögen.« Daß Menschen diese Unterscheidung treffen können, ist ja ganz im Sinne Gottes. So spricht er im 5. Buch Mose, Kapitel 30, etwa diese Worte zu Israel:

- 15 Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute,
den Tod und das Böse, (...)
19 das Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt,
den Segen und den Fluch!
So wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen.

Und in Jesaja redet der Prophet so zum jüdischen König Ahas, die Stelle ist sehr bekannt:

- 14 Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären,
den wird sie nennen Immanuel.
15 Butter und Honig wird er essen,
bis er weiß, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen.
16 Denn ehe der Knabe lernt Böses verwerfen und Gutes erwählen,
wird das Land verödet sein, vor dessen zwei Königen dir graut.

Wir sollen sehr wohl zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod, unterscheiden, sonst könnten wir das Böse ja gar nicht verwerfen, aber wir sollen das Böse nicht »erkennen«. Biblisch meint »erkennen« nämlich mehr als nur: wissen, wodurch sich eine Sache von einer anderen abhebt. »Erkennen« heißt: etwas ganz und gar, gewissermaßen von innen heraus erfassen und sich restlos darauf einlassen. Dieser Sinn von »erkennen« wird etwa in Gen 4,1 deutlich:

Und Adam erkannte seine Frau Eva,
und sie ward schwanger und gebar den Kain.

Aufschlußreich ist auch der Schlußvers von Psalm 1:

- 6 Denn der HERR kennt den Weg der Gerechten,
aber der Gottlosen Weg vergeht.

Ähnlich spricht Jesus in Matthäus 7 über jene, die in seinem Namen geweissagt und böse Geister ausgetrieben, aber nicht den Willen Gottes getan haben:

- 23 Dann [beim Jüngsten Gericht] werde ich ihnen bekennen:
Ich habe euch noch nie gekannt; weicht von mir, ihr Übeltäter!

Wir sollen wissen, daß es einen Unterschied gibt zwischen Gut und Böse, und wir sollen wissen, wo die Linie zwischen beidem verläuft. Weiter sollte unsere Kenntnis des Bösen aber nicht reichen, denn das Böse ist nichts, durch das man einfach aus purer Neugier gedanklich hindurchspazieren kann, ohne daß man sich dabei selber verändert. –Von der gefährlichen Faszination, die das Böse bei näherer Beschäftigung entfalten kann, wußte der Philosoph Friedrich Nietzsche. Er schrieb einmal:

»Wer mit Ungeheuern kämpft, mag zusehn, daß er nicht dabei zum Ungeheuer wird. Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.«

Davor, das Böse zu erkennen und vom Bösen erkannt zu werden, will die Bibel uns bewahren.

**[»Ihr werdet sein wie Gott und wissen,
was gut und böse ist.«]**

Liebe Gemeinde, eine Antwort auf die Frage zu finden, warum wir nicht wie das Gute so auch das Böse erkennen sollen, war leicht. Nun wird es schon schwieriger. Was heißt: »und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.«?

Die Behauptung, daß es sich so verhält, wurde von der Schlange aufgestellt, das könnte natürlich gelogen sein. Aber dann hören wir später aus dem Munde Gottes: »Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist.« Offenbar versteht sich die Schlange auf die hohe Kunst, mit der Wahrheit zu lügen – oder mit etwas, das der Wahrheit täuschend ähnlich sieht.

Nun wissen wir aus den Stellen, die wir gerade gehört haben, daß Gott in der Bibel nicht alles kennt. Er kennt den Weg der Frevler nicht, gerade deshalb führt der

Weg der Frevler ins Nichts; Psalm 1. – Auch Jesus kennt nicht alles und jeden, und will gar nicht alles und jeden kennen: Von den Übeltätern weiß er nichts; Matthäus 7. – Vielleicht ist dies sogar die einzige Strafe, die es wirklich für die Bosheit gibt: keinen Platz in Gottes Denken haben, von Gott ignoriert werden und aus diesem einen Grunde ohne Zukunft sein. Wenn das Böse im Denken Gottes aber keinen Raum hat, was meint er dann mit: »Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß, was gut und böse ist.«?

Hier müssen wir auf jedes Wort achten. »Wie unsereiner« – das ist im Munde des biblischen Gottes, der doch »einer« ist, eine ungewöhnliche Wortwahl; für gewöhnlich redet dieser Gott von sich im Singular¹. Gleichzeitig bezweifelt die Bibel jedoch nicht, daß es in irgendeinem Sinne eine Vielzahl von Göttern gibt. Von Paulus hören wir in 1. Korinther 8:

- 5 Und obwohl es solche gibt, die Götter genannt werden,
es sei im Himmel oder auf Erden,
wie es ja viele Götter und viele Herren gibt,
6 so haben wir doch nur einen Gott, den Vater,
von dem alle Dinge sind und wir zu ihm;
und einen Herrn, Jesus Christus,
durch den alle Dinge sind und wir durch ihn.

Ungleich dramatischer geht es in Psalm 82 zu:

- 1 Gott steht in der Gottesgemeinde
und ist Richter unter den Göttern.
[Er spricht zu ihnen:]
2 »Wie lange wollt ihr unrecht richten
und die Gottlosen vorziehen? (...)
3 Schaffet Recht dem Armen und der Waise
und helft dem Elenden und Bedürftigen zum Recht. (...)
6 Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter
und allzumal Söhne des Höchsten;
7 aber ihr werdet sterben wie Menschen
und wie ein Tyrann zugrunde gehen.«

Und dann folgt in Psalm 82 der Appell:

- 8 Gott, mache dich auf und richte die Erde ...

Liebe Gemeinde, die ungerechten Götter, mit denen hier so ins Gericht gegangen wird, erinnern an die antiken Götter, die wir beispielsweise aus der griechischen Mythologie kennen: Zeus, Ares, usw. Lesen wir die Sagen des klassischen Altertums, dann wird deutlich: Es handelt sich bei diesen Göttern um Wesen, die von sich glauben, sie stünden jenseits von Gut und Böse. Götter schalten und walten, wie es ihnen beliebt und wie es ihren Interessen entspricht. Wenn sie nicht zufällig einem anderen Gott in die Quere kommen, können sie tun, was sie wollen, sie können auf Gut und Böse herabblicken und sich dann aus einer Augenblicklaune heraus frei entscheiden, welches Spiel sie mit den Sterblichen gerade treiben wollen.

Zeus, der mächtigste aller griechischen Götter, konnte durchaus gut sein: wenn er nämlich wollte. Seine Lieblinge unter den Menschen pflegte er zu beschützen. Ebenso konnte er, aus einer Laune heraus, aber auch böse sein.

Die Menschen liebten und verehrten Zeus und die anderen griechischen –Götter und waren ihnen gegenüber fromm – so wie ein kleines Kind, das von seinen Eltern mal liebkost und mal mißhandelt wird, die Schuld für die Mißhandlung oft bei sich selber sucht, durch gesteigertes Wohlverhalten alles wiedergutmachen will und dabei tatsächlich glaubt, seine Eltern zu lieben.

¹ Eine Ausnahme ist Gen 1,26 (»Lasset uns einen Menschen machen«), aber hier geht es um die Ebenbildlichkeit des Menschen, die sich gerade in seiner Sozialität – männlich und weiblich – spiegelt. Darum wird Gott hier gewissermaßen um des Menschen willen selber zu einem Wesen, das in sich vielgestaltig ist.

Die Bibel erzählt uns von einem Gott, der versprochen hat – und von dem wir glauben –, daß er anders ist. Aber damit er wirklich unser Gott sein kann, darf es für uns keine anderen Götter, keine anderen Herren und Gewalten daneben geben; das würde einfach nicht funktionieren. Eine Mutter, die ihr Kind liebt und mitbekommt, wie es vom Vater regelmäßig mißhandelt wird, wird ihrem Kind nicht nur die Wunden verbinden, ihm die Tränen trocknen und es trösten, sondern sie wird auch zusehen, daß das Kind dem Zugriff des Vaters entzogen wird. Das ist kein Egoismus der Mutter, sondern die Sorge um das Kindeswohl – wobei es vorkommen kann, daß das Kind dies möglicherweise noch gar nicht versteht. Aus diesem Grund wird der Monotheismus in der Bibel oft mit so harten Worten verkündet. Hier spricht weder die Sorge, unser Gott könnte sich durch die Verehrung fremder Götter in seinem Narzißmus gekränkt sehen, noch die ins Eifern gekommene philosophische Überzeugung, daß die Welt nur eine Ursache hat und letztlich nur von einer Kraft bestimmt wird. Vielmehr wird hier die Konsequenz gezogen aus einer Erfahrung, die Israel zum eigenen Schaden immer wieder gemacht hat: daß nämlich die allermeisten Kräfte, die sich in der Welt austoben, für uns schlecht sind, und daß unsere einzige Chance darin besteht, auf jene eine Macht zu setzen, die anders ist als alle anderen Mächte – eben wirklich einzigartig.

Unser Gott will die bestimmende Macht in der Welt sein, das hat er mit den anderen Göttern gemeinsam, darum kann die Bibel ihn sogar als Mitglied einer Götterversammlung ansehen. Die Götterversammlung – eine Art UNO-Vollversammlung der Götter – ist einer der Orte, an dem er um unsere Welt kämpft. Als Gott inmitten von Göttern könnte auch er prinzipiell wissen, was Gut und Böse ist, auch er könnte sich über Gut und Böse erheben. Aber das tut unser Gott nicht, er unterstellt sein Tun dem Recht, und er läßt sich auf dem Recht behaften. Nicht bloß von den Göttern im allgemeinen, sondern auch von ihren Stellvertretern in der irdischen Welt, den absoluten Monarchen, gilt: »In des Königs Wort ist Gewalt, und wer darf im sagen: Was tust du?«² Aber von unserem Gott gilt das nicht, er läßt es sich gefallen, wenn zum Beispiel Abraham ihm die kritische Frage stellt: »Sollte der Richter aller Welt nicht gerecht richten?«³ Hier wird ganz deutlich: Unser Gott hat sich der Möglichkeit begeben, Böse genau wie Gutes zu kennen, oder böse sein zu können, so wie er gut sein kann. Er will das nicht, und weil er nur kann, was er will, kann er es auch nicht mehr.

Liebe Gemeinde, von jeher waren die Götter Babylons und Griechenlands und Roms, mit denen sich die Bibel auseinandersetzt, nichts anderes als Masken für die damaligen gesellschaftlichen Verhältnisse. Als Himmelswesen waren diese Götter fiktiv, aber die Macht, die sie symbolisierten, war real. Im Namen der Götter, die im Himmel thronten, agierten Könige und Priester, und sie nahmen sich das Recht heraus, in gleicher Weise wie die Götter jenseits von Gut und Böse zu stehen. Wehe den Untertanen solcher Herrscher und solcher Götter!

Inzwischen sind die antiken Götter alle untergegangen, an sie glaubt heute niemand mehr. Aber dafür sind neue Götter an ihre Stelle getreten – so wie an die Stelle der alten Unterdrückerstaaten neue Unterdrückerstaaten getreten sind. Es wäre gewiß Unsinn, alles, was es in unserer Welt gegenwärtig an staatlicher Macht und ökonomischer Macht gibt, einfach in Bausch und Bogen zu verdammen, wir finden hier ganz erhebliche Unterschiede. Aber zugleich ist nicht zu übersehen, daß in vielen Bereichen unserer Welt, mal gut getarnt, mal weniger gut getarnt, immer noch das Recht des Stärkeren gilt und das Recht des Skrupelloseren. Das trifft auf die sozialen Beziehungen innerhalb von Staaten zu wie auf die Beziehung zwischen den Staaten unserer Erde. Je mächtiger ein Staat ist, desto weniger müssen sich seine Amtsträger international um Richtig und Falsch kümmern. Solche Staaten sagen vielleicht, daß sie an das Recht glauben, aber in Wahrheit glauben sie nur an sich selbst. Für ihre Amtsträger gilt die Devise: »Right or wrong – my country!«

² Pred 8,4.

³ Gen 18,25.

Zum Sprichwort geworden ist dieser Satz auf Englisch, aber er ließe sich wohl in allen Sprachen der sogenannten Kulturnationen sagen.

Wie so etwas in unserer modernen Welt verbrämt werden kann, wissen Sie so gut wie ich. Das ist von Menschenrechten die Rede, wenn es in Wahrheit um Wirtschaftsinteressen geht, oder da werden – in nüchternerer Tonlage – Entscheidungen als bedauerlich, aber notwendig bezeichnet, da ist viel von »Sachzwängen« die Rede. Nicht immer fliegt der Schwindel so deutlich auf wie vor einigen Tagen, als in der Öffentlichkeit wahrheitswidrig behauptet wurde, notfalls müsse auf Flüchtlinge, die unsere Grenzen überqueren wollten, eben geschossen werden, das sei nämlich die Gesetzeslage. Das war ungeschickt, weil leicht zu widerlegen, aber es geht auch besser. Will man bei uns mit bösen Gedanken Erfolg haben, muß man es machen wie die Schlange und mit der Wahrheit lügen. Denn wer das versteht, kann es in unserer Welt weit bringen.

Liebe Gemeinde, Götter sind mächtige Wesen: nicht nur weil sie über immense Kräfte verfügen, sondern auch, weil sie skrupellos genug sind, diese Kräfte nach Belieben einzusetzen: wie es ihnen nützt und wie es ihren Launen entspricht. Vor allem diese Skrupellosigkeit kann Menschen verlocken. Nicht durch Moral und Ethik gebunden zu sein, nicht gut sein zu müssen, sondern gut sein zu können, wenn man möchte, und böse, wenn man möchte: das sieht für viele Menschen überaus erstrebenswert aus.

Und jetzt verstehen wir den Satz:

Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner
und weiß, was gut und böse ist.

Das ist nicht zweimal das gleiche, und der zweite Satz entfaltet auch nicht einfach, was im ersten Satz logisch zwingend enthalten ist. Vielmehr macht Gott hier zwei verschiedene Aussagen: 1. Der Mensch ist geworden wie unsereiner. 2. Dies führt dahin, daß er weiß, was gut und böse ist. Die zweite Aussage erklärt nicht einfach, was die erste Aussage bedeutet, sie führt über sie hinaus. Die erste Aussage verbindet den Gott Israels, unseren Gott, mit allen anderen Göttern dieser Welt: Gemeinsam mit ihnen hat auch er, als Gott unter Göttern, die Möglichkeit, gut und böse zu erkennen, sich über den Unterschied von Gut und Böse zu erheben. Aber dann gabelt sich der Weg. Denn der Gott Israels hat die Möglichkeit, das Böse genauso zu kennen wie das Gute, grundsätzlich, ein für allemal von sich gewiesen. Die übrigen Götter aus der Götterversammlung von Psalm 82 hingegen machen von dieser Möglichkeit Gebrauch, sie kennen das Böse, wie sie das Gute kennen.

Seit dem Sündenfall hat der Mensch als Gattungswesen ebenfalls diese Möglichkeit, gut und böse zu erkennen, sich über gut und böse zu erheben, er ist geworden wie eines der vielen Gottwesen – »wie unsereiner«, sagt der Gott Israels in der Ratsversammlung der Götter. Wenn der Mensch nun aber von dieser Möglichkeit tatsächlich Gebrauch hat, verhält er sich zwar wie die übergroße Mehrheit der Götter, er gleicht fast allen Göttern – aber eben nur fast. Denn es gibt unter den Göttern hier eine einzige Ausnahme, und unglücklicherweise ist dieser eine Ausnahmegott ausgerechnet der, an dem sich der Mensch orientieren und dem zu gleichen er sich bemühen sollte.

Das heißt, das Angebot der Schlange hat uns nicht dem Gott Israels ähnlich werden lassen, ähnlich wurden wir vielmehr jenen verzweifelten Gesellen namens »Elohim« – Gott –, mit denen sich der Gott Israels in der Götterversammlung auseinandersetzt. Und selbst wenn wir uns, Tag für Tag neu vor die Wahl gestellt, immer wieder für das Gute entscheiden, zeigt allein schon die Tatsache, daß wir hier überhaupt eine Wahl haben und uns jedesmal neu entscheiden müssen: Es ist nicht gut ums uns bestellt.

Liebe Gemeinde, damit haben wir die Vorfragen endlich geklärt und wissen, worum es in der Geschichte vom Sündenfall eigentlich geht, jetzt können wir also zum Text kommen. Aber wie Bibeltexte haben auch Predigten über Bibeltexte haben dies eine mit Äpfeln gemeinsam: Wenn wir versuchen, alles auf einmal zu

verschlucken, wird es uns im Halse steckenbleiben. Darum halten wir hier inne. Die Fortsetzung wird es, so Gott will, in der Predigt in zwei Wochen geben.

Nun können Sie freilich denken: Götter hin und Gut und Böse her, alles ja sehr interessant, aber wo war denn in dieser Predigt bitteschön das, wofür wir heute in die Kirche gekommen sind, nämlich das Evangelium? Das ist eine naheliegende Frage. Aber daß unser Gott wohl das Gute weiß, nicht aber das Böse, sollte, wenn man es genau bedenkt, wohl schon Evangelium genug sein. Und außerdem kommt in dieser Predigt ja noch der letzte Satz, jener Satz, der in jeder Predigt am Ende steht und der ein Wunsch ist und ein Segen und eine Verheißung und der damit in dieser Welt, die eine Welt der Verlockung durch das Böse ist, in sich selber eine kleine Evangeliumspredigt darstellt:

Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus, unserem Herrn. Amen.

Predigt über Gen 2–3 i.A.: Der Sündenfall II

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserm Vater, und unserem Herrn Jesus Christus. Die heutige Predigt setzt die Predigt von vor zwei Wochen fort. Predigttext ist erneut das 3. Kapitel des Buches Genesis, diesmal allerdings ergänzt um einige Verse aus dem 2. Kapitel:

- 7 Da machte Gott der HERR den Menschen aus Erde vom Acker
und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase.
Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.
- 8 Und Gott der HERR pflanzte einen Garten in Eden gegen Osten hin
und setzte den Menschen hinein, den er gemacht hatte.
- 9 Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume,
verlockend anzusehen und gut zu essen,
und den Baum des Lebens mitten im Garten
und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. (...)
- 15 Und Gott der HERR nahm den Menschen
und setzte ihn in den Garten Eden, daß er ihn bebaute und bewahrte.
- 16 Und Gott der HERR gebot dem Menschen und sprach:
Du darfst essen von allen Bäumen im Garten,
17 aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen
sollst du nicht essen;
denn an dem Tage, da du von ihm ißt, mußt du des Todes sterben.
- 18 Und Gott der HERR sprach: Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei;
ich will ihm eine Gehilfin machen, die um ihn sei. (...)
- 21 Da ließ Gott der HERR einen tiefen Schlaf fallen auf den Menschen,
und er schlief ein.
Und er nahm eine seiner Rippen und schloß die Stelle mit Fleisch.
- 22 Und Gott der HERR baute eine Frau aus der Rippe,
die er von dem Menschen nahm, und brachte sie zu ihm. (...)
- 25 Und sie waren beide nackt, der Mensch und seine Frau,
und schämten sich nicht.

(Es folgt die Lesung von Gen 3,1–24.)

[Wiederholung]

Liebe Gemeinde, in der Predigt von vor zwei Wochen ging es um zwei Ausdrücke des Textes, die das Verständnis dieser Geschichte von zentraler Bedeutung für sind: »wissen, was gut und böse ist« (oder: die »Erkenntnis des Guten und Bösen«)

und »sein wie Gott«. *Wissen, was gut und böse ist*, bedeutet: Über gut und böse stehen und nach freiem Ermessen einmal gut und dann wieder böse handeln. Und *sein wie Gott* – oder besser: *sein wie ein Gottwesen* – heißt hier nicht: sein wie der biblische Gott, sondern: sein wie einer der Götter, von denen die Bibel auch weiß und die wir aus der antiken Mythologie des Orients oder Griechenlands kennen. Denn während der biblische Gott gerade nicht jenseits von Gut und Böse steht, tun diese Gottheiten – Zeus z.B. – das schon. Die Mythen, die von ihnen erzählt werden, haben oft einen schrecklichen Inhalt, aber bestraft werden die Götter für ihr böses Tun nicht – sofern sie nicht den Fehler machen, einen noch mächtigeren Gott gegen sich aufzubringen. Und auch dann geht es nicht um die Stärke des Rechts, sondern nur um das Recht des Stärkeren.

Das alles wissen wir, weil wir die Bibel kennen und weil wir die antike Mythologie kennen; das erste Menschenpaar kannte beides noch nicht. Der Mensch und seine Frau sahen in der Möglichkeit, auch einmal etwas Böses tun zu können und sich um die Unterscheidung von »richtig« und »falsch«, von »erlaubt« und »verboten« nicht kümmern zu müssen, eine Erweiterung ihrer Möglichkeiten – so wie Jugendliche in einem bestimmten Alter oft das Gefühl haben, einmal über die Stränge schlagen zu müssen. So ließen die beiden sich von der Schlange betören. Doch was passiert nach dem Genuß der verbotenen Frucht mit Adam und seiner Frau?

[»Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan«]

- 7 Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan,
und sie wurden gewahr, daß sie nackt waren,
und flochten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.

Als sie die verbotene Frucht der bösen Erkenntnis aßen, erkannten die beiden Menschen augenblicklich ihre eigene Nacktheit, d.h. ihre Verletzlichkeit. Denn nun war nicht nur jeder von ihnen wie ein Gottwesen geworden, jeder hatte es auch mit einem Wesen zu tun, das ebenfalls gottgleich geworden war; und wenn ich nicht einfach bloß Böses tun, sondern auch Böses erleiden kann, ist das nicht schön.

Liebe Gemeinde, Waffen gab es im Garten Eden ja noch nicht, aber es gab Blicke. Und seit es zum Sündenfall kam, werden die Blicke, die Menschen aufeinander richten, nicht mehr notwendig durch das reguliert, was gut ist. Ab jetzt können Blicke auch herabsetzend sein, sie können unangemessen neugierig sein, sie können zudringlich und begehrlig sein. »Da wurden ihnen die Augen aufgetan« heißt: ohne die Begrenzung durch den Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Ziemlich und Unziemlich, kann ich die Welt, und die Menschen um mich herum, viel genauer unter die Lupe nehmen. Ich muß aber begreifen, daß auch ich unter die Lupe genommen werden kann, darum sollte ich zusehen, wie ich mich vor fremden Blicken schütze.

Bis zu diesem Punkt geht es nur um Blicke, es ist noch nicht einmal eine Hand im Spiel. Doch nun ist es nur noch eine Frage der Zeit, dann werden die Menschen herausfinden, was sich mit Steinen und Ästen anfangen läßt und wozu Eisen so alles taugt. Vom Sündenfall im Garten bis hin um Mord auf dem Feld, als Kain den Abel erschlug, ist nur ein kleiner Schritt. Und von Kain, dem Brudermörder, hören wir anschließend in Genesis 4, er sei zum Stammvater aller Erz- und Eisenschmiede geworden: eine ungeheure Kulturleistung, die zugleich eine ungeheure Entwicklung auf dem Gebiet der Waffentechnologie ist.

In der Geschichte vom Sündenfall heißt es, daß die Menschen sich in ihrer Scham und ihrer Angst Schurze aus Feigenblättern machen. Das Wort für Schurze wird uns auch später noch in der Bibel begegnen: dann aber meint es den Waffengurt. Ist der Sündenfall einmal geschehen, bleibt den Menschen offenbar nichts anderes übrig als aufzurüsten – zunächst zur Verteidigung gegen fremde Blicke, aber bald wird es um mehr gehen, und irgendwann setzt sich dann die Erkenntnis durch, daß die beste Verteidigung eben immer noch der Angriff ist.

[Das Gespräch Gottes mit den Menschen]

Die fatale Entwicklung, die hier in Gang gesetzt wurde, kann nicht lange verborgen bleiben. Als Gott erkennt, was geschehen ist, stellt er seine Menschen zur Rede. Aber zu diesem Zeitpunkt haben die Menschen aus dem Gespräch mit der Schlange bereits gelernt, daß Sprache nicht nur ein Mittel ist, um die Wahrheit deutlich werden zu lassen, nein, Sprache läßt sich auch so einsetzen, daß sie den eigenen Zwecken dient. Ein und derselbe Sachverhalt läßt sich, je nach Interessenlage, ganz unterschiedlich darstellen, und wie man sich durch unbedachte Worte in Schwierigkeiten bringen kann, so kann man sich umgekehrt aus einer heiklen Situation auch wieder herausreden – wenn man die Worte nur geschickt genug zu setzen weiß. So brillant wie die Schlange vermögen die Menschen das in der Erzählung vom Sündenfall noch nicht, aber in der langen Geschichte der menschlichen Redekunst stehen wir hier auch erst ganz am Anfang. Jedenfalls denken sich die beiden Menschen hier: *Wozu eine Schuld auf sich nehmen, wenn man sie weiterreichen kann? Denn sobald ich über dem Unterschied von Gut und Böse stehe, ist ja nicht einzu- sehen, warum ich mich für mein böses Tun noch verantworten soll!* Das folgende Gespräch beginnt damit, daß Gott zum Mann spricht:

- 11 Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist?
[Du hast doch nicht etwa gegessen] von dem Baum,
von dem ich dir gebot, du solltest nicht davon essen?

Und was antwortet Adam?

- 12 Die Frau, die du mir zugesellt hast,
gab mir von dem Baum, und ich aß.

So klingt der Dialog in der Lutherübersetzung. Im Wortlaut der hebräischen Bibel greift Adam hier sehr deutlich die Redeweise Gottes auf. Gott fragt:

Von dem Baum, von dem gilt:
Ich habe dir geboten, nicht von ihm zu essen,
von dem hast du gegessen?

Und darauf Adam:

Die Frau, von der gilt:
Du hast sie mir gegeben,
die hat mir vom Baum gegeben.

So etwas nennt man wohl eine Retourkutsche: *Nun, lieber Gott, hättest du mir diese Frau nicht gegeben, dann wäre das alles nicht passiert. Genau genommen, lieber Gott, bist du selber schuld.*

Gott läßt sich auf diesen bemerkenswerten Gedankengang gar nicht erst ein, er geht schweigend darüber hinweg. Dafür gibt er nun der Frau Gelegenheit, sich zur Sache zu äußern:

- 13 Warum hast du das getan?
Die Frau sprach: Die Schlange betrog mich, so daß ich aß.

Die Antwort der Frau ist rhetorisch nicht so ausgeklügelt, aber im Grunde macht sie es genau wie Adam: *Ich war es nicht, die Schlange ist's gewesen!* Wie die Menschen sich aus Scham in Feigenblätter gehüllt haben, um sich zu verbergen, so verbergen sie sich und ihr Tun hier in ihren Worten. Denn seit dem Sündenfall ist die menschliche Sprache wie ein Kleid: Mindestens im gleichen Maße, in dem sie etwas zu erkennen geben soll, soll sie auch verhüllen.

Ob alles weitere nun anders gekommen wäre, wenn Adam und seine Frau akzeptiert hätten, daß sie für ihr Tun selbst verantwortlich waren? Das wissen wir nicht, dazu sagt der Text nichts. Es ist jetzt aber auch nicht mehr entscheidend. Denn nun müssen wir mit der Welt zurechtkommen, wie sie ist: eine Welt nicht des ewigen Lebens, sondern des unausweichlichen Todes.

**[Der Baum des Lebens und der Baum
der Erkenntnis des Guten und Bösen]**

Um das ewige Leben und darum, daß Gott es nun verweigert, geht es in den letzten Versen unseres Predigttextes:

- 22 Und Gott der HERR sprach:
Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und weiß,
was gut und böse ist.
Nun aber, daß er nur nicht ausstrecke seine Hand
und breche auch von dem Baum des Lebens
und esse und lebe ewiglich!
- 23 Da wies ihn Gott der HERR aus dem Garten Eden,
daß er die Erde bebaute, von der er genommen war.
- 24 Und er trieb den Menschen hinaus
und ließ lagern vor dem Garten Eden die Cherubim
mit dem flammenden, blitzenden Schwert,
zu bewachen den Weg zu dem Baum des Lebens.

Liebe Gemeinde, was hat es mit dem Baum des Lebens auf sich? Er steht in der Mitte des Gartens, und bis zum Sündenfall hatte der Mensch freien Zugang zu ihm. Allerdings ist im Bibeltext nicht zu erkennen, daß der Mensch sich bis zu diesem Zeitpunkt nennenswert für diesen Baum interessiert oder ihn besonders geschätzt hätte. (Den meisten von uns wird das vertraut sein: Den Wert einer Sache erkennen wir erst, wenn wir sie verloren haben. Wie es bei Bertold Brecht heißt: »Denn für dieses Leben ist der Mensch nicht klug genug.«) Jedenfalls ist der Frau, als sie mit der Schlange spricht, nicht einmal bewußt, daß der Baum das Zentrum des Gartens, das Zentrum ihrer Welt bildet. Sie sagt ja:

- Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten;
3 aber von den Früchten des Baumes *mitten im Garten* hat Gott gesagt:
Esset nicht davon, rühret sie auch nicht an, daß ihr nicht sterbet!

Sie spricht hier vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Den aber hatte Gott nicht in die Mitte des Gartens gesetzt, sondern bloß irgendwohin. Wo im Garten er tatsächlich stand, sagt die Bibel gar nicht. So heißt es ja in Kapitel 2, Vers 9:

- 9 Und Gott der HERR ließ aufwachsen aus der Erde allerlei Bäume,
verlockend anzusehen und gut zu essen,
und den Baum des Lebens mitten im Garten
und den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Daß die Frau diesen Baum im Gespräch mit der Schlange in der Mitte des Gartens vermutet, zeigt, wie sehr sie sich in ihrem Denken schon auf ihn konzentriert hat. Seine Früchte sind verboten – das genügt vermutlich bereits, um ihn für sie zum interessantesten Baum des ganzen Gartens machen; und bereits indem sie den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse in das Zentrum ihres Sinnens und Trachtens rückte, gerieten die Dinge aus dem Lot. Und jetzt ist es eben so, wie es ist. Als im Paradies der bedenkliche Wunsch zur verbotenen Tat führte, sind wir zu Menschen geworden, die das Böse durchdringen, wie sie das Gute durchdringen, die zwischen Gut und Böse frei hin- und herwechseln.

So entstand für Gott ein großes Problem. Grundsätzlich hat er den Menschen für das ewige Leben bestimmt. Nicht einmal die Schlange hat behauptet, daß Gott dies den Menschen im Paradies vorenthalten hätte. Aber uns ewiges Leben unter den Bedingungen des Sündenfalls zuzusprechen hieße: Die Welt müßte am Bösen, das wir hervorbringen, zerbrechen. Darum muß Gott uns diese Gabe gegenwärtig vorenthalten. Denn sonst würde aus dem ewigen Leben das ewige Böse – oder: der ewige Kreislauf von Gut und Böse (was genauso schlimm wäre).

Ich sage, »gegenwärtig« muß Gott uns diese Gabe vorenthalten, denn so soll es nicht bleiben. Mit gutem Grund steht in unserem Glaubensbekenntnis am Ende die Hoffnung auf das ewige Leben. Dazu paßt auch das Bild, das uns der Seher Johan-

nes in Kapitel 22 der Offenbarung von dem auf die Erde kommenden himmlischen Jerusalem zeichnet:

- 1 Und [der Engel] zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers,
klar wie Kristall,
der ausgeht von dem Thron Gottes und des Lammes;
- 2 mitten auf dem Platz und auf beiden Seiten des Stromes
Bäume des Lebens, die tragen zwölfmal Früchte,
jeden Monat bringen sie ihre Frucht,
und die Blätter der Bäume dienen zur Heilung der Völker.

Das kommende Jerusalem ist eine Stadt und ist zugleich ein Garten, ein Garten voll von Lebensbäumen. Bis es dahin kommt, muß allerdings noch viel geschehen. So hören wir in Genesis 3 aus dem Munde Gottes:

- 15 Und ich will Feindschaft setzen zwischen dir und der Frau
und zwischen deinem Nachkommen und ihrem Nachkommen;
der soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.

Von alters her hat die christliche Theologie in diesem Vers den ersten biblischen Hinweis auf Christus gefunden: den einen Nachkommen der Mutter des Menschengeschlechts, der den Kampf mit der Schlange aufnimmt und ihr den Kopf zertritt – auch um den Preis, daß sie ihn in die Ferse sticht und er selber sein Leben geben muß. Dazu gäbe es nun viel zu sagen, und zu gegebener Zeit soll das auch geschehen. Aber nicht mehr heute. Amen.

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Christus Jesus, unserem Herrn. Amen.

Predigt über Gen 4,1–16

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus. Der heutige Predigttext steht im 1. Buch Mose im 4. Kapitel. Er schließt direkt an die Geschichte vom Sündenfall an und zeigt, wie die Sünde – einmal in der Welt – sich auszubreiten beginnt. Es heißt dort:

(Es folgt die Lesung von Gen 4,1–16.)

**[Keine Familienidylle;
der Stoff, aus dem Tragödien sind]**

Liebe Gemeinde, zu Beginn unseres Predigttextes wird aus dem ersten Menschenpaar, Adam und Eva, eine Familie: Ein Sohn wird geboren, und dann noch einer. – Wenn kleine Kinder »Vater, Mutter, Kind« spielen, geht das zumeist heiter und unbefangen zu, im wirklichen Leben ist das leider etwas anders. Die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, aber auch zwischen Geschwistern, sind nicht selten heikel, und manchmal entladen sich die Spannungen, die sich jahrelang aufgebaut haben, auf dramatische Weise: Nach dem Tod der Eltern zerstreiten Geschwister sich wegen des Erbes und sprechen nie wieder ein Wort miteinander; oder erwachsene Kinder brechen den Kontakt zu ihren Eltern ab (die die Enkel dann nie zu Gesicht bekommen).

Die meisten von Ihnen wissen vermutlich (es begegnet uns ja immer wieder in den Nachrichten), daß es in den USA sehr viele Menschen erschossen werden, viel mehr als in Deutschland, und daß viele Menschen in den USA sich darum zu ihrer eigenen Sicherheit eine Schußwaffe zugelegt haben – ebenfalls viel mehr als in Deutschland. Aber nicht ganz so bekannt ist: Mehr als die Hälfte der USA-Amerikaner, die erschossen werden, sterben durch eine Waffe, die sich vorher

schon in ihrer Wohnung befand. Die Täter stammen dann in der Regel aus dem engsten Kreis der Familie.

Zum Glück sind solche furchtbaren Gewalttaten die Ausnahme. Aber daß es massive Spannungen innerhalb von Familien wohl schon seit Anbeginn der menschlichen Geschichte gegeben hat, bezeugen die Erzählungen des 1. Buches Mose. An der Geschichte von Kain und Abel ist nur eines ungewöhnlich: daß der gegen den Bruder gerichtete Mordwunsch tatsächlich in die Tat umgesetzt wurde. Einen ähnlichen Mordwunsch gegenüber dem eigenen Bruder finden wir nämlich später erst bei Esau, dem Bruder Jakobs, und dann bei den zehn großen Brüdern Josefs. Familienidyllen kennt das 1. Buch Mose eben nur ausnahmsweise, dafür aber vieles, was gar nicht idyllisch ist: Ham vergeht sich schwer gegen seinen Vater Noah und wird dafür verflucht, Rebekka leitet ihren Sohn Jakob dazu an, wie er seinem blinden Vater Isaak, Rebekkas Ehemann, den Erstgeburtssegen ablisten kann. Jakob wiederum wird erst von seinem Schwiegervater und später dann von seinen ältesten Söhnen grausam betrogen und getäuscht.

[Kain und Abel]

Nun zu Adam und Eva, zu Kain und Abel. Natürlich gibt der kurze Bibeltext nur wenig über die Familienverhältnisse preis, aber dieses Wenige genügt schon, um uns zu beunruhigen:

- 4,1 Und Adam erkannte seine Frau Eva,
und sie ward schwanger und gebar den Kain und sprach:
Ich habe einen Mann gewonnen mithilfe des HERRN.
2 Danach gebar sie Abel, seinen Bruder.
Und Abel wurde ein Schäfer, Kain aber wurde ein Ackermann.

Zwei Bibelverse, die vermutlich zwei Jahrzehnte abdecken: von der Geburt der Kinder bis zur Berufswahl. Nichts wird hier richtig ausgeführt, die Worte wirken wie eine flüchtige Strichzeichnung. Aber gerade darum dürfen wir annehmen, daß jedes Wort, jeder Strich von Bedeutung ist. Was also sehen wir? Wir sehen: eine Mutter, die stolz ihren Erstgeborenen auf dem Arm hält:

Ich habe einen Mann gewonnen mithilfe des HERRN.

Von ihrem eigenen Mann, Adam, ist dabei nicht mehr die Rede. In den Augen der Mutter ist ihr Mann hinter ihrem Sohn verschwunden, er ist der neue Mann in ihrem Leben: *Ich habe ihn mir erworben, er ist mein Werk.*

Kinder können von den Erwartungen ihrer Eltern schier erdrückt werden, und Kinder können von ihren Eltern vergöttert werden. Das eine wie das andere überfordert sie, und bei Kain mag beides auch noch zusammengekommen sein. Das ist nicht gut, und es wird auch dadurch nicht besser, daß Eva den Jubelruf bei seiner Geburt pflichtschuldig abschließt durch die Worte: *mit des Herrn Hilfe*, das heißt so viel wie: *Gott sei Dank!*

Aus Erfahrung wissen wir: Wenn der Ausruf *Gott sei Dank!* kommt, dann ist er manchmal tief empfunden, manchmal aber erfolgt er fast mechanisch, er geht leicht und ohne Nachdenken über die Lippen. Wie Eva ihr *mit des Herrn Hilfe* sprach, was ihr die Worte bedeuteten, wissen wir nicht. Wir wissen nur: Dieser Sohn hat ihr sehr viel bedeutet – anscheinend mehr, als ihr Mann ihr bedeutet hat, und sicher mehr als ihr zweiter Sohn, Kains jüngerer Bruder. Von dem heißt es nämlich lapidar:

- 2 Danach gebar sie Abel, seinen Bruder.

Da ist kein Jubelruf mehr, und auch kein stolzer Name. Bei Kains Geburt hat Eva gesagt: *kaniti!* – ein hebräisches Wort mit der Bedeutung: *Ich habe erworben, ich habe etwas geschafft!* Der Name »Kain« klingt im Hebräischen wie eine Erfolgsmeldung. Das Wort, das hinter dem Namen Abel steht, hat hingegen den Sinn: *Lufthauch, Windstoß.*

Nomen est omen, im Namen liegt die Vorbedeutung, sagt man manchmal, und bei Abel gilt das sicher. Von Anfang an steht er ganz im Schatten des Erstgeborenen, des Mannes, er ist eben nur »sein Bruder« – danach gekommen, auch noch da. Und am Ende werden wir sehen: Er, der Unscheinbare, ist tatsächlich flüchtig, er läßt sich leicht wegpusten. In diese Richtung weist schon der nächste Satz des Textes:

Und Abel wurde ein Schäfer, Kain aber wurde ein Ackermann.

[Ackerbauern und Nomaden]

So die Lutherübersetzung. Wir sollten uns hier von dem lieblich klingenden Wort »Schäfer« nicht täuschen lassen. Wenn wir an Schäfer denken, haben wir mitteleuropäische Verhältnisse vor Augen, und auch Luther hatte sie schon vor Augen. Anders als im neuzeitlichen Mitteleuropa waren Schafhirten in der Welt des Alten Orients aber Nomaden, sie zogen mit ihren Herden in Gegenden umher, die die meiste Zeit des Jahres unter Trockenheit zu leiden hatten. Ohne ein festes Dach über dem Kopf waren sie der Unbill des Wetters ausgesetzt, immer mußten sie Raubtiere fürchten. Auf der Suche nach Wasserstellen und noch nicht abgeweideten Grünflächen konnten sie mit anderen Hirten in Konflikt geraten, aber mehr noch mit Bauern, die ihre kultivierten Ackerflächen gegen die fremden Herden schützen wollten. In den Augen der Bauern waren die frei umherziehenden Nomaden Räuber, deshalb kam es immer wieder zu Kämpfen. Die Nomaden mußten dabei auf Schnelligkeit und Überraschung setzen, denn an Kräften waren sie der sesshaften Bevölkerung unterlegen. Irgendwann hatte es sich dann ergeben, daß die Bauern und die Städter alles gute Land kontrollierten, und die Nomaden waren an den Rand der Wüste abgedrängt: dorthin, wo sie so gerade noch überleben konnten.

So gesehen, ist der Konflikt zwischen Kain und Abel, von dem wir gleich hören, auch ein Sinnbild für den Kampf zwischen Bauern und Nomaden – ein Kampf, bei dem am Ende die Nomaden auf der Strecke blieben.

In der biblischen Geschichte gibt Kain, als der Erstgeborene, der Ton an. Das gilt auch für den Bereich der Religion. Kain macht den ersten Schritt, Abel tut es ihm einfach nach:

- 3 Es begab sich aber nach etlicher Zeit,
dass Kain dem HERRN Opfer brachte von den Früchten des Feldes.
- 4 Und auch Abel brachte von den Erstlingen seiner Herde
und von ihrem Fett.

Liebe Gemeinde, in der jüdischen Bibel spielen die Gott dargebrachten Opfer eine große Rolle, immer wieder hören wir von ihnen, und im dritten Buch Mose sind ganze Kapitel ausschließlich der Frage gewidmet, wie die Opfer vonstatten gehen sollen. Zeitlich an der Spitze des biblischen Opferwesens steht das Opfer, das Kain darbrachte. Es war ein Opfer aus eigenem Antrieb – lange bevor Gott das Opfern gebieten sollte. Daher wäre zu erwarten gewesen, daß Gott das Opfer Kains in besonderer Weise geschätzt hätte – mindestens ebenso wie das nachfolgende Opfer Abels, wenn nicht noch mehr. Doch was hören wir?

- Und der HERRN sah gnädig an Abel und sein Opfer,
5 aber Kain und sein Opfer sah er nicht gnädig an.

Wie ist das zu verstehen?

[»Der Herr sah Abels Opfer an«]

Viele Ausleger der Geschichte lassen sich von der Überzeugung leiten: Das Opfer Abels muß in irgendeiner Weise besser gewesen sein als das Opfer Kains, oder Abel muß frömmere gewesen sein als Kain. Abel, so ist beispielsweise zu lesen, habe ja die erstgeborenen Tiere seiner Herde geopfert, Kain hingegen nur irgendwelche Früchte. Aber daß Gott an den Erstlingen ein besonderes Interesse hatte, war den beiden (lange vor der Gesetzgebung vom Sinai) vermutlich unbekannt; da

hätte Gott den guten Willen Kains durchaus gelten lassen können. Auch ist dem Text nicht zu entnehmen, daß Kain im Unterschied zu Abel aus zweifelhaften Motiven geopfert hätte. Kain kann genauso fromm gewesen sein wie Abel – wir wissen es nicht.

Woran wird Kain gemerkt haben, daß Gott sein Opfer nicht gnädig ansah, wohl aber das Opfer seines Bruders? Auch das können wir nicht sagen. In meiner Kinderbibel gab es ein Bild, auf dem der Rauch von Abels Opfer zum Himmel aufstieg, während der Rauch – oder eher Qualm – von Kains Opfer sich gar nicht vom Altar löste. Für Kinder ist das eine gute Veranschaulichung, aber wir Älteren wissen: So klar läßt sich leider nur selten erkennen, ob Gott ein Opfer oder ein Gebet gnädig angenommen hat. Auch der eigene Erfolg ist kein guter Maßstab. Denn wenn ich Gott im Gebet um den Erfolg einer bösen Sache bitte, und sie gelingt mir anschließend tatsächlich, ist das kein Beweis, daß Gott der Untat seinen Segen gegeben hat. Umgekehrt kann es geschehen, daß Gott mich sehr wohl gnädig ansieht, aber in meinem Leben geht es trotzdem nicht so, wie ich es erhoffe und erbeite.

Auch Kain muß nicht am Qualm seines Opfers oder später dann an fortgesetzten Mißernten gemerkt haben, daß Gott ihm nicht gnädig war, vielleicht hat Gott es ihm einfach gesagt. Und vielleicht war es Kain bei seinem Opfer auch gar nicht darum gegangen, daß die nächste Ernte besonders gut werden sollte, vielleicht hatte er Gott bloß eine Freude machen wollen und mußte dann feststellen: Gott will sein Geschenk gar nicht haben. All dies ist möglich, aber es spielt für das Verständnis der Geschichte keine Rolle. Wichtig ist nur: Kain erkannte, daß Gott ihm selber nicht gnädig war, wohl aber seinem Bruder Abel. Und das genügte, damit Kain vom Neid zerfressen wurde.

In diesen Neid steigert er sich so hinein, daß er am Ende Abel erschlägt. Es war keine Tat im Affekt, die Wut hatte sich in ihm aufgebaut, sie war ihm auch schon eine ganze Weile vorher anzusehen gewesen. Gott hatte ihn darauf angesprochen, er hatte versucht, ihn durch seine Worte zur Besinnung zu bringen – vergebens.

Wäre das Verhältnis der Brüder vor dem doppelten Opfer intakt gewesen, hätte Kain seinen Bruder also geliebt, dann wäre er mit der Kränkung, die ihm widerfahren war, zurechtgekommen. Er wäre immer noch traurig gewesen, daß Gott ihm nicht gnädig war, aber er hätte sich doch für seinen Bruder gefreut. Aber offenbar war es anders, Kain, der Große, der Dominante, hatte seinen kleinen und schwachen Bruder eben schon lange nicht geliebt – vielleicht aus Eifersucht auf den Nachgeborenen; wir wissen es nicht. Und hier haben wir den Schlüssel für die Frage, warum Gott Abel liebte, nicht aber Kain.

Denn wie es bei Menschen Verhaltensmuster gibt, so auch beim Gott der Bibel, bei unserem Gott. Er ist zwar nicht berechenbar, aber er ist verläßlich. Immer wieder hören wir davon, wie dieser, unser Gott sich auf die Seite der Kleinen und Schwachen stellt. Und innerhalb einer patriarchalen Gesellschaft sind die Schwachen innerhalb von Familien häufig die Nachgeborenen. Gott erwählt Isaak, nicht den Ismael, den älteren Bruder, er erwählt Jakob anstelle Esaus, des Erstgeborenen. Später wendet er sich Joseph zu (der zehn ältere Brüder hatte, die ihn töten wollten), noch später David (der sieben große Brüder hatte). Und wenn es um den Gegensatz zwischen Landbesitzern und landlosen Hirten geht, dann liegen seine Sympathien regelmäßig auf der Seite der Hirten: bei den Patriarchen, die nicht in Städten lebten, sondern in Zelten, bei Mose, der vierzig Jahre lang ein Hirte war, und auch David war ein Hirte.

Im Alten Orient wurden Götter üblicherweise als Könige, nämlich als Himmelskönige, gedacht, und sie hatten feste Wohnsitze: Ihre Throne standen zum einen im Himmel und zum anderen in irdischen Tempeln aus Stein. Der Gott Israels ist anders. Zwar nahm er es irgendwann hin, von den Menschen seines Volkes als König verehrt zu werden (so wie andere Völker ihre Götter als Könige verehrten), und auch mit einem steinernen Tempel hatte er sich abgefunden, weil die Volksfrömmigkeit danach verlangte. Aber wirklich begeistert hat ihn beides wohl nie. In der Zeit, in der er seinem Volk am nächsten war, als Israel nämlich durch die Wüste

zog, da war er selber ein nomadisierender Gott, da erschien er Mose in einem Zelt. Und in der Zeit des Neuen Testaments wird Stephanus vor dem Hohen Rat feststellen: Gott wohnt ohnehin nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind, Gott ist nicht so stabil und unbeweglich, wie ihr ihn gerne hättet. Darum ist die Vorstellung, die für diesen Gott typisch ist, auch nicht die Vorstellung von Gott als König, sondern die Vorstellung von Gott als einem wandernden Hirten: *Der HERR ist mein Hirte*. Daß Gott unser Hirte sein will, hat das Herz der Menschen von jeher stärker berührt, als Bilder von himmlischen Thronsälen es konnten, denn die Menschen verstanden: Hier ist ein Gott, der mir nahe sein will und der mich so behütet, wie kein König das vermag. *Der HERR ist mein Hirte*.

Unser Gott, liebe Gemeinde, ist kein Gott der Sieger, kein Gott der Machtmenschen, er ist ein Gott derer, die auf der Flucht sind – unterwegs im finsternen Tal –, die leicht weggepusht werden können und darum verzweifelt nach einem suchen, der nicht von ihrer Seite weicht, wohin es sie auch verschlägt.

Darum ist für diesen unseren Gott die Frage, wie andächtig wir Kirchenlieder singen, wie innig wir beten, wie intensiv wir die Bibel lesen, nicht so wichtig wie die Frage, wie wir zu denen stehen, die schwächer sind als wir. Uns mögen sie als Feinde erscheinen, wir mögen uns von ihnen bedroht fühlen, weil sie uns das wegnehmen könnten, was wir uns mühsam erarbeitet haben – so wie in biblischer Zeit sich die Bauern vom Typ Kains von den umherziehenden Hirten vom Typ Abels bedroht fühlten. Aber Gott sagt zu diesen Habenichtsen: Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein.

Liebe Gemeinde, wenn es uns nur um Erfolg geht – den können wir auch ohne den Segen und ohne die Gnade Gottes haben. Besitz läßt sich zusammenraffen und zusammenrauben, sofern wir nur skrupellos genug sind – das haben Menschen wie Kain schon immer geschafft. Aber wenn es uns nicht um Erfolg geht, sondern um die Gnade Gottes, dann führt kein Weg daran vorbei, dann müssen wir es lernen, in denen, die wir für unsere Feinde halten, unsere Brüder (heute sagt man wohl: unsere Geschwister) zu erkennen. Erst wenn wir den Blick vor ihnen nicht mehr abwenden, erst wenn wir nicht mehr finster zu Boden blicken, sondern sie ansehen und ihnen auf gleicher Augenhöhe begegnen, kann Gott uns gnädig sein – das ist er sich selber schuldig. Einen Weg zu Gott, der mich an anderen Menschen vorbeiführt, gibt es nicht. In der Bergpredigt sagt Jesus⁴:

- 23 Darum, wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst
und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder etwas gegen dich hat,
24 so lass dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin
und versöhne dich mit deinem Bruder,
und dann komm und opfere deine Gabe.

Und in etwas anderen Worten sagt dies auch der neue Wochenspruch⁵:

- 20 Wenn jemand spricht: Ich liebe Gott, und hasst seinen Bruder,
der ist ein Lügner.
Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht,
der kann nicht Gott lieben, den er nicht sieht.
21 Und dies Gebot haben wir von ihm, dass, wer Gott liebt,
dass der auch seinen Bruder liebt.

Liebe Gemeinde, wir sind gerade mitten in der Geschichte von Kain, der zweite Teil ist genauso spannend und genauso erhellend wie der erste, aber das ist heute beim besten Willen nicht mehr zu schaffen. So Gott will, wird diese Predigt in vier Wochen ihre Fortsetzung finden. Amen.

Und der Friede Gottes, der höher ist als unsere Vernunft, bewahre unsere Herzen und Sinne in Jesus Christus, unserem Herrn

⁴ Mt 5,23f.

⁵ 1 Joh 4.

Predigt über Gen 4,8–26

Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und unserem Herrn Jesus Christus.

Liebe Gemeinde, in der Predigt vor vier Wochen ging es um die Geschichte von Kain und Abel: wie Kain seinen Bruder Abel erschlug und von Gott deshalb zur Rede gestellt und mit einem Fluch belegt wird. Diese Erzählung gehört zu den allerbekanntesten der Bibel. Aber die biblische Geschichte von Kain ist hier noch nicht zu Ende. Die Fortsetzung ist ebenso bedenkenswert wie die Geschichte vom Brudermord, aber längst nicht so geläufig. Deshalb will ich heute über sie predigen. Um den Zusammenhang zu wahren, lese ich zunächst noch einmal die letzten Verse der Geschichte vom Brudermord vor.

- 8 Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Lass uns aufs Feld gehen!
Und es begab sich, als sie auf dem Felde waren,
erhob sich Kain wider seinen Bruder Abel und schlug ihn tot.
- 9 Da sprach der HERR zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel?
Er sprach: Ich weiß nicht; soll ich meines Bruders Hüter sein?
- 10 Er aber sprach: Was hast du getan?
Die Stimme des Blutes deines Bruders schreit zu mir von der Erde.
- 11 Und nun: Verflucht seist du auf der Erde, die ihr Maul hat aufgetan
und deines Bruders Blut von deinen Händen empfangen.
- 12 Wenn du den Acker bebauen wirst,
soll er dir hinfert seinen Ertrag nicht geben.
Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden.
- 13 Kain aber sprach zu dem HERRN:
Meine Strafe ist zu schwer, als dass ich sie tragen könnte.
- 14 Siehe, du treibst mich heute vom Acker,
und ich muss mich vor deinem Angesicht verbergen
und muss unstet und flüchtig sein auf Erden.
So wird mir's gehen, dass mich totschrägt, wer mich findet.
- 15 Aber der HERR sprach zu ihm:
Nein, sondern wer Kain totschrägt, das soll siebenfältig gerächt werden.
Und der HERR machte ein Zeichen an Kain,
dass ihn niemand erschlüge, der ihn fände.
- 16 So ging Kain hinweg von dem Angesicht des HERRN
und wohnte im Lande Nod, jenseits von Eden, gegen Osten.
- 17 Und Kain erkannte seine Frau;
die ward schwanger und gebar den Henoeh.
Und er baute eine Stadt,
die nannte er nach seines Sohnes Namen Henoeh.
- 18 Dem Henoeh aber wurde Irad geboren,
Irad zeugte Mehujaël, Mehujaël zeugte Metuschaël,
Metuschaël zeugte Lamech.
- 19 Lamech aber nahm zwei Frauen, eine hieß Ada, die andere Zilla.
- 20 Und Ada gebar Jabal;
von dem sind hergekommen, die in Zelten wohnen und Vieh halten.
- 21 Und sein Bruder hieß Jubal;
von dem sind hergekommen alle Zither- und Flötenspieler.
- 22 Zilla aber gebar auch, nämlich den Tubal-Kain;
der machte die Werkzeuge für alle Erz- und Eisenschmiede.
Und die Schwester des Tubal-Kain war Naama.
- 23 Und Lamech sprach zu seinen Frauen:

- Ada und Zilla, höret meine Rede,
ihr Frauen Lamechs, merkt auf, was ich sage:
Einen Mann erschlug ich für meine Wunde
und einen Jüngling für meine Beule.
- 24 Kain soll siebenmal gerächt werden,
aber Lamech siebenundsiebzigmal.
- 25 Adam erkannte abermals seine Frau, und sie gebar einen Sohn,
den nannte sie Set:
»Denn Gott hat mir einen andern Sohn gegeben für Abel,
den Kain erschlagen hat.«
- 26 Und auch dem Set wurde ein Sohn geboren, den nannte er Enosch.
Zu der Zeit fing man an, den Namen des HERRN anzurufen.

[Der unstete Städtebauer]

Liebe Gemeinde, unstet und flüchtig sollte Kain sein Leben führen als Strafe für den Brudermord. So hatte Gott es bestimmt. Dann aber hören wir, daß Kain die erste Stadt der Welt gründet, und stolz benennt er sie nach dem Namen seines erstgeborenen Sohnes. Wie es aussieht, hat Kain es also versucht, das Urteil Gottes einfach zu ignorieren. *Ich soll nun als Nomade heimatlos umherirren? Nicht mit mir!*

Die Bibel kommentiert das trotzige Tun Kains nicht weiter. Aber natürlich geht sie nicht davon aus, daß Menschen ein Urteil Gottes einfach so in den Wind schlagen können und damit durchkommen. Das heißt: Für die biblischen Erzähler – und für die ersten Menschen, die diese Geschichte hörten – war klar: Gegen das Gefühl der Vergänglichkeit, gegen die innere Rastlosigkeit hilft weder der Bau eines Hauses noch die Errichtung einer ganzen Stadt. Menschen können sich unbehaust fühlen, selbst wenn sie ein Dach über dem Kopf haben, und auch inmitten überschaubarer und geordneter Verhältnisse ist es möglich, ziellos umherzuirren: zwischen Rausch und Katerstimmung, zwischen Zerstreung und Langeweile, zwischen Euphorie und Trübsinn. Das Los, das Gott dem Kain bestimmte, trifft viele Menschen – darunter solche, die es jahrelang erfolgreich schaffen, ihre eigene Unrast und Verlorenheit vor sich selber zu verbergen.

»Unser Herz ist unruhig, bis es Ruhe findet in dir, o Herr«, sagt der Kirchenvater Augustin zu Gott. Aber in Gott zur Ruhe zu kommen gelingt kaum einem Menschen auf Dauer, und manchen gelingt es nie. Darum ist das, was alle Menschen verbindet, die Gläubigen und die Ungläubigen, die Sünder und die Heiligen, die Unruhe ihres Herzens.

Am Ende der Urgeschichte hören wir vom Turmbau zu Babel. Alle Menschen, so heißt es da, lebten damals zusammen in der gewaltigen Stadt Babel. (Und Babel war für die Menschen des Alten Testaments die Metropole des babylonischen Reiches, das Israel und Juda lange Zeit beherrschte. Auf dem Höhepunkt ihrer Macht gab es keine andere Stadt, die Babel glich.) Trotzdem fürchten sich die Menschen Babels, sie könnten zerstreut werden über die ganze Erde. Um das zu verhindern – gewissermaßen mit dem Mut der Verzweiflung –, beginnen sie dann mit dem Turmbau. Wenn aber selbst das prächtige Babel den Menschen nicht Halt und Sicherheit gibt und sie zur Ruhe kommen läßt, dann kann das keine Stadt, keine menschliche Errungenschaft. Das wußten schon die Menschen der Bibel, und darum erkannten sie sogleich: Die Städtegründung, die Kain da unternommen hatte, war sicher nicht in der Lage, ihm den inneren Frieden zu geben.

[Der Brudermörder als Städtebauer]

Die biblische Geschichte vom Brudermörder, der zum Städtebauer wurde, hat ein Gegenstück in der römischen Mythologie. Dort hören wir von dem Brüderpaar Romulus und Remus, das sich entschließt, eine Stadt zu bauen. Jeder der beiden will die Stadt nach sich selbst benennen, es kommt zum Streit, und Romulus ge-

winnt. Remus, der unterlegene Bruder, zeigt anschließend seine Verachtung für die im Entstehen begriffene Stadt, und im Zorn wird er von Romulus erschlagen. So entstand, der Sage nach, Rom: jene Stadt, die es in der Zeit des Neuen Testaments an Macht und Pracht mit dem nun schon legendären Babel aufnehmen konnte. Nach dem Verständnis der Römer war Rom aber nicht nur mächtig und prächtig, es war auch eine Stadt des Rechts und der Gerechtigkeit. Und die Grundlagen des römischen Rechtssystems haben sich als höchst dauerhaft erwiesen. Noch unser Recht basiert in vielen Teilen auf dem alten Römischen Recht, viele unserer Rechtsprinzipien sind mehr als 2000 Jahre alt; und immer noch werden sie auf die alten lateinische Formeln gebracht.

Aber im Kern, das wußte man in Rom sehr wohl, stand die ganze römische Ordnung auf Treibsand. Der römische Frieden, die römischen Besitzverhältnisse, das römische Recht – all dies basierte auf altem Unrecht, das man nicht mehr als solches wahrhaben wollte und das darum unter den Teppich gekehrt – oder im Boden verscharrt – worden war. Vermutlich geht es auch gar nicht anders. Recht können wir im Blick auf die Gegenwart und die Zukunft gestalten, und unter sehr glücklichen Umständen gelingt es uns wohl einmal, ein Unrecht, das vor ein oder zwei Generationen verübt wurde, wieder zu beseitigen. Aber irgendwo müssen wir eine Grenze ziehen. Denn durch die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, soweit wir auch zurückblicken, zieht sich eine Spur des Unrechts, der Gewalt und der Tränen, und jeder Versuch, die Verhältnisse grundlegend zu bereinigen, die Geschichte also einfach zurückzudrehen, würde nur zu neuem Unrecht führen. Wie sollte man Nordamerika und Südamerika in vernünftiger Weise den Indianern zurückgeben? Es geht nicht. Und die Erschlagenen wieder zum Leben erwecken – das können wir erst recht nicht.

Dies aber können wir: In den Städten, in denen wir im Frieden wohnen, bei den Annehmlichkeiten der Kultur, die wir unbesorgt genießen, daran denken, daß all unser Recht, all unsere Kultur, wenn wir nur weit genug zurückgehen, immer auf altem Unrecht und auf barbarischen Taten basiert. Was wir uns nicht selber mit Gewalt genommen haben, haben sich unsere Vorfahren mit Gewalt genommen. Daß wir diesen Zusammenhang nicht mehr unmittelbar vor Augen haben, verdanken wir dem, was ein früherer Bundeskanzler einmal »die Gnade der späten Geburt« nannte. Wenn wir uns dies bewußt machen, hilft es uns vielleicht dabei, in aktuellen Auseinandersetzungen nicht zu stark auf unser vermeintliches Besitzrecht zu pochen. Letztlich ist kein Teil dieser Erde unser Eigentum; überall sind wir nur unstet und flüchtig.

[Die Kinder Kains: Nomaden, Künstler, Techniker]

Wie tief die Geschichte Kains in die Geschichte der menschlichen Kultur hineinreicht, erkennen wir dort, wo es um die Nachfahren Kains geht. Von dem Ur-Ur-Ur-Enkel Kains, Lamech, hören wir dies:

- 19 Lamech aber nahm zwei Frauen, eine hieß Ada, die andere Zilla.
- 20 Und Ada gebar Jabal;
von dem sind hergekommen, die in Zelten wohnen und Vieh halten.
- 21 Und sein Bruder hieß Jubal;
von dem sind hergekommen alle Zither- und Flötenspieler.
- 22 Zilla aber gebar auch, nämlich den Tubal-Kain;
der machte die Werkzeuge für alle Erz- und Eisenschmiede.

Das sind Erläuterungen, die nicht zu dem üblichen Geschlechtssystem der Bibel passen. Denn alle Menschen nach der Sintflut stammen ja von Noah ab, der überhaupt nicht zu den Nachfahren Kains gehört, sondern aus der Linie Adam – Seth herkommt. Wie können dann alle Nomaden, alle Zither- und Flötenspieler und alle Erz- und Eisenschmiede Nachfahren Kains sein? Für die Bibel ist das kein Problem. Wie Johannes der Täufer einmal sagte, wäre Gott in der Lage, dem Abraham auch aus Steinen Nachkommen erwecken, und so kann es Nachfahren Kains geben,

deren biologische Herkunft ganz anders aussieht. Die Verse über die Nachkommen Kains sind also symbolisch zu verstehen. Wir erfahren hier: Nicht nur die Städtebewohner, die ihre Rechtsordnung auf altem Unrecht errichtet haben, sondern auch die heimatlosen Nomaden sind Teil der Geschichte Kains. Auch die Künstler sind es – so wie die Zither- und Flötenspieler –, auch die Techniker, Erfinder und Wissenschaftler – vertreten durch die im Text genannten Erz- und Eisenschmiede.

Bei den Erz- und Eisenschmieden ist das leicht zu sehen. Zur Zeit des Alten Testaments war die Eisenbearbeitung eine, modern formuliert, Schlüsseltechnologie. Nicht ohne Grund wird diese ganze Epoche als »Eisenzeit« bezeichnet. Über lange Jahrhunderte stellte die Schmiedekunst ein wohlgehütetes Geheimnis dar, sie war die Grundlage eines Technologiemonopols. Schmiede konnten segensreich wirken, indem sie etwa Pflugscharen aus Eisen herstellten. Oft aber schmiedeten sie Schwerter und andere Kriegswerkzeuge, also potentiell mörderische Gerätschaften. Wer solche Waffen fertigt, ist im Grunde ein Sohn des Brudermörders Kain – das will die Bibel sagen, und es läßt sich sofort verstehen.

Was aber ist mit den Flöten- und Zitherspielern, also den Künstlern? Leider basiert auch Kunst oft genug darauf, daß andere, die gar nichts von dieser Kunst haben, für diese Kunstwerke bezahlen müssen: mit ihrem Geld oder mit ihrem Schweiß. Wie sah das Leben von bayerischen Knechten und Mägden aus, als der Märchenkönig Ludwig Schlösser wie Neuschwanstein bauen ließ? Und woher stammte der Reichtum Ludwigs? Die Hamburger Elbphilharmonie – sozusagen das Märchenschloß aller Flöten- und Zitherspieler unseres Landes – kostete die Stadt Hamburg viele Hundert Millionen Euro. Woher stammt das Geld? Es sind Steuergelder, ließe sich antworten, die Kosten wurden also von der Allgemeinheit getragen. Die allermeisten, die in Hamburg Steuern zahlen, werden die Elbphilharmonie aber nie betreten, und darüber hinaus geht es immer wieder durch die Presse, wie auch bei staatlichen Bauprojekten Menschen von außerhalb der EU illegal beschäftigt werden und dann weniger als den Mindestlohn erhalten. So spart der Staat das Geld, das dann, unter anderem, der Kunst zugute kommen kann.

Und selbst die Nomaden – die Menschen, die außerhalb der städtischen Ordnungen, abseits der technologischen und kulturellen Zentren leben –, sind, sagt die Bibel, immer und ausnahmslos Kinder Kains. Wie Adams Geschichte unser aller Geschichte ist, so ist auch Kains Geschichte unser aller Geschichte. Selbst in der Wüste können wir dieser Geschichte nicht entkommen.

[Die Verkehrung der Worte Gottes]

Liebe Gemeinde, es ist nicht so, daß die Menschen aus dem Stammbaum Kains taub wären für das Gotteswort. Aber sie hören eben genau die Worte Gottes, die sie auch hören wollen, und sie machen sich ihren eigenen Reim darauf. Kain, der Brudermörder, sollte trotz seiner Schuld weiterleben können, darum hatte Gott ihn unter seinen Schutz gestellt: Wenn jemand Kain erschläge, sollte dies siebenfach gerächt werden. Was aber macht Kains Nachfahre in der siebenten Generation, Lamech, aus diesem Schutzwort Gottes? Er nimmt es so, wie es gewiß nicht gedacht war, als Rechtfertigung für eskalierende Vergeltung und exzessive Rache. So nämlich prahlt er gegenüber seinen Frauen:

- 23b Einen Mann erschlug ich für meine Wunde
und einen Jüngling für meine Beule.
24 Kain soll siebenmal gerächt werden,
aber Lamech siebenundsiebzigmal.

Lamech ist gewissermaßen der Ahnherr all jener, die Gottes Wort in ihren Dienst nahmen und damit eigene Gewalttaten begründeten. Dazu ließe sich jetzt ohne Mühe ein Beispiel aus der aktuellen Weltpolitik anführen, aber das ist hier weder nötig noch sinnvoll. Denn in evangelischen Predigten soll es nicht um die Bosheit anderer Menschen gehen, sondern darum, wie es um uns bestellt ist. Und so ist die Frage, die der Text hier an uns richtet, die, worin auch wir Gottes Wort in den Dienst unserer eigenen, ganz und gar nicht gottgemäßen Ziele nehmen. Denn daß

wir Gott hören und unser Tun am Gotteswort ausrichten, genügt offenbar nicht; das konnte auch Lamech.

**[Das Leben geht weiter – nach der Katastrophe
und inmitten der neuen Katastrophe: Seth]**

Nachdem die Bibel sich über sieben Generationen mit den Nachkommen Kains beschäftigt hat, macht sie einen großen zeitlichen Sprung zurück – bis hin zu der Zeit unmittelbar nach dem Tod Abels. Es heißt:

- 25 Adam erkannte abermals seine Frau, und sie gebar einen Sohn,
den nannte sie Set:
»Denn Gott hat mir einen andern Sohn gegeben für Abel,
den Kain erschlagen hat.«
- 26 Und auch dem Set wurde ein Sohn geboren, den nannte er Enosch.
Zu der Zeit fing man an, den Namen des HERRN anzurufen.

Die Geschichte Abels war abgebrochen worden, noch ehe sie recht begonnen hatte; Kain war seinen eigenen Weg gegangen und hatte sich mit seinen Nachkommen in einer blutigen Gewaltgeschichte verlaufen. Damit stehen Adam und Eva nun wieder kinderlos dar. Dann aber gibt es einen Neuanfang. Ein dritter Sohn wird geboren, der später selber Vater eines Sohnes wird, und so nimmt die Geschichte des Menschengeschlechts ihren Lauf als die Geschichte der Nachkommen Seths. Das ist, ich sagte es schon, die Hauptidee der Bibel, die Geschichte Kains ist demgegenüber nur ein Nebenstrang. Aber dabei handelt es sich um die speziell biblische Wahrnehmung. Die Bibel – man könnte auch sagen: der biblische Gott, unser Gott – interessiert sich nur am Rande für die Großreiche dieser Erde und die mächtigen Völker. Sein ganzes Augenmerk gilt Israel – das doch, wie es im 5. Buch Mose heißt, das kleinste aller Völker ist –, und als Gott in Menschengestalt zur Welt kommt, da geschieht dies nicht in einem Palast, sondern in ärmlichen Verhältnissen; Hirten sind die ersten Zeugen. Unser Gott ist denen nahe, die seinen Namen um Hilfe anrufen, und darum registriert die Bibel sehr genau, wann dies zum ersten Mal geschah: mitten in der von Kains Nachfahren dominierten Menschheit. Die Stimmen derer, die zu Gott schrien, werden leise gewesen sein, Gott hat sie dennoch gehört – so wie er später Israels Schreien hörte, als das Volk vom Pharao in Ägypten geknechtet wurde.

Die Helden der Weltgeschichte, die in den Geschichtsbüchern behandelt werden, gelten in der biblischen Wahrnehmung als die Nachfahren Kains oder die Nachfahren Esaus oder anderer zweifelhafter Gestalten, darum werden sie gewissermaßen nur nebenbei erwähnt: in dem Maße, in dem diese zweifelhaften Gestalten eine Rolle in der Geschichte des Gottesvolkes spielen. Das heißt, die Menschheit hat nicht nur eine Geschichte, sondern zwei: eine Geschichte Kains und eine Geschichte Seths, oder auch: eine Weltgeschichte und eine Heilsgeschichte. Und wir alle, die wir als Stadtbewohner oder Nomaden, als Künstler, als Techniker oder als Wissenschaftler von der Geschichte unseres Ahnherrn Kain geprägt sind, wir alle haben in uns auch einen Anteil, der zu Seth gehört, einen Anteil, der merkt, daß wir nicht weiterwissen, und der in seiner Not zu Gott schreit. Solange dieser Schrei in uns noch da ist – oder: sobald dieser Schrei ins uns geweckt wird –, ist noch Hoffnung für uns. Denn der Tag unseres Heils ist der Tag, an dem Gott unseren Ruf hört und zu uns in unser Elend kommt. Und dieser Tag kann heute sein. Gerade so hatte Paulus es erfahren in einer Zeit, die auch nicht weniger trüb und weniger düster war als die unsere:

Siehe, jetzt ist die Zeit der Gnade,
siehe, jetzt ist der Tag des Heils⁶.

Amen.

⁶ Der Wochenspruch der mit dem drittletzten Sonntag des Kirchenjahres beginnenden Woche; er wurde zu Beginn des Gottesdienstes genannt.

Andreas Pangritz

Fritz Lieb und seine Rezeption russischer Religionsphilosophie*)

I

Zu den merkwürdigsten Gestalten, die zu Anfang der 30er Jahre des 20. Jahrhunderts an der Universität Bonn an der Seite Karl Barths Evangelische Theologie lehrten, gehörte der Schweizer Religiöse Sozialist Fritz Lieb (1892–1970).¹ Lieb war einst Barths Vikar in dem Schweizer Arbeiterdorf Safenwil gewesen, wo er seinen Mentor entlastete, als dieser im Frühjahr 1921 mit Hochdruck an der Neufassung seines *Römerbrief*-Kommentars arbeitete.² Nach Auskunft seiner Tagebücher hatte Lieb sich bereits als Theologiestudent im Jahr 1917 für die russische Revolution begeistert. Im November 1918 beteiligte er sich aktiv am Schweizer Landesstreik (Generalstreik), was zu seiner vorübergehenden Verhaftung führte. Der Streik hatte sich zu einem revolutionären Aufstand nach dem Vorbild der russischen Oktoberrevolution entwickelt, war aber gewaltsam niedergeschlagen worden. Als sich die Schweizer Sozialdemokratie 1920 in Anhänger der Zweiten (sozialdemokratischen) und der Dritten (bolschewistischen) Internationale spaltete und die unterlegene leninistische Minderheit unter dem Gesang „Völker, hört die Signale [...]“ protestierend den Saal verließ, war Lieb unter den Leninisten.³

Nach seiner Promotion (1923) und Habilitation (1924) in Basel spezialisierte sich Lieb auf die Theologie der Ostkirche. Als „Anstöße“ für dieses Interesse gab er in einer späteren autobiographischen Notiz an: „die Dostojewski-Lektüre schon in meiner Studienzeit, die russische Revolution und dann vor allem die Begegnung mit der russischen Emigration aus den verschiedensten Lagern“.⁴ Liebs Interesse für die russische Geistesgeschichte war also nicht zuletzt durch die Oktoberrevolution und durch die von ihr ausgelöste Emigration russischer Intellektueller geweckt worden. „Er fing an, russisch zu lernen, vertiefte sich mit ihm eigener Vehemenz in sein neues Fachgebiet, so dass er bald als Russland-Spezialist zu gelten begann. Als Privatdozent an der Universität Basel folgte er Einladungen zu Vorträgen in ganz Europa bis hin nach Lettland und Estland.“⁵

*) Überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Konferenz „Schweizer Theologie und russische Religionsphilosophie. Rezeption und Zusammenwirken“ an der Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften, Moskau, 23.–24. September 2016. Vgl. die russische Übersetzung: Фриц Либ и рецепция русской религиозной философии в его трудах, in: Natalia Bakshi u.a. (Hg.), *Швейцарская теология и русская религиозная философия. Рецепция и воздействие*, Sankt Petersburg 2017, 11–26.

1 Zu biographischen Details vgl. Manfred Karnetzki u. Karl-Johann Rese (Hg.), *Fritz Lieb. Ein europäischer Christ und Sozialist*, Berlin 1992. Vgl. auch Karl Barth, Ein Brief an den Jubilar [Fritz Lieb], in: *Evangelische Theologie* 22 (1962), 282f. Vgl. auch Klaus Bajohr, Fritz Lieb – ein vergessener Christ und Sozialist. Eine Erinnerung zu seinem 100. Geburtstag, in: *Junge Kirche* 53 (1992), 357–361.

2 Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, München 1975, 131.

3 Vgl. Fritz Lieb, Notizen aus den Tagebüchern zu den Themenbereichen Christlicher Glaube, Kirche, Sozialismus und Sowjet-Rußland, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 10 u. 12. – Noch 1931 widmete Barth sein Anselm-Buch Fritz Lieb mit den Worten „Dem Anhänger der Dritten Internationale von einem Anhänger der Zweieinhalften Internationale“.

4 Fritz Lieb, Geschichte und Lehre der Ostkirche (1960), in: ders., *Sophia und Historie. Aufsätze zur östlichen und westlichen Geistes- und Theologiegeschichte*, hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1962, 15.

5 Helena Kanyar-Becker, Die russisch-slawische Bibliothek Lieb in Basel, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 159.

Theologisch sah sich Lieb als einen Parteigänger Karl Barths und der dialektischen Theologie, der „von der Eigenständigkeit einer Theologie, die auf den lebendigen, in Jesus Christus offenbarten Gott bezogen ist, überzeugt“ war. Dies sollte für ihn aber „keineswegs Isolierung der Theologie und ihrer Probleme gegenüber denen der allgemeinen, sozialen, politischen und geistesgeschichtlichen Wirklichkeit bedeuten“. Vielmehr wollte er die Theologie „in ihrer offenen oder geheimen Relation zur geschichtlichen Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite und Tiefe“ verstehen. Gerade bei der Beschäftigung mit der Ostkirche sei ihm „aufgegangen“, dass die „theologische Problematik“ zugleich „die des ganzen Weltgeschehens“ sei.⁶

Im Jahr 1930 wechselte Lieb auf Betreiben Karl Barths an die Universität Bonn, wo er als außerordentlicher Professor „Östliches Christentum“ lehrte.⁷ In Bonn wurde Lieb schnell zum „geliebten Freund und Lehrer eines ganzen Kreises aufgeweckter Studenten“, zu denen auch Helmut Gollwitzer gehörte.⁸ In Liebs Bonner Jahre fielen jedoch auch die Machtübernahme durch Adolf Hitler und die Nazis und der Beginn des evangelischen Kirchenkampfes. Im Wintersemester 1932/33 und im Sommersemester 1933 las Lieb über russische Religionsphilosophie, eine Vorlesung, die er im Winter 1933/34 fortzusetzen beabsichtigte. Doch schon zu Anfang des Sommersemesters, am 4. Mai 1933, stand Lieb auf einer Liste der Bonner Studentenschaft, die zum Boykott der Vorlesungen von politisch missliebigen Professoren aufrief. Der Vorwurf gegen Lieb lautete, er habe sich „im kommunistischen Sinne geäußert“, sei Mitglied in der SPD und habe sich „im marxistischen Sinne betätigt“. Kurz nach Beginn des Wintersemesters wurde Lieb mit Schreiben vom 21. November 1933 aufgrund des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ vom 7. April 1933 entlassen, nachdem er sich geweigert hatte, „Beziehungen zu den ‚Genossen‘ aufzugeben, z.B. [Ex]Genosse Karl Barth!“⁹ Mit einer kurzen Ansprache verabschiedete sich Lieb am 24. November 1933 von seinen Studenten.

Im April 1934 verließ Lieb Deutschland. Er kehrte aber zunächst nicht in die Schweiz zurück, sondern zog mit seiner Familie nach Clamart am südlichen Stadtrand von Paris. Von hier aus versuchte er, publizistisch in den deutschen Kirchenkampf und die europäische Politik einzugreifen, hatte dort aber auch Gelegenheit, mit russischen Religionsphilosophen zusammenzuarbeiten, die aus der Sowjetunion emigriert waren, darunter Nikolai Berdjajew und Leo Schestow. Lieb selber hat später seine Entscheidung, zunächst nach Paris zu „emigrieren“, damit begründet, dass hier „das nicht nur ‚alte‘ Rußland seinen besten Zufluchtsort gefunden hatte“ und dass es „Heimstätte einer orthodoxen theologischen Fakultät, mit dem mir nahestehenden Vater Sergej Bulgakow und einer russischen religionsphilosophischen Akademie mit meinem väterlichen Freunde Nikolaj Alexandrowitsch Berdjaev an der Spitze“ war.¹⁰

Lieb hielt in Paris Vorlesungen an der im Herbst 1935 gegründeten „Freien deutschen Hochschule“ und nahm am 2. Februar 1936 an der von Heinrich Mann und anderen organisierten Lutetia-Konferenz der deutschen Volksfront teil.¹¹ Zugleich versuchte Lieb, den Kirchenkampf in sein anti-faschistisches politisches Engagement zu integrieren. So erschien 1936 in Willi Münzenbergs Editions du Carrefour

⁶ Fritz Lieb, *Geschichte und Lehre der Ostkirche*, in: ders., *Sophia und Historie*, 15f.

⁷ Vgl. Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, 214.

⁸ Rückblick Karl Barths (1932); zitiert nach Martin Rohkrämer, Fritz Lieb 1933 – 1939. Entlassung – Emigration – Kirchenkampf – Antifaschismus, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 52.

⁹ Fritz Lieb, Brief an Karl Barth, Seefeld, 24. 8. 1933; zitiert nach Martin Rohkrämer, Fritz Lieb 1933 – 1939, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 57.

¹⁰ Fritz Lieb, *Geschichte und Lehre der Ostkirche*, in: ders., *Sophia und Historie*, 16.

¹¹ Zu Details des antifaschistischen Engagements von Fritz Lieb vgl. Chryssoula Kambas, *Wider den „Geist der Zeit“*. Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins, in: Jacob Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Religionstheorie und Politische Theologie*, Bd. 1, München u. Paderborn 1983, 263ff.

Liebs Dokumentarband zum deutschen Kirchenkampf *Christ und Antichrist im Dritten Reich. Der Kampf der deutschen Bekenntniskirche*. In den von Heinrich Mann und anderen herausgegebenen *Deutschen Informationen* veröffentlichte Lieb in den Jahren 1936/37 15 Artikel zum deutschen Kirchenkampf, darunter am 13. Juli 1937 einen Bericht über Martin Niemöllers Verhaftung.

In Paris hat Fritz Lieb übrigens auch Freundschaft mit dem im französischen Exil lebenden Philosophen Walter Benjamin (1892–1940) geschlossen.¹² Dieser pries am 15. April 1936 in einem Brief an Kitty Marx-Steinschneider seinen Freund: „Dieser Lieb ist Schweizer, einstiger Schüler von Karl Barth und einer der weitaus besten Leute, die ich hier kennengelernt habe. Außerdem ist er ein Mann von außergewöhnlichem Mut, der schon bei dem Schweizer Aufstand 1918 eine Rolle gespielt hat. Ich lese gerade seine Schrift ‚Das geistige Gesicht des Bolschewismus‘ [...]“¹³ Nach Gershom Scholem war Lieb „der einzige, für den die theologische Dimension des späten Benjamin unmittelbar verständlich und ohne Verlegenheit bedeutsam war. Er konnte ihm auf der Ebene seines Anliegens begegnen.“¹⁴ Lieb konnte Benjamin dafür gewinnen, einen Beitrag über den russischen Schriftsteller Nikolai Lesskow für das dritte Heft des Jahrgangs 1936 der von Lieb gemeinsam mit Berdjajew herausgegebenen Zeitschrift *Orient und Occident* beizusteuern.¹⁵ Es sollte übrigens das letzte Heft der Zeitschrift werden, bevor sie ihr Erscheinen wegen des Verbots in Nazi-Deutschland einstellen musste.

Im Mai 1937 folgte Lieb einem Ruf an die Universität Basel, wo er Dogmatik und Theologiegeschichte unter besonderer Berücksichtigung des östlichen Christentums lehrte. Auch nach seiner Rückkehr in die Schweiz ließ er den Kontakt mit Benjamin nicht abreißen. Im Oktober 1937 machte Benjamin Lieb mit Bertold Brecht bei der Aufführung von dessen Stück zum spanischen Bürgerkrieg „Die Gewehre der Frau Carrar“ in Paris bekannt. Noch am 22. September 1940, vier Tage bevor Benjamin sich nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Frankreich an der spanischen Grenze auf der Flucht das Leben nahm, schrieb Lieb ihm eine Karte, die diesen jedoch nicht mehr erreichte. Es heißt darin in Anspielung auf das Stück von Brecht: „Oui il ne reste plus rien que tirer! Tirer. Die Gewehre der Frau Carrar [...]“¹⁶

II

Die von Fritz Lieb gemeinsam mit Paul Schütz gegründete und in Verbindung mit Nikolai Berdjajew herausgegebene Zeitschrift *Orient und Occident* erschien in den Jahren 1929–1934 in 17 Heften, bevor sie wegen der politischen Verhältnisse in Nazi-Deutschland ihr Erscheinen einstellen musste. Eine neue Folge erschien 1936 in der Schweiz und musste bereits nach 3 Heften eingestellt werden. Im Nachhinein charakterisierte Lieb selber die Zeitschrift, wie folgt: „In diesem Organ ist es uns gelungen, die namhaftesten Vertreter der orthodoxen Welt mit Männern der

¹² Vgl. Chryssoula Kambas, Fritz Lieb und Walter Benjamin, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 69–86.

¹³ Walter Benjamin, Brief an Kitty Marx-Steinschneider, Paris, 15. 4. 1936, in: ders., *Briefe*, hg. von Gershom Scholem u. Theodor W. Adorno, Frankfurt am Main 1978, 711. Vgl. Fritz Lieb, *Das geistige Gesicht des Bolschewismus*, Bern u. Leipzig, 1935.

¹⁴ Gershom Scholem, *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, 257.

¹⁵ Vgl. Walter Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nicolai Lesskows, in: *Orient und Occident*, NF H. 3/1936, 16–33; wieder abgedruckt in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Frankfurt am Main 1977, 438–465. – Vgl. dazu Richard Faber, Walter Benjamins „Erzähler“ im Kontext von Fritz Liebs „Orient und Occident“, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 87–103.

¹⁶ Fritz Lieb, Postkarte an Walter Benjamin, 22. 9. 1940; zitiert nach Chryssoula Kambas, Wider den „Geist der Zeit“, in: Taubes (Hg.), *Der Fürst dieser Welt*, 290.

‚westlichen‘ Welt, die sich für den slawischen Osten interessierten, zu einem sehr lebhaften Gespräch zu vereinigen.“¹⁷

Jedes einzelne Heft hatte einen thematischen Schwerpunkt, wobei gleich das erste Heft programmatisch das Thema „Orthodoxie und Protestantismus“ ins Zentrum rückte. Neben thematischen Artikeln der Herausgeber und anderer Autoren erschienen regelmäßig auch literarische Beiträge wie z.B. Gedichte von Alexander Puschkin in deutscher Übersetzung; außerdem gab es die Rubriken „Chronik“, in der die aktuelle kirchliche und gesellschaftliche Lage in Sowjetrußland dokumentiert wurde, und „Literatur“, in der wichtige Neuerscheinungen über Rußland besprochen wurden.

Das erste Heft enthielt u.a. zwei programmatische Artikel: „Orthodoxie und Protestantismus“ von Fritz Lieb und „Die Krisis des Protestantismus und die russische Orthodoxie“ von Nikolai Berdjajew. Zu seinem eigenen Artikel hat Lieb im Rückblick bemerkt, er habe dort zum Ausdruck zu bringen versucht, dass „die orthodoxe Kirche“ „[i]n ihrem treuen Festhalten am altkirchlichen Bekenntnis [...] geradezu zum Prediger der Wahrheit gegenüber einem Protestantismus“ werde, „der in nach-reformatorischer Zeit den Glauben an die Dreieinigkeit, an die Gottheit Christi und an die leibliche Auferstehung, wenn nicht ganz preisgegeben, so doch außerordentlich erweicht“ habe. „Ohne die altkirchliche Trinitätslehre und Christologie“ stehe nämlich „die ganze reformatorische Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung in der Luft“.¹⁸ Andererseits könne „der altchristliche Glaube [...] nur lebendig und kräftig erhalten bleiben durch beständige Rückbesinnung auf seinen einzigen Grund, das lebendige Wort des biblischen Evangeliums, das heißt [...] in getreuem Gehorsam gegenüber Gottes Wort“.¹⁹ Es sei übrigens gerade „der orthodoxe Russe Dostojewskij“ gewesen, der „das Geheimnis der Sündenvergebung als die Grundlage aller wahren Brüderlichkeit der Menschen, der Allbrüderlichkeit [...], immer wieder verkündet“ habe. Das sind für Lieb „echt-evangelische Grundtöne“, wie übrigens auch „der Glaube an die allumfassende Liebe Gottes wie an die universale Erlösung der alleinigen Menschheit und des alleinigen Kosmos“ bei Dostojewskij, Solovjev u.a.²⁰

Nikolai Berdjajew, dem Lieb seinen Aufsatz noch vor der Veröffentlichung zugesandt hatte, reagierte darauf sehr freundlich: „Ihr Artikel eignet sich sehr gut für die 1. N[ummer] der Zeitschrift. Er ist voll warmer Sympathie für die Orthodoxie und für die russische Kirche. Sie haben die Distanz zum liberalen Protestantismus, der an dem mangelhaften Verständnis der Russen für das religiöse Pathos des Protestantismus schuldig ist, sehr gut zu wahren gewusst.“²¹

Ich will exemplarisch einige thematische Schwerpunkte weiterer Hefte nennen. Heft 3 (1930) zum Thema „Der russische Mensch und die Kirche“ enthielt u.a. einen Artikel von Sergej Bulgakow über „Das Selbstbewußtsein der Kirche“ und einen Artikel von Lieb über „Das Problem des Menschen bei Dostojewskij“. Heft 9 (1932) zum Thema „Der religiöse Sinn des Bolschewismus“ enthielt u.a. einen

¹⁷ Fritz Lieb, Geschichte und Lehre der Ostkirche, in: ders., *Sophia und Historie*, 17.

¹⁸ Fritz Lieb, Geschichte und Lehre der Ostkirche, in: ders., *Sophia und Historie*, 17. Vgl. Fritz Lieb, Orthodoxie und Protestantismus, in: *Orient und Occident*, H. 1/1929, 1–11; wieder abgedruckt in: Fritz Lieb, *Sophia und Historie*, 41–54; hier 47.

¹⁹ Fritz Lieb, Geschichte und Lehre der Ostkirche, in: ders., *Sophia und Historie*, 17. Vgl. Fritz Lieb, Orthodoxie und Protestantismus, in: ders., *Sophia und Historie*, 49: Aufgabe des Protestantismus gegenüber der Orthodoxie sei es, „durch das eigene Beispiel [...] zu zeigen, was [...] ein wahres ‚Leben in der Bibel‘ ist“. Lieb bezieht sich hier auf Sergej Bulgakow, der in seinem Briefwechsel mit Hans Ehrenberg den „Biblizismus, eine besondere Bibelsättigung, ein Leben in der Bibel“ als „Vorrecht [...] der protestantischen Welt“ gegenüber der Orthodoxie gelobt habe.

²⁰ Fritz Lieb, Orthodoxie und Protestantismus, in: ders., *Sophia und Historie*, 48f.

²¹ Nikolai Berdjajew, Brief [9] an Fritz Lieb, Clamart, 12. Januar [1929]. Nachlass Fritz Lieb (Basel). Zitiert nach der Internet-Edition: Berdjajews Briefe an Lieb. The Letters of Nikolaj Berdjajew to Fritz Lieb, hg. v. Klaus Bambauer, www.borisogleb.de/lieb4.html (01.11.16).

gleichnamigen Artikel von Nikolai Berdjajew. Die von Lieb zusammengestellte „Chronik“ steht hier unter dem Thema „Sowjetrußland amerikanisiert sich (Staatssozialismus oder Staatskapitalismus?)“. Sie endet in Heft 10 mit dem Satz, es sei unverkennbar, „bis zu welchem Grade der russische Kommunismus eine säkularisierte Heilslehre“ sei.²²

Heft 16, das noch im Juni 1934 in Deutschland erscheinen konnte, stand unter dem Thema „Utopie und Apokalypse im russischen Denken“. Es enthält u.a. den Artikel „Der Geist der Zeit‘ als Antichrist (Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solovjev)“ von Fritz Lieb, auf den ich noch eigens eingehen will.

III

Als Beispiel für Liebs Beschäftigung mit russischer Religionsphilosophie will ich zunächst seine Rezeption der Anthropologie Dostojewskijs anführen.²³ Lieb geht davon aus, dass die „Frage nach dem Wesen und zugleich der Bedeutung des Menschen“ bei Dostojewskij „nicht loszulösen [sei] von der nach den Beziehungen der Menschen untereinander“.²⁴ Zugleich stelle Dostojewskij „die Frage nach dem Wesen des Menschen [...] so radikal, daß sie unaufschiebbar zur Frage nach Gott wird“.²⁵ Lieb meint dies einerseits in den „Aufzeichnungen aus dem Kellerloch“ (1864), andererseits in der Novelle „Traum eines lächerlichen Menschen“ (1877) und in den großen Romanen zeigen zu können.

Der Kellerlochmensch formuliere seinen „*radikalen Protest* im Namen der Freiheit des Menschen gegen die Ansprüche einer abstrakten allgemeinen Vernunft, die den Menschen unter Berufung auf ihre ewigen Wahrheiten einer erdichteten absoluten Weltordnung unterwirft [...]“.²⁶ Im Namen der „bedrohten Freiheit“ lehne er sich „aller Erkenntnis zum Trotz gegen die sogenannten ewigen Naturgesetze und gegen die Geltung der Logik eines ‚arithmetischen Verstandes‘ auf“.²⁷ Es gehe ihm und mit ihm seinem Autor „um die Verteidigung der menschlichen Individualität, der individuellen Freiheit des Menschen“.²⁸ Dostojewskij habe wie der Kellerlochmensch „an dem bestehenden Zwiespalt zwischen Freiheit und freiem Willen des Menschen einerseits und der Vernunft, einem nach Vernunft gesetzten [sic!, gemeint ist: nach Vernunftgesetzen] konstruierten angeblichen absoluten Naturgesetz und einem auf diesem begründeten oder zu ihm in Analogie gesetzten Sittengesetz andererseits festgehalten“. Er habe aber „nur den Kampf gegen die im wesentlichen in der westlichen Philosophie des Idealismus oder Materialismus begründete Vernunftideologie“ bejaht, „jedoch nicht die weiteren Konsequenzen, die der Kellerlochmensch daraus zieht“. Denn in diesen offenbare sich „in keiner Weise etwa Gott oder Gotteserkenntnis, sondern ein schrecklicher dämonischer Abgrund“.²⁹ „Statt den Nächsten durch die Liebe in seiner Freiheit zu bejahen“, suche der Kellerlochmensch „ihn zu erniedrigen und zu beleidigen“. So verfehle er „in seinem rein negativen, im Protest verharrenden Gebahren bodenloser Willkür doch

²² Fritz Lieb, Chronik: Sowjetrußland amerikanisiert sich (Schluß), in: *Orient und Occident* H. 10/1932, 46f. Der Abschnitt ist überschrieben: „Letztes Ziel – das Paradies“.

²³ Ich beziehe mich im Folgenden nicht auf den Aufsatz über „Das Problem des Menschen bei Dostojewskij“ in H. 3/1930 der Zeitschrift *Orient und Occident* (22-46), sondern auf die spätere Fassung, die jedoch über weite Strecken mit dem früheren Aufsatz textidentisch ist: Fritz Lieb, Die Anthropologie Dostojewskijs (1937), in: ders., *Sophia und Historie*, 145–180.

²⁴ Fritz Lieb, a.a.O., 145.

²⁵ Fritz Lieb, a.a.O., 146.

²⁶ Fritz Lieb, a.a.O., 149.

²⁷ Fritz Lieb, a.a.O., 151.

²⁸ Fritz Lieb, a.a.O., 156.

²⁹ Fritz Lieb, a.a.O., 157.

die wahre Wirklichkeit seines eigenen Daseins wie die seines Mitmenschen, nur noch furchtbarer als jene Ideologen“, die er bekämpft.³⁰

Daraus ergibt sich die Frage, ob es „einen Weg“ gibt, „der nicht in dem selbstzerstörerischen, selbstmörderischen Trotze des Kellerlochmenschen endet und im unerlösbaren Zwiespalt von Vernunftabstraktion und bodenloser Willkür“.³¹ Auf diese Frage habe Dostojewskij, so Lieb, in seinen großen Romanen, insbesondere aber in der Novelle „Traum eines lächerlichen Menschen“ geantwortet. Angesichts des „Mitleids“, das er zu seiner Überraschung im Traum mit einem „hilflosen kleinen Mädchen“ empfindet,³² kommt der lächerliche Mensch zur doppelten Erkenntnis vom „Sündenfall des Menschen“ und von der „Verantwortung“ für den „Nächsten“.³³ Eine „Rettung“ aus der „Bodenlosigkeit“ gibt es nur, „wenn der Schöpfer selbst sich seiner leidenden Geschöpfe annimmt“, so dass sie „frei“ werden „zur Liebe zum Nächsten, zu einem schöpferischen Bejahen unseres Geschöpfseins im Gegensatz zu aller ideologischen Selbstvergessenheit und allem Nihilismus“.³⁴

„Der Weg [...] zu solcher Verwirklichung des Menschen“ führe aber „hindurch durch Leiden“, er sei „ein Kreuzesweg“, der „durch Reue und Buße“ hindurch führe, „denn nur in ihr offenbart sich der ‚neue Mensch‘.“ Dies habe Dostojewskij „mit ergreifender Wucht in seinem Roman ‚Schuld und Sühne‘ in der Gestalt und im Schicksal Raskolnikows zu zeigen versucht“.³⁵ Es sei hier nicht zufällig gerade „Sonja, die Dirne, die doch von Gott Geliebte und Begnadigte“, die ihm „das Evangelium entgegenhält“.³⁶ Durch ihre Liebe wird sie „zum Werkzeug des göttlichen Erneuerungswerks“ ihm gegenüber,³⁷ so dass er nicht nur zur Einsicht kommt, „daß er schuldig ist“, sondern auch zum Glauben daran, „daß es eine Vergebung der Sünden gibt und darum auch eine Auferstehung von den Toten“. Entscheidend ist nach Lieb hier „die Erkenntnis Dostojewskijs, daß der Weg zum neuen Menschen, der zugleich der Weg zu Gott ist, nur gefunden werden kann in der Beziehung zum Du des Mitmenschen, durch die Liebe“, und zwar durch „eine Liebe, die fähig ist, den konkreten Menschen zu lieben, wie er ist, in seinem ganzen Elend, in seiner ganzen Schwäche und Bosheit“. Hier leuchte „ein neue Wirklichkeit des Menschen auf, die des zur Auferstehung berufenen ‚neuen Menschen‘“.³⁸

Einen ähnlichen Durchbruch zum ‚neuen Menschen‘ sieht Lieb in der „Begegnung“ zwischen Aljoscha und Gruschenka in dem Kapitel „Das Zwiebelchen“ in dem letzten großen Roman „Die Brüder Karamasow“. Durch Aljoscha, der „Mitleid“ mit ihr empfindet, findet Gruschenka „Zugang zum Glauben an Gottes ‚Allverzeihen‘, dadurch daß sie in Aljoscha den entdeckt, der ‚auch für nichts und wieder nichts lieben kann“.³⁹ Letztlich sei es die Erkenntnis von der „ursprüngliche[n] Einheit aller Menschen [...], die darauf beruht, daß sie aus dem einen Schöpfungswillen Gottes stammt“, das „Bewußtsein der Alleinheit der Menschheit, die eine in Gott gegründete Alleinheit ist“, die Dostojewskij dazu geführt habe, von einer „Sündensolidarität jedes mit jedem und allem“ reden zu können.⁴⁰ Wenn also Dostojewskij „der Allverbundenheit aller Kreaturen eingedenk [...] sehr stark die Allererlösung und Auferstehung der gesamten Welt betonte“, dann habe er dies „gewiß nicht aus leichtfertigen Optimismus und Fortschrittswahn“ getan, „sondern

30 Fritz Lieb, a.a.O., 158.

31 Fritz Lieb, a.a.O., 159.

32 Fritz Lieb, a.a.O., 160.

33 Fritz Lieb, a.a.O., 162.

34 Fritz Lieb, a.a.O., 164f.

35 Fritz Lieb, a.a.O., 165f.

36 Fritz Lieb, a.a.O., 167.

37 Fritz Lieb, a.a.O., 168.

38 Fritz Lieb, a.a.O., 169.

39 Fritz Lieb, a.a.O., 170.

40 Fritz Lieb, a.a.O., 173.

aus einem letzten Glauben, daß Gottes Allmacht und Liebe stärker ist als alle Bosheit des Antichristen“.⁴¹

IV

Als weiteres Beispiel für Liebs Beschäftigung mit russischer Religionsphilosophie sei sein Aufsatz „Der Geist der Zeit‘ als Antichrist“ angeführt, der 1934 im Juni-Heft der Zeitschrift *Orient und Occident* erschien,⁴² zu einem Zeitpunkt also, als Lieb Deutschland bereits verlassen hatte. In diesem Beitrag setzt sich Lieb, wie der Untertitel sagt, mit „Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solovjev“ auseinander. Zunächst referiert er ausführlich über Solovjews „spekulative Philosophie“, in der dieser sich mit der „westeuropäischen Philosophie“ auseinandersetzt und „auf intuitiver Grundlage den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen in einer höheren Synthese zu überwinden“ sucht.⁴³ Lieb sieht diese Religionsphilosophie durchaus kritisch: Sie ist nach seiner Einschätzung von einem „apologetischen“ Interesse getragen, sofern Solovjev „den Glauben seiner Kirche vor der Vernunft“ habe „rechtfertigen“ wollen. Letztlich sei damit jedoch „der lebendige Gott, den man durch Spekulieren lebendig machen wollte, zum Götzen“ gemacht, aber „auch das Verständnis des Menschen verfehlt“,⁴⁴ so dass gefragt werden müsse, ob hier nicht am Ende „das Furchtbare“ geschah, „daß Christus zum Antichrist wird“.⁴⁵

Merkwürdigerweise aber habe Solovjev selbst „kurz vor seinem Tode“ diesen Einwand selber erhoben, indem er faktisch „in seinem letzten größeren Werke ‚Drei Gespräche‘ nicht nur Leo Tolstojs Lehre als Antichristentum entlarvt“, sondern „auch durch sein eigenes Werk einen scharfen Strich gezogen“ habe.⁴⁶ Tolstojs „Rationalismus“, der sich anmaße, „den Weltlauf zu verstehen als eine fortlaufende, einheitliche Entwicklung der Dinge und vor allem der Menschheit im Sinne eines ständigen Fortschrittes bis zur Errichtung des Reiches Gottes auf dieser Welt“, werde von Solovjev hier einer scharfen Kritik unterzogen.⁴⁷ Solovjev stelle die Frage, „was denn aller Kulturfortschritt für einen Wert habe, wenn der *Tod* schließlich doch alles vernichtet“.⁴⁸ „Durch den im empirischen Dasein unüberwindlichen Tod“ werde „dieser ganze Fortschrittsoptimismus sinnlos“. So stehe der Mensch, „wenn der Tod wirklich das *letzte* Wort hat und wir nicht an die *Auferstehung* glauben können, d. h. an Christus, den Mensch gewordenen Sohn Gottes, den für uns Gekreuzigten und *Auferstandenen*“, „letztlich vor einem Nichts“. Das „Reich Gottes“ komme „einzig durch die Kraft der Auferstehung Jesu Christi“.⁴⁹

Wenn nun „*der Geist der Zeit*“, der sich selber ständig verwechselt mit dem *Heiligen Geist*“ zum „Usurpator Gottes“ wird, dann offenbare sich „*der Gott dieser Zeit*“, in dessen Namen Tolstoj und seinesgleichen auftreten, als Geist des „*Antichrists*“.⁵⁰ Wenn dieser „Unglaube“ beginne, „sich dann noch auf Christus und das Evangelium zu berufen“, dann sei „*der Antichrist* da“. Die „als Erlöser auftretende Vernunft“ sei „das Antlitz des Antichrists“.⁵¹ Diese „völlig neue Auffassung“ habe Solovjev in einem „apokalyptischen Bild“ in der „Kurzen Erzählung vom Antichrist“ als Höhepunkt seiner „Drei Gespräche“ ausgeführt. „Die letzten Dinge“ sind hier „nicht mehr die Krönung der Weltevolution, sondern bedeuten

41 Fritz Lieb, a.a.O., 179.

42 Fritz Lieb, „Der Geist der Zeit“ als Antichrist. Spekulation und Offenbarung bei Wladimir Solovjev, in: *Orient und Occident*, H. 16/1934, 7–22. Der Aufsatz wird im Folgenden zitiert nach dem Wiederabdruck in: Fritz Lieb, *Sophia und Historie*, 181–201.

43 Fritz Lieb, a.a.O., 181.

44 Fritz Lieb, a.a.O., 185.

45 Fritz Lieb, a.a.O., 186.

46 Fritz Lieb, a.a.O., 187.

47 Fritz Lieb, a.a.O., 189.

48 Fritz Lieb, a.a.O., 190.

49 Fritz Lieb, a.a.O., 191f.

50 Fritz Lieb, a.a.O., 192.

51 Fritz Lieb, a.a.O., 193.

tatsächlich das Ende aller Dinge und aller Reiche [...] und den Anfang eines ganz andern, zeitlosen Daseins einer vom Tode auferstandenen Welt“.⁵²

Was als abwegige apokalyptische Spekulation erscheinen könnte, gewinnt für Lieb vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Machtübernahme durch die Nazis in Deutschland offenbar ungeahnte Aktualität: „In dieser Zeit erscheint der Antichrist. Er ist ein allseitig begabter Mensch, positiver Spiritualist, Asket, Tier- und Menschenfreund. ‚Viele hielten ihn für den Übermenschen.‘ Er glaubt an Gott, aber er liebt nur *sich selbst* [...]. Aus Machttrieb wird er zum Wohltäter der Menschheit; [...] – ganz ähnlich wie Dostojewskijs Großinquisitor“,⁵³ aber offenbar auch ganz ähnlich wie der „Führer“ Nazi-Deutschlands, da ja auch der Antichrist angesichts des drohenden „Ausbruch[s] eines neuen Weltkrieges [...] zum *Führer* ausgerufen“ wird.⁵⁴ Er erhebt den „Anspruch auf die *Totalität des Wissens*“ und „auf die *Totalität der Macht*“.⁵⁵ Schließlich muss auch „die *Freude* der Menschen [...] organisiert und dem totalen Staat eingeordnet werden“, weshalb der Kaiser versucht, „auch die Kirche seinem Weltreiche gleichzuschalten“.⁵⁶

Doch der „Anspruch des Weltstaates auf Totalität auch in kirchlichen Dingen“ scheitert letzten Endes. Auf einem „Weltkirchenkonzil in Palästina“, auf dem der „Weltherrscher“ sich „zum einzigen ‚Verteidiger und Schirmherrn‘ der Kirche wählen lassen“ will,⁵⁷ wird er stattdessen als der Antichrist entlarvt. Zwar gibt er sich „als die ‚einzig wahre Fleischwerdung der obersten Gottheit des Universums‘“ aus, aber „[i]n der Wüste, ‚mitten in dunkler Nacht‘“, wo die Oberhäupter der drei wichtigsten Kirchengruppen, der Orthodoxen, der Römisch-Katholischen und der Protestanten, mit wenigen verbliebenen Anhängern ausharren, „vollzieht sich nun in Erwartung der Wiederkunft Christi die wahre Kirchenvereinigung“.⁵⁸ Dabei spielen überraschenderweise „[d]ie *Juden*, die anfänglich den Kaiser begeistert unterstützt haben,“ eine zentrale Rolle, indem sie sich „gegen ihn in einem wilden Aufstand“ erheben. In den Kämpfen mit den Juden wird „der Kaiser mit seinen Scharen von einem Flammenmeer verschlungen. Da erscheint Christus zuerst den Juden in Jerusalem“. Ihm folgt „ein Zug von Gläubigen vom Sinai her“ unter Führung der drei Kirchenoberhäupter. „Die vom Antichrist hingemordeten Juden und Christen auferstehen zur Mitherrschaft mit Christus im anbrechenden Tausendjährigen Reich.“⁵⁹

Soweit Liebs an zeitgeschichtlichen Anspielungen reiche Wiedergabe von Solovjews „Kurzer Erzählung vom Antichrist“. Mit dieser Erzählung habe Solovjev „die Frage nach dem Sinn und Ziel der Menschheitsgeschichte“ in einer neuen Weise beantwortet. Lieb findet es im übrigen „bezeichnend“, dass Solovjev „in den letzten Augenblicken seines Lebens in althebräischer Sprache für das jüdische Volk [...] gebetet“ habe.⁶⁰

V

Fritz Lieb hat als protestantischer Theologe im 20. Jahrhundert Pionierarbeit in der Vermittlung zwischen russischem und westlichem Denken geleistet. Dies geschah unter erschwerten Bedingungen angesichts der scharfen politisch-gesellschaftlichen Konflikte, die durch die Oktoberrevolution auch auf internationaler Ebene provoziert worden waren. Als linker Sozialist, der über eine gründliche Kenntnis des Werks von Karl Marx verfügte, hat Lieb diese Schwierigkeiten als Herausforde-

⁵² Fritz Lieb, a.a.O., 194.

⁵³ Fritz Lieb, a.a.O., 195.

⁵⁴ Fritz Lieb, a.a.O., 197.

⁵⁵ Fritz Lieb, a.a.O., 196.

⁵⁶ Fritz Lieb, a.a.O., 197.

⁵⁷ Fritz Lieb, a.a.O., 198.

⁵⁸ Fritz Lieb, a.a.O., 200.

⁵⁹ Fritz Lieb, a.a.O., 201.

⁶⁰ Fritz Lieb, a.a.O., 201.

rung wahrgenommen, sich um so gründlicher nicht nur mit russischer Religionsphilosophie und Theologie, sondern auch mit der gesellschaftlichen Entwicklung der Sowjetunion auseinanderzusetzen. Als Vertreter einer durch Barth geprägten dialektischen Theologie bemühte er sich gleichwohl um eine Öffnung gegenüber der russisch-orthodoxen theologischen Tradition, die er nicht zuletzt als Bündnispartner in der Auseinandersetzung mit dem Neuprottestantismus wahrnahm. Bedeutsam war für ihn in der orthodoxen Theologie insbesondere die Zentralität und Intensität des Glaubens an die Auferstehung, ohne den nach seiner Auffassung die protestantische Rechtfertigungslehre in der Luft schwebte. Dieses Thema verband sich für ihn zugleich in eigentümlicher Weise mit der sozialistischen Hoffnung auf den künftigen ‚neuen Menschen‘.

Als sich die Universität Bonn nach dem Zweiten Weltkrieg darum bemühte, Barth und Lieb nach Bonn zurückzuholen, erklärte sich Barth immerhin dazu bereit, in den Sommersemestern 1946 und 1947 gastweise in Bonn zu lehren. Lieb hingegen folgte einem Ruf der (Ost-)Berliner Universität Unter den Linden, der heutigen Humboldt-Universität, um dort in den Jahren 1946 bis 1949 alternierend mit Basel „Osteuropäische Kirchenkunde“ zu lehren.⁶¹ Den Abbruch des (Ost-)Berliner Experiments begründete er im Nachhinein damit, dass er „gerade als Sozialist bei der zunehmenden Bedrohung der Lehrfreiheit, auch bei allem Verständnis für die besondere Situation im Osten, nicht nach ‚Sibirien‘ unter Stalins ‚Obhut‘ irgendwo hinter dem sogenannten Eisernen Vorhang Bekanntschaft machen“ wollte.⁶² Wenn ich es richtig sehe, ist die von Lieb verfolgte Linie bis heute nicht wieder in einer so umfassenden Weise aufgenommen worden, weder in Bonn, noch in Berlin, noch in Basel. Vielleicht nähern wir uns heute einer Zeit, für die Liebs Versuch eines geistigen Brückenbaus zwischen Russland und dem Westen wieder neue Aktualität gewinnt.

⁶¹ Vgl. Günter Wirth, Fritz Lieb in Berlin 1947 und 1949, in: Karnetzki u. Rese (Hg.), *Fritz Lieb*, 147–158.

⁶² Fritz Lieb, *Geschichte und Lehre der Ostkirche*, in: ders., *Sophia und Historie*, 18.

Dieter Klein

Und wenn wir nun die Große Erzählung erneuern würden?

Als Dick Boer und ich einander in den 1980er Jahren begegneten, als er mich in der Humboldt-Universität besuchte und wir uns im Haus der niederländischen Gemeinde in Berlin Dahlem trafen, hofften wir beide noch auf das, was aus dem Sozialismus in der DDR werden könnte. Aber unsere Hoffnung täuschte uns, die strukturellen Grunddefizite der Staatssozialismus waren zu groß. Er musste scheitern.

Dick Boer hat aus dieser gemeinsamen Erfahrung die Schlussfolgerung gezogen: „Wie dem auch sei, wir kommen nicht darum herum festzustellen: die Große Erzählung des Sozialismus ist unzeitgemäß geworden – wie die Große Erzählung der Bibel das schon lange ist. Auch, wenn die Letzte, wie wir das zurecht tun, politisch gelesen wird, sie ist politisch irrelevant. Dasselbe gilt jetzt auch für die Große Erzählung des Sozialismus.“ (Boer 2018: 105) Zwar registriert Boer solidarisch die Fülle der protestierenden und widerständigen Gegenbewegungen, aber „ihr Ziel (ist) nicht der Sozialismus, sondern mehr oder weniger radikale Reformen innerhalb des Kapitalismus“ (ebenda: 107). „Eine Analyse der Wirklichkeit, wie Marx sie zu praktizieren gebot – ob er es selber immer so handhabte, sei dahingestellt –, zeigt vor allem, dass der Sozialismus *nicht* auf der Tagesordnung steht.“ (ebenda) „Das wahrscheinlichste Ende bleibt die Katastrophe. Die Zeit, dieser zu entkommen, ist (zu) kurz Uns ist nur geboten, die Marxsche Theorie zu hüten wie die Thora, ihre ‚rettende Kritik‘ den Nachgeborenen zu überliefern – wenn es sie noch gibt und auch, wenn es zu spät sein sollte. Uns! Immer noch Christen für den Sozialismus.“ (ebenda: 110) Und: Uns, den nicht-christlichen Marxisten für einen demokratischen Sozialismus! So sei hinzugefügt.

Doppelte Transformation

Also doch der Dick Boer immer noch, der für den Sozialismus streitet! Auf den wohl zutrifft, was Hermann Hesse, gebeten, den chinesischen Moralphilosophen Kung Fu Tse zu charakterisieren, über diesen sagte: „Ist das nicht der, der genau weiß, dass es nicht geht, und es trotzdem tut?“

Lieber Dick Boer, wenn es nicht ausreicht, die Katastrophe mit *Reformen* abzuwenden zu wollen und wenn ein umfassender großer Akt der *Revolution* wahrscheinlich nie mehr auf die Tagesordnung geraten wird, weil die zu lösenden Menschheitsprobleme viel zu komplex geworden sind, um sie mit einem einzigen Umsturz aller alten Verhältnisse bewältigen zu können: Ist dann nicht eine dritte Weise der Überwindung des Kapitalismus und der Wege zu einer solidarischen Gesellschaft/zur einem demokratischen grünen Sozialismus auf die politische Tagesordnung von Linken jeglicher Art geraten - eine *doppelte Transformation* im Kapitalismus und über ihn hinaus? (Klein 2013; Brie 2014)

Das würde bedeuten, jede realisierbare Chance für begrenzte Reformschritte, für Projekte der Verbesserung im gegenwärtigen Leben der Bevölkerungsmehrheit konsequent zu nutzen, für eine postneoliberale progressive Transformation im Kapitalismus also. Aber mitten in diesen systeminternen Reformen wäre der „Vorschein“ des künftig weiter reichenden Möglichen, des aber „Noch-nicht-Gewordenen“ (Ernst Bloch) zu erfassen, wären potenziell sozialistische Formen, Institutionen und Praxen zu entfalten. In die innersystemische Transformation wäre also bereits der Einstieg in eine systemüberschreitende Große Transformation hinein zu holen. Ein demokratischer Sozialismus ist nicht als unmittelbar nächste Transformation nach dem neoliberalen Kapitalismus zu erwarten, aber auch nicht erst

als künftiges Gesellschaftssystem, dass irgendwann säuberlich getrennt von einem hoffentlich in den kommenden Kämpfen durchsetzbaren postneoliberalen Reformkapitalismus kommen könnte.

Zu solchem Doppelprozess gehört mit großer Dringlichkeit, der marktradikalen neoliberalen Erzählung und der rechtspopulistischen und rechtsextremen Umdeutung der gegenwärtigen kapitalistisch dominierten Herrschaftsverhältnisse in einen Gegensatz zwischen dem völkischen „Wir“ und dem nationalistisch und rassistisch gedeuteten „Fremden“ eine erneuerte Große Erzählung der modernen pluralen Linken entgegenzusetzen.

In der marxistisch-leninistischen Theorie galt als das Wesentliche des Sozialismus das gesellschaftliche Eigentum und die auf ihm beruhende zentrale Planung und Leitung von Wirtschaft und Gesellschaft. In der Praxis wurde das staatliche Eigentum jedoch in der Verfügung der Führungen kommunistischer Parteien vor allem deren Machtinteressen untergeordnet. Individuelle Freiheiten blieben im Namen kollektiver, jedoch von der führenden Partei bestimmter Interessen auf der Strecke. Die zentralistische Planung war zwangsläufig zu unflexibel für hochkomplexe moderne Gesellschaften. Sie konnte keine dauerhafte wirtschaftliche Dynamik herstellen. An deren Stelle sicherten diktatorische Praxen der Staatssozialismus dessen Fortexistenz bis zu seiner Implosion. Verloren ging Marx' ursprüngliche Bestimmung dessen, was den Sozialismus im innersten ausmacht.

Mögliche Konturen einer künftigen solidarischen Gesellschaft

Wenn Dick Boer mahnt, die Marxsche Theorie zu hüten wie die Thora, ist zu bedenken, dass Marx selbst seine Theorie stets als unabgeschlossen betrachtete. Zu fragen ist, in welcher Gestalt wir sie denn heute hüten sollten. Welches können die Konturen einer künftigen solidarischen Gesellschaft, eines demokratischen grünen Sozialismus sein, die Marx' Grundvorstellungen von einer künftigen Assoziation freier Menschen den gegenwärtigen und kommenden Bedingungen entsprechend zur Geltung bringen würden?

Ein **erster Grundgedanke** der Erzählung von einer solidarischen Gesellschaft handelt von deren Mitte. Ton Veerkamp schrieb über die Struktur des Alten Testaments: „Diese Struktur hat eine wirkliche und wirksame Mitte. ‚Mitte‘ ruft die Metapher eines Planetensystems auf: ein schweres Gravitationszentrum, das alle Elemente des Systems in feste Bahnen zwingt. Die ‚Mitte‘ der Großen Erzählung zwingt alle Einzelerzählungen, sich ihr zu fügen, sich von ihr aus verständlich machen zu lassen und so zu einer einheitlichen – noch einmal: nicht homogenen, nicht orthodoxen – Erzählung zu werden. Die Mitte ist der NAME.“ (Veerkamp 2012: 50) NAME meint hier Gott.

„Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen“ (Marx 2005: 91), „dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei“ (Marx 1961: 385), menschlicher Reichtum also – das galt Marx als das Bestimmende für ein alternatives Gesellschaftsprojekt. Persönlichkeitsentfaltung einer und eines jeden im Einklang mit der universellen Erhaltung der Natur anstelle höchstmöglichen Profits, das kann als der archimedische Punkt einer gerechten solidarischen Gesellschaft und des Weges zu einem demokratischen grünen Sozialismus betrachtet werden.

Ein **zweiter Grundgedanke** zur Gestaltung einer demokratisch-sozialistischen Gesellschaft ist daher, dass eine moderne linke Erzählung und jeder Schritt zu ihrer Verwirklichung den „Traum nach vorwärts“ (Ernst Bloch) unzähliger Menschen in unserer Zeit, dass Gemeinsame in den vielen einzelnen Erzählungen der Menschen von ihren Hoffnungen und Wünschen in sich aufnehmen muss. So wie Ton Veerkamp über die Bibel als Große Erzählung des Judentums und des Christentums schrieb: „So wird aus vielen Texten das Ganze der Großen Erzählung, so heterogen ihre Ausrichtung und ihre Herkunft gewesen sein mag.“ (Veerkamp a.a.O.: 22) Die Menschen sprechen immer von dem, was für ihr eigenes Leben wichtig ist, von

ihren Bedürfnissen. Die wichtigste Frage für eine mit den Millionen Menschen eng verbundene Transformation zu einer solidarischen Gesellschaft lautet daher: „Was brauchen Menschen für ein selbstbestimmtes Leben in Würde und in Solidarität mit anderen?“

Sie brauchen erstens sozial gleiche Teilhabe an den Bedingungen freier Entfaltung ihrer Persönlichkeit in sozialer Sicherheit: gute Arbeit, menschenwürdige Einkommen, Gesundheit, gute Wohnungen, Bildung, Mobilität, Information, Kultur und wirksame demokratische Mitentscheidung über die gesellschaftliche Entwicklung. Sie brauchen Gerechtigkeit im Zugang zu diesen Freiheitsgütern.

Zweitens brauchen sie den Erhalt und – soweit noch möglich – die Wiederherstellung einer gesunden Natur für sich selbst und kommende Generationen. Ein gutes Leben im 21. Jahrhundert wird nur in intakten Naturverhältnissen möglich sein.

Eine künftige solidarische Gesellschaft wird – wenn diese beiden Maßstäbe in der Realität das Handeln alternativer Akteure ohne Wenn und Aber bestimmen – auf einer unvergleichlichen Stärke beruhen. Sie wird eine menschengerechte Gesellschaft im Einklang mit der Natur sein. Wie Frank Schirrmacher in seinem Buch „Ego. Das Spiel des Lebens“ gezeigt hat, entwickelt sich die gegenwärtige kapitalistische Gesellschaft dagegen zu einer die Menschen zu Ego-Maschinen degradierenden Gesellschaft.

Die kommende demokratisch-sozialistische Gesellschaft wird ein doppeltes Zentrum haben. Miteinander in enger Wechselwirkung stehend sind das die Entfaltung der Individualität einer und eines jeden auf der Grundlage sozial gleicher Teilhabe an elementaren Freiheitsgütern und der ökologische Umbau der Gesellschaft. Anders formuliert: die soziale Gestaltung des ökologischen Umbaus wird zur Grundorientierung der künftigen solidarischen Gesellschaft.

Das wird zum Maß für linkes Handeln nicht erst in der Zukunft, sondern bereits für die nächsten Aufgaben auf den Wegen zu einer postneoliberalen und schließlich postkapitalistischen Gesellschaft.

Ein **dritter Grundgedanke** für eine solidarische Gesellschaft ergibt sich aus den ökonomischen Anforderungen einer solchen doppelten Zielsetzung. Nur eine hocheffiziente, vor allem ressourceneffiziente Wirtschaft kann diesen Anforderungen entsprechen.

Erstens wird sie das kreative Potenzial der Menschen besser entfalten können als der Kapitalismus, wenn sie der Selbstermächtigung der einzelnen alle nur möglichen Voraussetzungen schafft. Sie wird zu Gunsten breiter anspruchsvoller Bildung und Förderung aller das Bildungsprivileg der Wohlhabenden und Reichen überwinden. Aber sie darf die freie geistige Entfaltung nicht durch neue Herrschaftsmechanismen beschränken. Wirtschaftsdemokratie und Geschlechtergerechtigkeit werden Aktivität und Ideen der Vielen, von Frauen wie Männern gleichermaßen, freisetzen. Die Verschwendung von Arbeitskraftpotenzial durch Arbeitslosigkeit, unfreiwillige Kurzarbeit und stressbedingte Erkrankungen wird beseitigt sein. Die Überwindung der Armut – vor allem im globalen Süden – wird ein enormes menschliches Potenzial freisetzen.

Zweitens werden extreme Reichtumsverluste vermeidbar: Verluste durch die dem Profitsystem immanente Zerstörung der Umwelt, vor allem durch den Klimawandel, Verluste durch Kriege und wohlstandsmindernde Rüstungsproduktion, durch Verhinderungspatente, durch konkurrenzbedingte Parallelentwicklungen, durch die Vergeudung in der Wegwerfgesellschaft, durch PrestigeKonsum und übersteigerten Wechsel der Moden, durch absichtliche Kurzlebigkeit von Gütern und Unterentwicklung nachhaltiger Stoffkreisläufe.

Drittens wird eine neue Regulationsweise große strukturelle, mit ökonomischen Verlusten verbundene Fehlentwicklungen wie in kapitalistischen Gesellschaften – beispielsweise zu langes Festhalten am Fossilismus und Unterentwicklung der Sorge-Arbeit – zugunsten sinnvoller volkswirtschaftlicher Proportionen vermeiden können. Diese Regulation – eingebettet in eine Erneuerung der Demokratie – wird hoffentlich Fehlentwicklungen rechtzeitig erkennbar machen. Sie wird anders als im Staatssozialismus Selbstkorrekturen in Wirtschaft und Gesellschaft ermöglichen.

Die Wirtschaftsordnung eines demokratischen grünen Sozialismus wird eine hohe technische und soziale Erneuerungsfähigkeit aufweisen. Die neue Gesellschaft wird lernfähig und innovationsfördernd sein. Sie wird alle Chancen wissenschaftlich-technischer Umwälzungen einschließlich der digitalen und der biotechnologischen Revolution ausschöpfen. Bildung, Wissenschaft, Forschung und Entwicklung werden erstrangige Bedeutung haben.

Als **vierter Grundgedanke** zur Gestaltung einer solidarischen Gesellschaft könnte formuliert werden, dass sie nicht auf dem bisher bestimmenden Wachstumspfad zu erreichen ist. Die Erzählung von einer künftigen Gesellschaft ist das Narrativ von dem kühnen Vorstoß in unbekanntes Neuland, vom Aufbruch in ein Jenseits des Wachstumstyps, der bisher die ökonomische Grundlage der Moderne war. Die Gesellschaft muss sich von einem Wachstum schlechthin verabschieden, das allein auf einen am BIP gemessenen Zuwachs von Wert konzentriert ist, gleichgültig gegen soziale und ökologische Negativeffekte. Wachsen werden solche Branchen, die ressourceneffiziente Technologien bereitstellen. Wachsen werden auch solche Sphären der Gesellschaft, die wie die humanorientierte Sorgearbeit auf das Wohl des einzelnen Menschen zielen und relativ geringe stoffliche Ressourcen verbrauchen. Schrumpfen werden ressourcenintensive und umweltzerstörende Bereiche. Beide Tendenzen zusammen werden anstelle eines sozial und ökologisch unzureichend gebändigten *Wachstums* eine nachhaltige *Entwicklung* in den frühindustrialisierten reichen Ländern hervorbringen. Auf diese Weise wird die Herausbildung einer solidarischen Gesellschaft den Schwellen- und Entwicklungsländern so weit wie möglich den Umweltraum für das dort zur Überwindung der Armut unverzichtbare Wirtschaftswachstum freimachen und zugleich die Erkundung nachhaltiger Entwicklungspfade anbieten.

In der längeren Übergangszeit zu einer solidarischen Gesellschaft wird der sozial-ökologische Strukturwandel so große – allerdings umweltschonende – Investitionen erfordern, dass in dieser Phase wahrscheinlich auch das Bruttoinlandsprodukt deutlich wachsen wird, bis das Wachstum längerfristig nur noch sehr gedämpft verläuft und zu einem Nullwachstum tendiert. Zunehmend werden innovative Investitionen im Rahmen der Amortisationsfonds erfolgen.

Ein **fünfter Grundgedanke** ist, dass der Übergang zu einer solidarischen Gesellschaft einschneidende Umverteilungsprozesse erfordert. Die Linke muss sich zwar von dem ihr zugeschriebenen Image einer bloßen Umverteilungslinke zugunsten hoher eigener Wirtschaftskompetenz lösen. Aber Umverteilung von Macht, Ressourcen und Lebenschancen zu Gunsten der bisher Benachteiligten bleibt eines ihrer Markenzeichen. Gerechte Umverteilung ist unverzichtbar. Anders kann die Ungerechtigkeit der gegenwärtigen Verhältnisse nicht überwunden werden. Das betrifft

- eine gerechte Verteilung des Neuwerts auf der Ebene der Primärverteilung zwischen Lohn und Profit,
- eine Umverteilung auf der Ebene der Sekundärverteilung über die Einnahme von Steuern, Beiträgen und Abgaben und über die Ausgaben der so aufgebrachtten Mittel für Transfers, sinnvolle Investitionen und soziale Aufgaben in öffentlicher Hand,
- eine gerechte Umverteilung von Großvermögen,
- eine Umverteilung zugunsten sozial gleichen Zugangs zu kulturellen Ressourcen, zu Information und Medien,
- eine Umverteilung von sozialer Macht zu Gunsten von Geschlechtergerechtigkeit und der Überwindung ethnisch und auf andere Weise begründeter Hierarchien,
- eine Umverteilung politischer Machtressourcen, von Machtpositionen in Legislative, Exekutive und Judikative, von Entscheidungsmacht über Militär, Polizei und Sicherheitsdiensten,
- eine internationale Umverteilung von ökonomischen und politischen Ressourcen zugunsten einer gerechten Weltwirtschaftsordnung.

Die große Mehrheit der Menschen will in gerechten Verhältnissen leben. Nach einer Untersuchung des Meinungsforschungsinstituts infratest dimap vom September 2018 halten zwar 51 % der Befragten die Verhältnisse in Deutschland für gerecht, aber 46 % betrachten sie als ungerecht. 39 % meinen zudem, dass Deutschland in den letzten zehn Jahren ungerechter geworden ist, nur 15 % glauben, dass es gerechter zugeht. 42 % halten die Situation für unverändert. Eine Mehrheit der Deutschen erwartet, dass ihre Kinder in einer ungerechteren Gesellschaft leben werden als sie. Und 94 % sehen im Weltmaßstab erst recht große Ungerechtigkeit. Gerechtigkeit ist ein Feld der Chancen für Akteure einer progressiven Gesellschaftsalternative.

Ein **sechster Grundgedanke** der Erzählung von einer künftigen gerechten Gesellschaft schließt daran an: Eine gerechte sozial-ökologische Transformation der Gesellschaft erfordert gravierende Veränderungen der Eigentumsverhältnisse. In der Erklärung der Assemblée des Assemblées prangern die französischen Gelbwesten an, dass 26 Milliardäre so viel besitzen wie die Hälfte der Menschheit. 1.) In strategisch entscheidenden Sektoren wie der Finanz-, Energie- und Wasserwirtschaft sowie für die Zentren von Information und Kommunikation ist gesellschaftliches Eigentum am angemessensten. Die dort konzentrierte Macht über Grundrichtungen gesellschaftlicher Entwicklung darf nicht den partiellen Interessen privater kapitalistischer Eigentümer überlassen bleiben. 2.) Auch überall dort, wo Aufgaben ihrer inneren sozialen Natur gemäß nicht dem Profitprinzip unterworfen sein sollten – vor allem in den Bereichen Bildung, Grundlagenforschung, Gesundheit, Pflege, Wohnen und öffentlicher Verkehr – gebührt öffentlichem Eigentum in der Verfügung demokratischer Akteure auf lokaler, regionaler, nationaler und internationaler Ebene der Vorzug. Den Gemeingütern, den commons, sollte in einer am Wohl des Menschen orientierten Gesellschaft erstrangiges Gewicht zukommen. 3.) Wo es um die flexible Anpassung der volkswirtschaftlichen Feinproportionen an die wechselnden Bedürfnisse von Millionen Käufern geht, sollten privates und privatkapitalistisches Eigentum, Belegschaftseigentum in Mitarbeitergesellschaften, Eigentum kleiner Produzenten, genossenschaftliches und gemischtes Eigentum eine sichere Perspektive haben. Eine mixed economy mit unterschiedlichen Eigentumsformen wird charakteristisch für eine künftige solidarische Gesellschaft sein.

Was aber soll gesellschaftliches Eigentum sein? Es ist nicht mit staatlichem Eigentum gleichzusetzen. Zwar nimmt das staatliche Handeln auch Interessen der subalternen Klassen auf, jedoch unter kapitalistischen Bedingungen in der Regel, um sie durch ihre Berücksichtigung in die Herrschaftsverhältnisse der Machteliten zu integrieren. Marx schrieb, die Negation des kapitalistischen Privateigentums durch dessen Vergesellschaftung stelle „nicht das Privateigentum wieder her, wohl aber das individuelle Eigentum auf der Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Ära: der Kooperation und des Gemeinbesitzes der Erde und der durch die Arbeit selbst produzierten Produktionsmittel.“ (Marx 1962: 791) Er verstand gesellschaftliches Eigentum offenbar als ein solches, das der Vielzahl der Individuen die Beteiligung an den auf ihm beruhenden Entscheidungen sichert – insofern „individuelles Eigentum“. In der künftigen Gesellschaft würden freie Menschen „mit gesellschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewusst als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben“ (ebenda: 92). Marx setzte voraus, dass die Millionen Wirtschaftsakteure befreit von kapitalistischen Konkurrenzzwängen ohne größere Probleme erkennen würden, in welchen volkswirtschaftlichen Proportionen sie diese „eine gesellschaftliche Arbeitskraft“ einzusetzen hätten, damit dies dem Gemeinwohl entspräche. Tatsächlich hinterließ er mit dieser nicht näher begründeten Voraussetzung eine große Leerstelle in der ökonomischen Theorie. Ungeklärt ist, wie eine neue Regulationsweise beschaffen sein kann, die das gesellschaftliche Arbeitskraftpotenzial und alle anderen Wirtschaftsressourcen so verteilt, dass eine gemeinwohlbestimmte Entwicklung das Resultat ist.

Diese Frage führt zu einer **siebenten Überlegung** für eine solidarische Gesellschaftsalternative: Eine epochale soziale Innovation ist auf die Agenda geraten. Wie der Held in manchen Märchen müssen die Menschen auf dem Weg zu einer besseren Gesellschaft eine Art großes Rätsel lösen. Sie haben unerkanntes Neuland vor sich. Neu ist nicht allein, dass Großprobleme der Menschheit nicht mehr auf herkömmlichen Wachstumspfaden gelöst werden können. Zu bewältigen ist die „Erfindung“ einer neuen Regulationsweise. Nach dem Hervortreten aus urgesellschaftlichen Verhältnissen hat die große Mehrheit der Menschen stets nach herrschaftlichen Weisungen gearbeitet, in der Sklavenhaltergesellschaft und in feudalen Gesellschaften überwiegend in persönlicher Abhängigkeit. Seit mehr als zwei Jahrhunderten hat dann der Marktmechanismus ihnen die Richtung ihres Tuns diktiert. Immer waren die Regulationsweisen mit Unterdrückung und Ausbeutung der Mehrheit durch die Machteliten verbunden, mit verlustreichen Krisen und großen Katastrophen. Die zentralistische staatssozialistische Planung und Leitung war der Versuch des Aufbruchs zu einer neuen Regulationsweise. Aber dieser Versuch scheiterte. Ein großer Teil der menschlichen Kreativität wurde bürokratisch erstickt. Die zentralistische Regulation war zu unbeweglich für die Bedingungen moderner Gesellschaften. Die produktiv arbeitenden Klassen blieben fremdbestimmt.

Nun steht ein neuer Anlauf bevor, der Sprung in die Selbstbestimmung der vielen über den Lauf der Dinge. Aber wie kann die Regulationsweise einer künftigen solidarischen Gesellschaft diesen Sprung ermöglichen, der ohne staatliche Planungsdiktatur und ohne die Diktatur sozial und ökologisch blinder Märkte bestmögliche, verlustarme Bewegungsformen für nicht zu beseitigende Widersprüche umfasst?:

- für Widersprüche zwischen individuellen Interessen von Millionen Bürgerinnen und Bürgern, von einzelwirtschaftlichen Interessen und gesamtgesellschaftlichen sozialen und ökologischen Interessen: Wie können staatliche strategische Verantwortung, Mitbestimmung vieler zivilgesellschaftlicher Kräfte und größtmögliche Freiheiten für ein modernes Unternehmertum in ein produktives Verhältnis gebracht werden?
- für Widersprüche zwischen kurz- und langfristigen Interessen, zwischen den Lebensansprüchen der heutigen Generation und der Vorsorge für künftige Generationen: Wie kann entschieden werden, was heute verbraucht werden kann? Was ist in den langfristigen Erhalt der Umwelt, in die künftige Funktionsfähigkeit der sozialen Sicherungssysteme und der materiellen Infrastrukturen, in die Grundlagenforschung zu investieren?
- für Widersprüche zwischen Ansprüchen der Bevölkerung im nationalstaatlichen Rahmen und internationaler Solidarität: Was kann und muss gegen die Armut in großen Regionen der Erde, für die Klimapolitik dort und für Migrant*innen getan werden? Wie können bindende Aushandlungsprozesse darüber institutionalisiert werden?

Antworten auf diese Fragen müssen im Rahmen einer ganz neuen Problemkonstellation gefunden werden. In kapitalistischen Gesellschaften ist die gesamte Regulationsweise durch ein innerökonomisches Ziel, den Profit, bestimmt. Die Konkurrenz um größtmöglichen Profit erzwingt betriebswirtschaftliche Effizienz, d.h. ein maximales Ergebnis (für die Verwertung des eingesetzten Kapitals) mit minimalem Aufwand. Alle Teilsysteme der Gesellschaft sind trotz eigener innerer Rationalitäten der Subsysteme mehr oder weniger ausgeprägt dem Diktat des Profits unterworfen. Die Ökonomie und als ihr inneres Maß der Profit bestimmen die gesellschaftliche Entwicklung.

Völlig anders wird die Konstellation in einer künftigen solidarischen Gesellschaft sein. Nicht ein systeminternes eigenes Maß der Wirtschaft bestimmt dann deren Entwicklung und die der ganzen Gesellschaft, sondern ein doppeltes gesellschaftliches Ziel wird zum Maß aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung: für alle Menschen die Bedingungen einer reichen Entfaltung ihrer Individualität bereitzustellen und die Natur als gesunde Lebensgrundlage zu erhalten.

Auch die wirtschaftliche Entwicklung wird diesem doppelten Ziel unterworfen sein. Die rein ökonomische Effizienz, die Aufwand-Ergebnis-Relation, behält eminente Bedeutung, wird jedoch zur wichtigen Bedingung einer viel weiter definierten Effizienz, gemessen an menschlicher Wohlfahrt für jede und jeden und an der Reproduktion der Naturgleichgewichte.

Das Problem besteht darin, dass dieses doppelte Ziel anders als der sich in der Konkurrenz durchsetzende Profit nicht direkt und unvermittelt handlungsorientierend für die Wirtschaft wirkt. Dieses Doppelziel wirkt anders als der Profit nicht als unmittelbarer ökonomischer Handlungszwang bei Strafe des Untergangs der schwächeren ökonomischen Akteure. Es bedarf einer viel komplizierteren Übersetzung in ökonomisches Handeln als im Kapitalismus durch die Konkurrenz gegeben. Dies könnten mögliche Richtungen der Lösung für dieses Problem sein:

- Für die Regulierung unterschiedlicher Problemfelder wird eine Kombination verschiedener Eigentumsformen erforderlich sein. Allerdings werden die Unternehmen sämtlicher Eigentumsformen demokratisch bestimmten sozialen und ökologischen Rahmensetzungen unterworfen sein.
- Drei verschiedene Weisen der Regulierung müssen produktiv kombiniert werden: eine zentrale strategische Planung und Leitung weniger strukturbestimmender Prozesse, eine modifizierte Marktregulation millionenfach ausdifferenzierter Feinproportionen der Wirtschaft und das Handeln zivilgesellschaftlicher Akteure, die unmittelbar mit selbstbestimmten Projekten, durch institutionalisierten Einfluss auf Unternehmen und durch die Beteiligung an staatlichen Entscheidungen auf allen Ebenen regulierend wirken.
- Für diese zivilgesellschaftliche Mitwirkung im Regulierungsmechanismus einer solidarischen Gesellschaft ist eine Demokratisierung der parlamentarischen repräsentativen Demokratie erforderlich – wahrscheinlich kombiniert mit Wirtschafts-, Sozial- und Ökoräten auf allen Ebenen der Gesellschaft als Formen der partizipativen Demokratie und mit Institutionen der direkten Demokratie, die sich erst aus kommenden Erfahrungen ergeben werden und heute noch gar nicht existieren.

Zu prüfen ist, ob und wie in demokratischen Verfahren erarbeitete soziale und ökologische Ziele und Standards mit Gewinnerhöhungen oder Gewinneinbußen gekoppelt werden können, so dass betriebswirtschaftliche Interessen für politisch gesetzte Ziele mobilisiert würden, ohne den Entscheidungsraum des Unternehmertums störend einzuengen.

- Sämtliche Elemente einer neuen Regulationsweise werden gegensätzliche Interessen von Millionen gesellschaftlichen Akteuren nicht aus der Welt schaffen. Ständig werden Interessenausgleiche über das, was in jeder einzelnen Entscheidung als Gemeinwohl gelten darf, gesucht werden müssen. Anknüpfend an Erfahrungen in Schieds-, Schlichtungs- und Mediationsverfahren wird als gewichtige Ergänzung der Parlamente, des Justizapparats und denkbarer Räte zivilgesellschaftlichen Institutionen für gerechte Kompromissfindung in strittigen Regulierungsfragen vermutlich eine erhebliche Bedeutung zukommen. Dafür wird eine neue Diskurskultur erforderlich sein, die sich bisher erst in Ansätzen abzeichnet.

Ein **achter Grundgedanke** zur Konstitution einer solidarischen Gesellschaft lautet daher: Sie wird die mitmenschliche Seite in der Verfasstheit der Menschen entschieden stärken und ihre negativen Neigungen zurückdrängen – ob mit sozialistischen Werten, ob mit christlicher Nächstenliebe oder sonstwie begründet. Die Suche nach Kompromissen im Rahmen einer künftigen neuen Regulationsweise, die dabei notwendige Rücksicht auf Interessen, die mit den eigenen kollidieren, und die für die Teilhabe der vielen an Entscheidungen erforderliche Einsicht in komplizierte gesellschaftliche Zusammenhänge könnten sogar nahe legen, dass eine solidarische Gesellschaft den ganz neuen Menschen voraussetzt. Dann wäre sie eine Illusion.

Zutreffend ist aber, dass eine nachhaltige solidarische Gesellschaft und die zu ihr gehörenden Ausgleichs- und Aushandlungsprozesse eine entwickelte Diskursethik

erfordern, in der sachliche wahrheitshaltige Argumente, kommunikative Rationalität als Bereitschaft zur Abwägung von Argumenten und zur Korrektur eigener Auffassungen, Toleranz und Empathie entscheidend für Problemlösungen werden (Habermas 1988). Anstelle der gegenwärtigen Beherrschung des öffentlichen Diskurses durch die Ideologie der Machteliten werden Prinzipien des Diskurses treten, die tatsächlich auf den Grundwerten Freiheit, Gleichheit und Solidarität beruhen. Diese Werte sind der Rahmen demokratischer Diskurse, in denen Wege zu einer solidarischen Gesellschaft erkundet werden. Es ist ein Rahmen, der nicht einen neuen Menschen voraussetzt, wohl aber, dass die freundlichen, mitmenschlichen, kooperativen, empathischen Seiten des menschlichen Verhaltens die dunklen Eigenschaften von Menschen zurückdrängen – Egoismus, Ellenbogenmentalität, Engstirnigkeit, Verweigerung zivilisierten Meinungs austauschs, Lüge anstelle von Wahrheitssuche und Neigung zu Gewalt anstelle von Verständigung. Die Entscheidung wachsender Teile der Bevölkerung für ein humanistisches gesellschaftliches Klima gewinnt in der gegenwärtigen Situation des Aufstiegs der Neuen Rechten und starker Tendenzen zur Entzivilisierung der Gesellschaft in vielen Ländern der Erde erstrangige Bedeutung.

Solange die Konkurrenzverhältnisse Rücksichtslosigkeit und aggressives Verhalten belohnen und Ausgleichsuche als Schwäche gilt, die mit Nachteilen für Solidarverhalten bestraft wird, werden es Vernunft, Aufklärung und Nächstenliebe schwer haben. Ein Dilemma unserer Gegenwart ist, dass nur ein massenhaft verändertes Verhalten die politischen, sozialen und ökologischen Grunddefizite der gegenwärtigen Gesellschaft ändern kann, dass aber eben deren Strukturen ein transformatives Verhalten der einzelnen blockieren – oft bei Strafe schwerer Nachteile für jene, die an den Verhältnissen rütteln. Doch dieses Dilemma ist auflösbar im Wechselspiel von Erfolgen des Aufbegehrens und mit ihm beginnender Öffnung der gesellschaftlichen Verhältnisse für humanistische Verhaltensweisen. Die Geschichte der Menschheit darf als Fortschritt in der Zivilisierung menschlichen Handelns verstanden werden – trotz so grauenhafter Rückschläge wie die Weltkriege des 20. Jahrhunderts und der Holocaust (Elias 1997 ; Rifkin 2010). Die Briten Richard Wilkinson und Kate Pickett haben in ihrem Werk mit dem Titel „Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind“ (Wilkinson/Pickett 2009) mit einer Fülle empirischer Studien belegt, dass der kumulative Effekt von Teilreformen in der Einkommensverteilung, im Bildungs- und Gesundheitswesen, in der Wohnsituation in einer Reihe von Ländern wie in Skandinavien bereits gegenwärtig zu mehr Gleichheit geführt hat. Das entscheidende Ergebnis ihrer Forschungen wie auch der Studien vieler anderer Wissenschaftler*innen ist, dass dieses Mehr an Gleichheit zu mehr Lebenszufriedenheit und Glück, zum Rückgang von aggressivem Verhalten, Gewalt, Kriminalität, Drogenkonsum und Gleichgültigkeit im Verhältnis zu anderen sowie zu mehr Offenheit, zu Kooperation und Solidarität führt. Aufzustehen für die positive Veränderung der Verhältnisse ist nicht aussichtslos, sondern führt zu einem besseren Leben und verbessert die Bedingungen für weiterführende Kämpfe. Das ist die ermutigende Botschaft der Gleichheitsforschung.

Die hier angedeuteten und viele andere Gedanken in linken Diskursen über die möglichen Konturen einer künftigen solidarischen – demokratisch-sozialistischen - Gesellschaft könnten den Weg postneoliberaler Transformation und einer Großen Transformation über den Kapitalismus hinaus markieren. Sie verweisen auf eine nichtkapitalistische bessere Zukunft. „Denn der Diskurs – dies lehrt uns die Geschichte – ist auch nicht bloß das, was die Kämpfe oder die Systeme der Beherrschung in Sprache übersetzt; er ist die Macht, deren man sich zu bewältigen sucht.“ Er besitzt eine „schwere und bedrohliche Materialität“ (Foucault 1974: 8; 7).

Die Linke hat das Potenzial dafür, dass ihr Diskurs und von ihm inspiriertes Handeln bedrohlich für den Kapitalismus werden. Aber sie muss daran arbeiten, diesem Potenzial nie gekannte Anziehungskraft zu verleihen. Rosa Luxemburg benannte diese Anforderung an linke Diskurse, als sie für sich selbst zum Zusammenführen von Rationalität und Emotionalität schrieb, „andere Zeiten wol-

len andere Lieder haben. Aber eben „Lieder“, unser Geschreibsel ist ja meistens kein Lied, sondern ein farbloses und klangloses Gesurr, wie der Ton eines Maschinenrades. Ich glaube, die Ursache liegt darin, dass die Leute beim Schreiben meistens vergessen, in sich tiefer zu greifen und die ganze Wichtigkeit und Wahrheit des Geschriebenen zu empfinden. Ich glaube, dass man jedes Mal, jeden Tag, bei jedem Artikel wieder die Sache durchleben, durchfühlen muss, dann würden sich auch frische, vom Herzen und zum Herzen gehende Worte für die alte, bekannte Sache finden. Aber man gewöhnt sich so an eine Wahrheit, dass man die tiefsten und größten Dinge so herplappert wie ein Vaterunser. Ich nehme mir vor, beim Schreiben nie zu vergessen, mich für das Geschriebene jedes Mal zu begeistern und in mich zu gehen.“ (Luxemburg 1984: 152f)

„Aber die Vorfreude darauf - “

Lieber Dick Boer, Du mahnst mit guten Gründen, uns nicht Wunschträumen hinzugeben. Allzu oft sind Linke dieser Selbstverführung verfallen. Du könntest Recht behalten, wenn du schreibst: „Das wahrscheinlichste Ende bleibt die Katastrophe“ (Boer a.a.O.: 109). Aber stimmt die Aussage wirklich: „Dies ist die Welt nach dem Ende der Großen Erzählungen. Eine Welt, in der der Marxismus akademisch geworden ist, eine Theorie ohne Praxis“ (ebenda: 108)? Die Praxis der kapitalistischen Klasse, der Machteliten, entspricht der Marxschen Theorie leider mehr denn je. „Die kapitalistische Produktion entwickelt daher nur die Technik und Kombination des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, indem sie zugleich die Springquellen allen Reichtums untergräbt: die Erde und den Arbeiter.“ (Marx 1962: 529f) Die ökologischen Gleichgewichte der Erde stehen auf der Kippe. Kriege führen nach wie vor zu menschlichen Tragödien. Der Klimawandel droht zur Katastrophe zu werden und ist es für viele Millionen Menschen schon heute. Hungerkrisen und längst vermeidbare Krankheiten bringen im globalen Süden weiteren Millionen Menschen den Tod. Milliardenumsätze im Drogen- und Menschenhandel sind Erscheinungen der heraufziehenden Zivilisationskrise des Kapitalismus .

Aber Dick Boer meint ja, dass der linken Theorie heute die von Marx erwartete Praxis des Kampfes der subalternen Klassen fehlt. Hat die Linke daher nur noch eine zahnlose Erzählung zu bieten? Es trifft zu, dass die Akteure progressiver Transformation international in der Defensive sind. Ohne ihren Übergang in die Offensive bliebe tatsächlich nur ein quälender krisenhafter Niedergang. Aber, Dick, Du hast Deiner inneren Neigung gemäß in Deiner hier zitierten Arbeit auf Ernst Blochs Werk „Das Prinzip Hoffnung“ verwiesen. Dort schrieb er: „Kein Ding ließe sich wunschgemäß umarbeiten, wenn die Welt geschlossen, voll fixer, gar vollendeter Tatsachen wäre. Statt ihrer gibt es lediglich Prozesse Das Wirkliche ist der Prozess, dieser ist die weitverzweigte Vermittlung zwischen Gegenwart, unerledigter Vergangenheit und vor allem: möglicher Zukunft. Ja, alles Wirkliche geht an seiner prozessualen Front über ins Mögliche.“ (Bloch 1985: 225) Es käme darauf an, in der Prozess-Wirklichkeit den „Vor-Schein“ des künftig Möglichen, des nur „Noch-nicht-Gewordenen“ zu erfassen. Zugegeben, es gibt auch den Vor-Schein künftiger Niederlagen. Venezuela ist ein trauriges Beispiel dafür. Und die hoffnungsvolle Arabellion in Nordafrika ist in fast allen beteiligten Ländern in Chaos und neue Unterdrückung umgeschlagen.

Aber aus einer Prozess-Perspektive betrachtet ist festzuhalten, dass die Massenproteste in Tunesien und in anderen nordafrikanischen Ländern und der Sturz einer Reihe von Diktaturen in der arabischen Welt zur Inspiration für die Bewegung der Indignados, der Empörten in Spanien, wurde. Am 15. Mai 2011 wurde nach dem Beispiel der Besetzung des Kashbah-Platzes in Tunesien und des Tahrir-Platzes in Kairo die Puerta del Sol in Madrid besetzt. Auf dem Höhepunkt der 15M-Bewegung kamen bis zu 100.000 Menschen auf den Plätzen zusammen, um ihre Forderungen zu artikulieren. Eine Viertelmillion Demonstranten nahmen im Juni 2011 an den popularen Märschen auf Madrid teil. Der Funke sprang über auf Griechenland. Die Indignados der Puerta del Sol und die Aufbegehrenden des

Syntagmaplatzes in Athen verfassten im September ein gemeinsames Kommuniqué gegen die Austeritätspolitik in Europa.

Nach der Räumung der Plätze in Spanien durch die Polizei verbreitete sich die Bewegung in die Stadtviertel. Gegen die Zwangsräumung von Wohnungen gingen am 19. Juni 600.000 Demonstranten auf die Straße. In Griechenland übernahm die Linkspartei Syriza nach zwei Wahlsiegen die Regierungsführung. Ihre Erpressung durch das internationale Kapital, ermöglicht auch durch das Ausbleiben starker Solidarität der europäischen Linken, steht auf einem anderen Blatt.

Die Protestbewegung verstärkte das Aufbegehren auch in den USA. Occupy Wall Street formierte sich. Mitten im Bankenzentrum New York wurde der Zuccotti-Platz besetzt. Die Losung „We are the 99 %“ brachte die Klassenspaltung der Gesellschaft auf den Punkt. Die Occupy Wall Street-Aktivisten bezogen sich nicht auf Marx' Theorie. Aber sie verkörperten deren Realitätsgehalt für die Gegenwart. Als die Polizei auch in den USA die Plätze und Camps räumte, diffundierte auch dort die Bewegung in die Stadtviertel hinein. Der Druck der Bewegung Take Back the Land und anderer Initiativen gegen die Zwangsvollstreckungen im Gefolge der Immobilien- und Finanzkrise beispielsweise trug dazu bei, dass Banken nach widerrechtlichen Hausenteignungen zu Bußgeldern von rund 25 Milliarden Dollar verurteilt wurden. Doch auch die Occupy-Bewegung ebte wieder ab.

Aber unter der lange Zeit beruhigt scheinenden Oberfläche rumoren Unmut und Zorn weiter. Ganz plötzlich flammt spontaner Widerstand gegen selbstherrliche Regierungsweisen, gegen ungerechte Steuer- und Sozialpolitik, gegen verfehlte Bildungspolitik wieder auf. Die französische Gelbwesten-Bewegung, die 2018 mehrere Wochen hindurch unerwartet Hunderttausende Franzosen zu Protesten auf die Straße zog, ist ein Beispiel dafür.

Andere Proteste wachsen seit Jahrzehnten an. Die Öko- und Klimabewegung vermag die Trends zur Zerstörung der Umwelt bisher nicht umzukehren. Aber ihr Einfluss nimmt zu. Nach mehr als 20 Klimacamps und noch mehr verhinderten Kraftwerksneubauten, nach einem Sieg der Klimaaktivisten im Hambacher Forst über den RWE-Konzern wurde in der Kohlekommission endlich der Ausstieg Deutschlands aus der Kohle beschlossen – wenn auch erst für 2038, also für einen viel zu späten Zeitpunkt. Naomi Kleins aufrüttelnder Bestseller „Die Entscheidung. Kapitalismus vs. Klima“ handelt zu einem Drittel von den Kämpfen rund um die Erde gegen die heraufziehende Klimakatastrophe.

Und eine neue Klassenfraktion zeichnet sich in vielen Selbstermächtigungsprozessen der Subalternen ab. Die Sphäre der Care-Arbeit gewinnt nicht nur an Bedeutung für den gesamten Reproduktionsprozess, die dort Beschäftigten führen erfolgreiche Kämpfe für die öffentliche Anerkennung der dort geleisteten – vorwiegend weiblichen – Arbeit, für mehr Personal in Krankenhäusern und Kitas, für bessere Bezahlung und gegen die in der Regel besonders schlechten Arbeitsbedingungen. Prekär Beschäftigte in unterschiedlichsten Gesellschaftsbereichen treten aus ihrer Passivität heraus. Illegalisierte Migrantinnen haben in Kalifornien Millionen Menschen für ihre Forderungen auf die Straße gebracht. In Barcelona forderten im Februar 2017 nach Polizeiangaben 160.000, nach Schätzungen der Veranstalter 300.000 Demonstrierende von der konservativen Regierung, Spanien für mehr Asylbewerber zu öffnen. Im Oktober 2018 gingen mobilisiert von der Bewegung „unteilbar“ 30.000 Demonstranten in Hamburg und eine Viertelmillion Menschen in Berlin für eine offene tolerante Gesellschaft auf die Straße.

Margarita Tsomou schrieb: „So spricht vieles dafür, dass zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Avantgarde der Arbeiterklasse, das revolutionäre Subjekt, vor allem weiblich, migrantisch, prekär und *of colour* ist.“ (Tsomou 2018: 12f) Aus der Bewegung der Empörten waren neben anderen Initiativen in Spanien Hunderte Frauengruppen entstanden – für Geschlechtergerechtigkeit, gegen Arbeitslosigkeit und gegen Sparprogramme. Als dann, schlimmster Ausdruck von Gewalt gegen Frauen, eine Reihe von Morden an Frauen die Öffentlichkeit erschütterten, beteiligten sich am 8. Mai 2018 fünf bis sechs Millionen Frauen und Männer an dem größten Frau-

enstreik gegen die Allianz von Patriarchat und Kapitalismus, den Europa bisher erlebt hat.

Die neue feministische Streikbewegung hat im Oktober 2016 mit den Märschen von Hunderttausenden Frauen in Polen gegen ein gesetzliches Verbot der Abtreibung begonnen. Schnell fand eine Internationalisierung des Frauenstreiks statt. Er erreichte Argentinien, Italien, Spanien, Brasilien, die Türkei, Peru, die Vereinigten Staaten, Mexiko und Chile. In der Losung „Feminism for the 99 per cent“ taucht das Fortwirken der Occupy-Ideen wieder auf. Zugleich nimmt die neue Welle der feministischen Bewegung die erstarkende Mobilisierung für funktionsfähige Krankenhäuser und Kitas, für bessere Bildung, menschenwürdige Renten und bezahlbares Wohnen auf. Der moderne Feminismus ist antikapitalistisch, antirassistisch und ökosozialistisch. Sollte die Aufkündigung des INF-Vertrages über das Verbot aller Mittelstreckenraketen und das Auslaufen des New START-Vertrages über die Begrenzung strategischer Kernwaffen ohne Nachfolgevertrag zu einer neuen atomaren Aufrüstungswelle und zu einer Rückkehr der atomaren Spannungen in Mitteleuropa führen, ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein neuer Aufschwung der Antiatomkriegsbewegung zu erwarten. Vom Standpunkt der Prozess-Wirklichkeit betrachtet sollten wir Blochs Prinzip Hoffnung für uns nicht aufgeben.

Dick Boer feiert eine gehörige Zahl von zurückgelegten Jahrzehnten. Bei mir kommen noch etliche Jahre dazu. Als mein alter Lehrer, der Wirtschaftshistoriker Jürgen Kuczynski, einen Geburtstag jenseits der 90 beging, wurde er in einem Kolloquium ihm zu Ehren gefragt, ob er nicht allzu viele Irrtümer auf seinem langen marxistischen Weg zu beklagen habe. Kuczynski räumte das ohne Bedenken ein. Er werde einen funktionierenden Sozialismus wohl selbst nicht mehr erleben. Und fügte dann hinzu: „Aber – diese Vorfreude darauf, dann schließlich doch recht zu behalten!“

Literatur

- Bloch, Ernst (1985): Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a. Main
- Boer, Dick (2018): Eine Theorie ohne Praxis? Marx lesen nach dem Ende der Großen Erzählungen. In: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hrsg.): „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.“ Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx. Hamburg
- Brie, Michael (Hrsg.), (2014): Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus. Münster
- Elias, Norbert (1997): Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1 und Bd. 2. In: Gesammelte Schriften Bd. 3. Amsterdam
- Foucault, Michel (1974): Die Ordnung des Diskurses. München
- Klein, Dieter (2013): Das Morgen tanzt im Heute. Transformation im Kapitalismus und über ihn hinaus. Hamburg
- Luxemburg, Rosa (1984): Brief an Robert Seidel vom 23.6.1898. In: Gesammelte Briefe Bd. 1. Berlin
- Marx, Karl (1961): Zur Krise der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW. Bd. 1. Berlin
- Marx, Karl (1962): Das Kapital. Band I. In: MEW. Bd. 23. Berlin
- Marx, Karl (2005): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. In: MEW. Bd. 42. Berlin
- Rifkin, Jeremy (2010): Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein. Frankfurt a. Main/New York
- Tsoumou, Margarita (2018): Trotz allem! Einstiege in eine feministische Transformation. In: LuXemburg 2/2018
- Veerkamp, Ton (2012): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung. Berlin
- Wilkinson, Richard/Pickett, Kate (2010): Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind. Berlin

Friederike Schulze

Ein Mann, der Herrn K. lange nicht gesehen hatte, begrüßte ihn mit den Worten: „Sie haben sich gar nicht verändert.“ „Oh!“ sagte Herr K. und erbleichte.

Bertolt Brecht

Meine erste Begegnung mit Dick reicht zurück in die erste Hälfte der 1970er Jahre. Die Studentenbewegung hatte auch die christlichen Studentengemeinden erfaßt.

Ich war Mitarbeiterin in der Geschäftsstelle der evangelischen Studentengemeinden in der DDR, wir waren gefragte Gesprächspartner der evangelischen Studentengemeinden in westeuropäischen Ländern. Mit dem NCSV (der niederländischen Partnerorganisation) gab es einen regelmäßigen Austausch bei Konferenzen in Berlin oder in den Niederlanden. Bei einer Konferenz in Woudschoten ging es – wie meistens zu der Zeit – um den Sozialismus als Hoffnung, als Gesellschaftskonzept, als Alternative zum real existierenden Kapitalismus, als Realität in der DDR.

Zu den Referenten gehörte Bernd Rabehl, damals einer der führenden Theoretiker der Studentenbewegung. Ich habe etwas zu den Entwicklungen in der DDR gesagt und mir für meinen Beitrag von seiten des Westberliner linken Theoretikers das Verdikt der Schönfärberei und des „Rechtshegelianismus“ eingehandelt. Die Teilnehmer aus den Niederlanden brachten mehr Sympathie für das „Stiefkind Europas“ auf und wollten mehr über die realen Verhältnisse in der DDR wissen.

An Dick's inhaltlichen Beitrag erinnere ich mich nicht mehr, wohl aber an seine Funktion als genialer Übersetzer und Kommunikator zwischen den Deutschen, den Holländern, den Engländern. Ich habe ihn für seine Sprachkenntnisse bewundert und beneidet.

Auf diese erste Begegnung folgten weitere bei Konferenzen der ESGen, des NCSV, der Gossner Mission, der CFK, bei Begegnungen im Hendrik-Kraemer-Haus und in der Niederländischen Ökumenischen Gemeinde. Dicks exegetische Erkenntnisse, seine theologischen und politischen Einsichten und Haltungen, seine Marx-Kenntnis bewundere ich bis heute, ebenso seine kommunikativen Fähigkeiten. Mitglieder der NÖG schwärmen noch immer von seinen Kinderpredigten. Im Herbst 1989 war er Initiator des Aufrufs „Für unser Land“, den bis zum Jahresende 1,1 Millionen Menschen unterschrieben haben. Dabei ging es Dick und vielen Mitunterzeichnern nicht in erster Linie um das Weiterbestehen der realen DDR, wohl aber um das Bemühen um eine sozialistische Praxis und den realen Versuch, eine gerechte und solidarische Gesellschaft zu schaffen. Der Aufruf konnte den Ausverkauf der DDR nicht verhindern. Unsere Hoffnungen aus den 1970er Jahren, mit dem Sozialismus, auch in den Farben der DDR und der UdSSR, mehr Gerechtigkeit in der Welt zu schaffen, waren Illusion geworden. Unser Glauben, mit dem Sozialismus den biblischen Verheißungen auf das Reich Gottes näher zu kommen, mußte mit der Erfahrung ringen, gescheitert zu sein, .

Seit den 1970er Jahren hat sich vieles geändert. Die große Erzählung des Sozialismus ist (wieder) Utopie geworden. Viele haben sich geändert. Manche haben sich so gewendet, daß sie nicht wieder zu erkennen sind.

Auch Dick hat sich geändert, erleichen muß er nicht. Er ist sich treu geblieben: Ein Christ für den Sozialismus.

Gerhard Jankowski

Judas, der ihn überlieferte

*Man muß wohl vor allem die merkwürdige Ruhe beachten,
in der das Neue Testament von Judas Ischarioth berichtet.[...]
Es wird aber genau genommen kein einziger Stein auf ihn geworfen.*
Karl Barth

Vorbemerkung

Neben Petrus ist Judas wohl einer der bekanntesten Personen aus den messianischen Schriften der Bibel. Während Petrus positiv besetzt ist, hat sich Judas sehr negativ im kollektiven christlichen Gedächtnis eingepreßt. Der eine gilt trotz einiger Schwächen als unangefochtener Sprecher der Schüler Jesu und Leiter einer der ersten messianischen Gruppen, die sich nach dessen Tod zu bilden begannen. Der andere gilt als Verräter, der mit einem Kuss, dem Zeichen engster menschlicher Nähe, und für Geld Jesus den herrschenden politischen Kräften der damaligen Zeit ausgeliefert hat. *Judaslohn* und *Judaskuss* sind als Schlagworte in den deutschen Sprachschatz eingegangen. Aber so eindeutig ist das Bild nicht, das von Judas gezeichnet wurde. Jedenfalls finden wir in den Stücken, in denen von ihm erzählt wird, ein eher ambivalentes Bild. Für Lukas ist er ein *Verräter*, für Johannes ein *Dieb*. Für Matthäus scheint er eingesehen zu haben, dass seine Mithilfe bei der Verhaftung des Messias ein Fehler gewesen war; er lässt ihn Selbstmord begehen. Lukas schildert in der Apostelgeschichte das Ende des Judas mit sehr drastischen Worten. Paulus weiß aus der Tradition der messianischen Gemeinde, daß der Messias ausgeliefert wurde, aber er sagt nicht, von wem. Judas Iskarioth erwähnt er in seinen Briefen nicht.

Wie oben angedeutet, ist die Sicht der vier Evangelien auf Judas sehr ambivalent. Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sie Judas Iskarioth darstellen und das beurteilen, was er getan hat.

Der Name

Ἰούδας ist die gräzisierte Form des hebräischen Namens יהודה, *Jehuda* oder nach der Lesart der LXX *Juda*. Juda ist der vierte Sohn Jakobs von der Lea. Der Name ist, wie bei der Namensgebung durch Lea deutlich wird, von der Wurzel יהי, *danken, loben*, abgeleitet: *ich will JHWH danken* (Gen 29,35). Im so genannten Jakobssegens werden Juda Führungs- und Herrscherqualitäten zugeschrieben (Gen 49,8-10). Der Stamm Juda spielt auch bei der Landnahme die führende Rolle (Ri 1,2). Das Siedlungsgebiet des Stammes Juda wird das *Land Juda* genannt. Juda ist der Vorfahr Davids und im *Buch der Zeugungen* bei Matthäus ist er auch der Vorfahr Jesu (Mt 1,2). Auf dem Gebiet des Stammes Juda und des Stammes Simeon entsteht dann unter David das *Haus Juda*, über das er König wird. Unter den hellenistischen Herrschern wurde das Gebiet des ehemaligen Königreiches Juda zum Distrikt Ἰουδαία, *Judaia*, lateinisch *Judaea/Judäa*. Unter der römischen Herrschaft wird Judäa zu einem Verwaltungsbezirk der Provinz Syria, später dann zur Provinz Judäa. Die Bewohner des Gebiets werden Ἰουδαῖοι, lateinisch *Judaei* genannt, herkömmlich mit *Juden* übersetzt.

Der kurze Überblick über die Verwendung des Namens in der Schrift zeigt: der Name Juda/Judas hat Geschichte gemacht. Er wurde zum „Inbegriff des jüdischen Volkes“¹.

¹ Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund, S. 352.

Der Beiname

Kein Wunder, daß Juda zu einem der beliebtesten und häufigsten Namen im Volk Israel wurde. Er war so häufig, daß viele, die Juda/Judas hießen, auch einen Beinamen hatten. So trägt auch der Judas, mit dem wir uns befassen einen Beinamen. Er lautet: *Iskariot*. Im Griechischen gibt es zwei Lesarten: Ἰσκαριώθ und Ἰσκαριώτης. Ἰσκαριώθ hat Mk zweimal und einmal Lk, Ἰσκαριώτης hat Mt zweimal, Lk einmal und Joh viermal. Wie ist der Beiname zu deuten?²

Eine Deutung lautet: Judas war ein *Mann aus Kariot/Keriot*, hebr. ישׂא קריות, *isch keriot*. Diese Deutung ist möglich, obwohl ישׂא, *Mann*, nicht vor Ortsnamen gebraucht wird. Ein Ort namens Kariot/Keriot ist in Judäa belegt.

Ἰσκαριώθ/Ἰσκαριώτης könnte auch von σικάριος abgeleitet sein, das wiederum die griechische Form des lateinischen *sicarius* ist. *Sica* ist eine Bezeichnung für einen Krummdolch. Flavius Josephus bezeichnet einen radikalen Flügel des zelotischen Widerstands gegen die Römer als σικάριοι, *Sikarier*³, wahrscheinlich eine Gruppe, die nicht in einem geschlossenen Verband, sondern individuell und mehr oder weniger aus dem Verborgenen heraus agierte. Die *sica*, der kleine Dolch, war für solch eine Art des bewaffneten Widerstands bestens geeignet. Haben die Evangelisten in *Judas Iskariot/Iskariotes* einen *Sikarier* gesehen? Dagegen spricht, daß die beiden ersten Buchstaben des Wortes Ἰσκαριώθ bzw. Ἰσκαριώτης anders lauten als die des Wortes σικάριος. Das könnte aber auch eine gezielte Umstellung von *si-* zu *is-* sein, um die politische Bedeutung des Wortes zu verschleiern. Auch vom Wortklang her hat Ἰσκαριώθ bzw. Ἰσκαριώτης eine gewisse Nähe zu σικάριος. Hinzu kommt, dass Judas Iskariot in den so genannten Apostellisten der Evangelien immer zusammen mit einem Σίμων ὁ Καναναῖος, *Simon Kananaios* (Mk 3,18-19 entspricht Mt 10,4) bzw. Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτής, *Simon genannt der Zelot* (Lk 6,15-16) genannt wird. Καναναῖος ist nichts anderes als die gräzisierte Form des aramäischen כּנַנְי, *kane'an*, übersetzt *Eiferer*. ζηλωτής, *Zelot*, meint ebenfalls *Eiferer*. *Zeloten* wurden die Gruppierungen genannt, die den bewaffneten Aufstand gegen Rom gewagt hatten. Liegt hier der Versuch vor, Judas in die Nähe dieser Gruppen zu bringen?

Wo der Name Judas in den Evangelien genannt wird, ist er mit dem Zusatz *der ihn (scl. Jesus) überlieferte*, ὁ παραδούς/παρέδωκεν αὐτόν, versehen. So in Mk 3, 19 und Mt 10, 4 und in Joh 6,71; 13,2; 18,2.5. Die herkömmlichen Übersetzungen haben: *der ihn verriet*. Ausdrücklich als Verräter wird er in Lk 6,16 bezeichnet. Joh 6,71; 13,2.26 nennt Judas auch mit dem Vaternamen: *Judas (Sohn) des Simon Iskarioth*.

Auf den ersten Blick zeigt sich, daß die causa Judas, allein schon was den Namen betrifft, nicht eindeutig ist. Um sich nicht von der gängigen Sichtweise auf Judas vereinnahmen zu lassen, müssen die unterschiedlichen Erzählungen über ihn genauer betrachtet werden, um ihn und auch seine dunklen Seiten zu begreifen.

Judas im Evangelium nach Markus

Im Markusevangelium wird Judas zum ersten Mal in 3,19ff in der so genannten Apostelliste erwähnt. Dort heißt es:

Er [Jesus] ging auf den Berg hinauf und rief herbei, die er selbst wollte,
und sie gingen weg hin zu ihm.
Und er machte Zwölf, die er auch Gesandte nannte,
damit sie mit ihm seien und er sie sende, zu künden,
und sie Vollmacht hätten, das was besessen macht, auszutreiben.
Und er machte die Zwölf [...]
Thaddaios und Simon den Kananaios, ein Zelot.

² Zu den Deutungsversuchen s. Bedenbender, a. a. O. S. 351ff.

³ Bellum Judaicum II 13,3; IV 7,2; u. ö.

Und Judas Iskariot, der ihn dann überlieferte.

Diese Verse sind natürlich mehr als eine bloße Namensliste. Hier wird erzählt, daß Israel *gemacht* wird, ein messianisches Israel. Zweimal heißt es: *er machte zwölf/die Zwölf*, ἐποίησεν δώδεκα / τοῦς δώδεκα⁴. Die Zahl *zwölf* weist auf die zwölf Söhne Jakobs hin, aus denen Israel wurde. Die Namen der Zwölf sind auf den ersten Blick andere als die der zwölf Söhne Jakobs. Die Namen *Simon* und *Judas/Juda* finden wir auch unter den Söhnen Jakobs. Bei Mk haben jedoch beide auffallende Beinamen, die sie auch schon vor ihrer Berufung trugen. Wie wir gesehen haben, können ihre Beinamen *Kananaios* und *Iskariot* auf die Widerstandsgruppe der Zeloten hinweisen. Es ist durchaus möglich, daß einzelne Zeloten in Jesus den Messias erkannt hatten und mit der durch ihn ausgelösten Bewegung sympathisierten. Die beiden politisch konnotierten Beinamen stehen hier nun im Kontext der anderen Beinamen in der Liste bei Mk und sind so für die unverdächtig, die solche Texte auch lasen, obwohl sie nicht für sie bestimmt waren.

Nun hat Judas nicht nur einen Beinamen, sondern er wird auch noch durch einen Nebensatz gegenüber allen anderen gekennzeichnet. Er ist der, *der ihn auch überlieferte*, ὃς καὶ παρέδωκεν αὐτόν.

Wie bereits weiter oben bemerkt, wird das Verb παραδίδομι an dieser Stelle herkömmlich mit *verraten* übersetzt. Es ist jedoch fraglich, ob es diesen negativen Sinn hat. Das Wortfeld des Verbs ist breit gefächert. Jemandem etwas, *darreichen, übergeben, überlassen, weitergeben*, sind mögliche Übersetzungen, seltener ist jemanden, z.B. einem Gericht oder einer Behörde *ausliefern* oder *überstellen*. Auch die mündliche oder schriftliche Überlieferung, wie in 1Kor 15,3, kann das Verb meinen. Für *verraten* steht das Verb προδίδομι. In Mk 3,19 steht παραδίδομι im Gegensatz zu dem Verb *künden*, κηρύσσω, in Mk 3,14, das die eigentliche Aufgabe der messianischen Gesandten beschreibt. Dieser Aufgabe scheint sich Judas entzogen zu haben. Geblieben ist, dass er Jesus überliefert oder ausgeliefert hat. So sagt es jedenfalls die messianische Überlieferung.

Bei Mk begegnet uns Judas nur noch in 14, 10f, 17-21 und 43-46, und da im Zusammenhang mit dem Verb παραδίδομι. Insgesamt siebenmal ist in diesen Versen das Verb zu hören. Das heißt, hier wird erzählt, was mit *überliefern* gemeint ist. In 14,10-11 heißt es⁵:

Judas Iskariot,
der Eine von den Zwölf,
ging weg zu den führenden Priestern, damit er ihn ihnen überliefere.
Die aber freuten sich, als sie es hörten, und kündigten an, ihm Geld zu geben.
Er aber suchte, wie er ihn zu einem günstigen Zeitpunkt überliefere.

Unvermittelt taucht in der Erzählung Judas Iskariot auf. Judas, *der Eine von den Zwölf*. Durch die substantivierte Kardinalzahl *eins*, ὁ εἷς, wird er besonders hervorgehoben. Das hört sich an, als sei er die Nummer eins unter den Zwölf. Die Nummer eins ist aber bei Markus und den anderen Evangelisten immer Petrus. Aber betont werden soll, dass dieser Eine von den Zwölf, und nur der, weggeht hin zu den *führenden Priestern*. Die *führenden Priester*, ἀρχιερεῖς, das ist die Priesteraristokratie in Jerusalem, bekämpften jede Art von Messianismus, weil sie den status quo bewahren wollten. Zu denen geht also Judas, damit er ihnen Jesus überliefere. Was ihn zu diesem Schritt bewog, wird nicht erzählt. Sein Angebot wird angenommen und ihm wird, ohne daß er es verlangt hatte, Geld für sein Vorhaben angeboten. Man kommt überein, nach einem günstigen Zeitpunkt für die Auslieferung zu suchen.

Welches Ziel Judas verfolgte, wird mit keinem Wort erwähnt. Wohl aber erfahren wir, daß das Denken und Handeln der Führungsschicht des Volkes vom Geld bestimmt ist. Sie sind es, die das Vorhaben des Judas zum Verrat machen.

⁴ ἐποίησεν wird an diese Stelle herkömmlich mit *er setzte ein* oder *er bestimmte* übersetzt.

⁵ Zum Ganzen s. auch Bedenbender, Frohe Botschaft am Abgrund S. 353f.

Die Schüler des Messias sind inzwischen mit den Vorbereitungen des Passahmahls beschäftigt (Mk 14, 12-16). Dann heißt es (Mk 14,17-21):

Als es Abend geworden war, kam er (Jesus) mit den Zwölf.

Als sie zu Tisch lagen und aßen, sagte Jesus:

Amen, ich sage euch:

Einer von euch, der mit mir isst, wird mich überliefern.

Da fingen sie an traurig zu werden und zu ihm zu sagen, einer nach dem anderen:

Doch ich nicht?

Er aber sagte zu ihnen:

Einer von den Zwölf, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht.

Nun denn, der Sohn des Menschen bricht auf, wie über ihn geschrieben steht, wehe aber jenem Menschen, durch den der Sohn des Menschen überliefert wird.

Es wäre besser für ihn, wäre er nicht geboren, jener Mensch.

Judas war einer von den Zwölf, mit denen Jesus das Passahmahl feiert. Aber sein Name fällt nicht, obwohl das, was er geplant hat, im Mittelpunkt der Ansprache Jesu an die Zwölf steht. Jesus scheint von diesem Plan gewusst zu haben. Zumindest sagt er, daß ihn einer aus dem Kreis der Zwölf ausliefern wird. Einer von den Zwölf wird das neue Israel, das sich anschickt das Mahl der Befreiung zu feiern, gefährden. Wer ist es? Einer nach dem anderen fragt: *doch ich nicht?* Hat Judas auch so gefragt? Jesus nennt keinen Namen. Er sagt nur: *einer von den Zwölf, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht*, der wird ihn ausliefern.

Die *Schüssel*, τρύβλιον, das kann die *Sederschüssel* mit den drei Mazzen sein, die zu Beginn des Passahmahls herumgereicht wird, obwohl das Verb ἐμβάπτω, *eintauchen*, das nur hier und in Mt26,23 steht, eher auf eine Schüssel mit Wasser zu Reinigen der Hände vor dem Mahl hinweist.

Wer von den Zwölf schließlich die Hand in die Schüssel getaucht hat, wird nicht gesagt. Der es tun wird, soll aber wissen, daß es besser für ihn wäre, wenn er nicht geboren wäre. Denn dieser *Mensch* – dreimal hintereinander hören wir das Wort *Mensch* – wird den *Sohn des Menschen*, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ausliefern.

Der Sohn des Menschen, aramäisch *bar enosch*, ist eine Figur aus Dan 7,13. Dort wird erzählt, daß nach der Herrschaft der Unmenschlichkeit der *Sohn des Menschen* die Herrschaft antreten und das Leben bestimmen wird. *Sohn des Menschen* steht für die Menschlichkeit, die definitiv kommen muß und kommen wird, um der Unmenschlichkeit ein Ende zu bereiten.

Es kommt gar nicht auf einen bestimmten Menschen an, der die Auslieferung besorgen wird. Es ist geradezu unerträglich, wenn ein Mensch die Menschlichkeit, das Humanum, an die Unmenschlichkeit ausliefert.

Jesus sagt, daß *der Menschensohn aufbricht*, ὑπάγει, *wie über ihn geschrieben ist*. Das kann heißen, dass die Menschlichkeit aufbricht und zu ihrem Ziel kommt, wie es bei Daniel geschrieben steht. Dieser Aufbruch aber wird ein Aufbruch in den Tod sein. Schon in Mk10,33-34 hieß es:

Da, wir gehen hinauf nach Jerusalem.

Und der Sohn des Menschen wird den führenden Priestern und Soferim überliefert werden,

sie werden ihn zum Tod verurteilen

und ihn den Gojim überliefern,

sie werden ihn verspotten, ihn anspeien, ihn geißeln und ihn töten.

Nach drei Tagen wird er auferstehen.

Das ist gesagt gegen alle Versuche, die Menschlichkeit mit Gewalt herbeizuführen. Die führen nur wieder in die Unmenschlichkeit. Das ist zu beklagen, weswegen hier nicht umsonst das *Wehe* erklinkt. Aber die Auslieferung wird geschehen. Von und durch Menschen.

Zunächst aber wird das Passahmahl zu Ende gefeiert. Danach geht Jesus mit den Schülern an den Ölberg nach Gethsemane. Dort betet er, während die Schüler schlafen. Die Szene schließt mit den Worten (Mk 14,41-42):

Es ist genug. Die Stunde ist gekommen.

Da, überliefert wird der Sohn des Menschen in die Hände derer, die fehlgehen
Wacht auf, lasst und gehen!

Da, der mich überliefert, ist nahe.

Und es ist Judas, der die Auslieferung besorgen wird. Es heißt (Mk 14, 43-46):

Sogleich, während er noch redete, kam Judas herbei, der Eine von den Zwölf,
und mit ihm Leute von den führenden Priestern, den Soferim und den Ältesten
mit Schwertern und Knüppeln.

Der Überliefernde hatte ihnen aber ein verabredetes Zeichen gegeben und ge-
sagt:

Den ich küssen werde, der ist es.

Ergreift ihn und führt ihn sicher ab.

Er kam, und sofort ging er zu ihm hin und sagte: Rabbi!

Er neigte sich ihm zu zum Kuss.

Die aber legten Hand an ihn und ergriffen ihn.

Judas hatte einen *günstigen Zeitpunkt gesucht*, so hieß es in Mk 14,11. Der scheint jetzt da zu sein in der Nacht, außerhalb der Stadt. Eine Festnahme am hellen Tag in der Stadt hätte großes Aufsehen erregt. Die Stadt war ja voller Pilger, die gekommen waren, um das Passahfest in Jerusalem zu feiern. Die führenden Kreise und erst recht die Römer fürchteten jede Art von Tumult an solchen Festen. Das Dunkel der Nacht draußen am Ölberg ist ein sehr geeigneter Ort für eine solche Aktion.

Judas, der hier nicht den Beinamen Iskariot trägt, kommt mit einem Haufen bewaffneter Männer herbei, Männer die im Dienst der Führung des Volkes stehen. Hatte er die Zwölf verlassen, als die meisten schliefen (Mk 14,40) und sich im Dunkel der Nacht zu den Männern geschlichen? Damit die Männer den Richtigen zu fassen bekommen, hatte er mit ihnen verabredet, daß er Jesus *küssen*, *φιλέω*, werde.

φιλέω hat die Grundbedeutung von *gern haben*, *wert schätzen*, *lieben*. Als Zeichen der Wertschätzung einer anderen Person gilt der *Kuss*, *φίλημα*, daher kann *φιλέω* auch mit *küssen* übersetzt werden. Gemeint ist dann die vertrauliche Umarmung zwischen Verwandten aber auch zwischen Freunden mit einem Kuss auf die *Wangen*. Mit dem Verb *καταφιλέω* (Mk 14,45) wird das angedeutet: man neigt sich dem Gegenüber zu, um ihm den Freundschaftskuss zu geben.

Judas geht auf Jesus zu und gibt ihm den Freundschaftskuss. Die Männer nehmen Jesus fest. Einer, der dabei steht, schlägt einem Sklaven des Hohenpriesters mit dem Schwert ein Ohr ab. Im Unklaren bleibt, wer da mit dem Schwert zuschlägt. Ist es einer von denen, die Jesus verhaften sollten? Oder ist es einer aus der Umgebung der Schüler Jesu? Nach Markus ist er einer aus einer Gruppe, die *dabeistehen*, *εἰς τῶν παρεστηκότων*, einer Gruppe also, die mit der Verhaftung aber auch mit dem Schülerkreis nichts zu tun hat. Und doch wird einer von denen aktiv. Er schlägt mit dem Schwert einem Sklaven des Hohenpriesters ein Ohr ab. *Rabbi*, *mein Lehrer*, hatte Judas Jesus genannt, als er ihn umarmte. Nur noch Petrus (Mk 9,5; 11,21) und der blinde Bartimaios (Mk 10,51) nennen Jesus so. Sie sehen in ihm den *Lehrer*. Ein Lehrer hat etwas zu sagen. Die Bediensteten, die dabeistehen, und die führende Priester sollen nicht mehr hören, was dieser Lehrer zu sagen hat. Deswegen diese Verstümmelung, die eigentlich eine symbolische Handlung ist. Der Lehre dieses Messias soll kein Gehör mehr geschenkt werden⁶.

Nach dieser Szene wird Judas im Markusevangelium nicht mehr erwähnt. Obwohl seine Tat dazu führt, dass Jesus schließlich von den Römern gekreuzigt wird, wird von ihr eher unaufgeregt erzählt. Die Tat spricht für sich. Über das Motiv, das

⁶ Vgl. dazu auch Bedenbender, a. a. O. S. 357.

Judas gehabt haben könnte, erfahren wir nichts. Auch Paulus weiß aus der messianischen Überlieferung nur, dass Jesus in der Nacht ausgeliefert wurde (1 Kor 11,23). Dennoch muss Markus einen Grund gehabt haben, von der Tat des Judas zu berichten. Wenn die Vermutung richtig ist, daß Judas Iskariot für die Bewegung der Sikarier steht, dann könnte mit der Erzählung von der Tat des Judas angedeutet sein, dass die gewaltbereiten Gruppen das eigene Volk, das der Messias bei Markus repräsentiert, den Römern ausgeliefert haben⁷. Jedenfalls wird auch in den messianischen Gemeinden nach dem Jüdischen Krieg über solche oder ähnliche Fragen diskutiert worden ist. Dennoch ist damit über Judas Iskariot noch nicht alles gesagt.

Judas im Evangelium nach Matthäus

Matthäus folgt im wesentlichen der Erzählstruktur des Markusevangeliums. Auch er erwähnt Judas zum ersten Mal in der so genannten Apostelliste (Mt 10,1-4):

Er rief seine zwölf Schüler herbei [...]

Die Namen der zwölf Gesandten sind diese:

An erster Stelle Simon, genannt Petrus, Fels, und sein Bruder Andreas, [...]

Jakobus (Sohn) des Zebedaios und sein Bruder Johannes,

Simon der Kananaïos, Zelot, und Judas der Iskariot, der ihn überlieferte.

Auch in dieser Liste stehen Simon und Judas nebeneinander. Ihre Beinamen werden durch die Zufügung des bestimmten Artikels *der, ó*, betont: *Simon der Kananaïos*, also *Simon der Zelot*, und *Judas der Iskariot*⁸, *der ihn (Jesus) auch überlieferte*, *ó καὶ παραδούς αὐτόν*. Will mit diesen Beinamen auch Mt auf die Gruppierungen der Zeloten und Sikarier hinweisen?

Wiederum der markinischen Vorlage folgend wird Judas erst wieder in Mt 26, 14-16 erwähnt:

Dann ging einer der Zwölf, genannt Judas Iskariotes, zu den führenden Priestern und sagte:

Was wollt ihr mir geben, daß ich ihn euch überliefere?

Die legten für ihn dreißig Silber(münzen) fest.

Und von da an suchte er einen günstigen Zeitpunkt, daß er ihn überliefere.

Judas, *einer der Zwölf*, *εἷς τῶν δώδεκα*, er allein also und keiner von den anderen, ergreift die Initiative. Er geht zu den führenden Priestern und bietet ihnen an, Jesus auszuliefern. Und er ist es, der eine Belohnung für sein Vorhaben verlangt. *Dreißig Silbermünzen*, *τριάκοντα ἀργύρια*⁹, werden ihm angeboten. *Dreißig Silbermünzen* werden auch in Sach 11,12 erwähnt.

In Sach 11 soll der Prophet als Hirte Schafe weiden, die von Schafhändlern, d.h. von der Führung des Volkes, zur Schlachtung bestimmt sind. Die Schafe, d.h. das Volk Israel, weidet er eine Zeitlang. Die Schafhändler haben das Volk wie Schlachtvieh zum Kauf angeboten, d. h. sie haben das Volk Mächten ausgeliefert, *die das Erdland zertrümmern* (Sach 11,6). Der Prophet will nicht mehr der Hirte über solche Schafe sein, und die *Schafhändler* wollen ihn auch nicht mehr als Hirten: *Doch mir zog sich über sie die Seele zusammen, und auch ihre Seele wurde meiner überdrüssig* (Sach 11,8 nach Buber). So gibt der Prophet sein Hirtenamt auf, aber er verlangt für seine Tätigkeit als Hirte einen Lohn. Ihm werden *dreißig Silberstücke* als Lohn ausgezahlt (Sach 11,12).

Judas, so will es scheinen, nimmt bei Matthäus die Rolle des Hirten aus Sach 11 ein. Auch er verlangt von den führenden Kräften des Volkes einen Lohn für das,

⁷ Bedenbender a. a. O. S. 353.

⁸ Matthäus verwendet die Namensform Ἰσκαριώτης. Die verschiedenen Handschriften versuchen eine Angleichung an Iskariot. Ἰσκαριώτης ist laut Nestle-Aland die älteste Lesart.

⁹ Einige Handschriften ergänzen στατήρας; der *Stater* war eine der geläufigsten griechischen Münzen.

was er vorhat. Auch ihm werden dreißig Silbermünzen angeboten. Die Parallele zwischen beiden Erzählungen liegt aber darin, daß die Führung des Volkes sich als unfähig erweist, das Volk zu führen. Sie ist es schließlich, die den Messias, der das Volk repräsentiert, an die real herrschende Macht Rom ausliefern wird. Die Tat des Judas ist hier gleichsam der Katalysator, der das wahre Herrschaftsgefüge aufzeigt. Das wird in Fortgang der Erzählung noch deutlicher werden. Auf jeden Fall muss das ganze Geschehen um Judas im Matthäusevangelium von Sach 11 her gelesen werden.

Matthäus folgt weiter der Erzählstruktur des Markusevangeliums. Zu Beginn der Feier des Passahmahls erklärt Jesus, daß einer von den Zwölf ihn ausliefern wird. Davon wird in Mt 26, 20-25 erzählt fast wortgleich wie in Mk 14, 17-21. Freilich fügt Matthäus am Ende (Mt 26,25) noch einen Satz hinzu. Der lautet:

Judas aber, der ihn überlieferte antwortete und sagte:

Doch nicht etwa ich, Rabbi?

Er sagte zu ihm: Du, du sagst es.

Judas trägt hier nicht seinen Beinamen, sondern nur den Zusatz *der ihn auslieferte*. Alle zwölf Schüler am Tisch fragen, ob sie gemeint sind. Judas ist der einzige von ihnen, der mit Namen genannt wird. Nicht erwähnt wird, ob er zusammen mit Jesus die Hand in die Schüssel getaucht hat. Judas redet Jesus mit *Rabbi, mein Lehrer* an. Mit seiner Antwort macht Jesus deutlich, daß er in der Tat Judas meint. *Du, du sagst es, σὺ εἶπας; du trägt hier einen starken Akzent.*

Nach dem Passahmahl folgt wie bei Markus der Gang hinaus zum Ölberg. Dort eröffnet Jesus den Schülern, daß sie alle in dieser Nacht an ihm ins Straucheln kommen werden. Er begründet das mit einem Zitat aus Sach 13,7 (so auch in Mk 14,27):

Ich werde den Hirten schlagen,
die Schafe der Herde werden auseinandergetrieben werden.

Matthäus hat dieses Zitat auf Jesus hin gelesen: Er erkennt in Jesus den *Hirten*. Der wird geschlagen, getötet werde. Die *Schafe*, hier die Schüler, werden ins Straucheln kommen und sich verlaufen. Sie hatten auf einen siegreichen Messias gesetzt, ein gescheiterter und geschlagener Messias aber, - wie kann der befreien?

Die Erzählung von der Gefangennahme Jesu folgt ebenfalls Mk (14, 43-52), jedoch gibt es kleinere Einschübe. So fragt Jesus, nachdem ihn Judas mit einem Freundschaftskuss, dem verabredeten Zeichen, begrüßt hatte: *Freundchen, wozu bist du da, ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει?* (Mt 26,50).

ἑταῖρος bedeutet *Gefährte, Kamerad, Gesellschafter, Freund*. Nach dem Freundschaftskuss, wäre zu erwarten, daß Judas mit dem Wort φίλος, *Freund*, angeredet wird. Jesus aber nennt ihn ἑταῖρος. Im NT kennt nur Mt dieses Wort, neben 26,50 noch in 20,31 und 22,12. An den beiden letzten Stellen hat es einen eher negativen Sinn. Wir übersetzen mit *Freundchen*, das distanzierend und ironisch drohend ist.

Die Distanzierung zu Judas, die in 26,25 begann, setzt sich hier fort. Und zu dem, der dem Sklaven des Hohenpriesters ein Ohr abschlägt - er ist *einer, die mit Jesus waren*, εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ - , sagt er (Mt 26,52-54):

Steck das Schwert an seinen Ort.

Denn alle, die das Schwert nehmen, werden durch das Schwert umkommen.

Oder meinst du, ich könnte nicht meinen Vater bitten,

und er würde mir mehr als zwölf Legionen Gottesboten zur Seite stellen?

Wie aber sollten dann die Schriften erfüllt werden, daß es so kommen muss?

Das ist eine Warnung an alle, die mit Gewalt auch gegen die Führung im Volk vorgehen wollten. Aus den Schriften hätten sie lernen können, daß der Messias nicht mit Gewalt die Befreiung herbeiführen wird im Gegenteil: er wird der Gewalt ausgeliefert werden. Die Schüler wollen mit einem solchen Messias nichts mehr zu tun haben, und selber in Gefahr geraten, wollen sie auch nicht. So verlassen sie Jesus und fliehen (Mt 26,56). Hier beginnt sich zu vollziehen, was das Zitat aus

Sach 13,7 angedeutet hatte: *die Schafe der Herde werden auseinander getrieben*. Und die Tat des Judas ist der Anstoß dazu.

Dann geht alles den üblichen Gang, wie immer in solchen Fällen. Nach der Festnahme wird Jesus zum amtierenden Hohenpriester und zu der bei ihm versammelten Führung des Volkes gebracht. Jesus wird wegen angeblicher Gotteslästerung zum Tod verurteilt. Das Todesurteil vollstrecken können aber nur die Römer. Also wird er dem amtierenden Präfekten Pontius Pilatus ausgeliefert. Dann weicht Matthäus von der Vorlage des Markusevangeliums ab. Er berichtet in 27,3-10 vom Ende des Judas. In 27,3-5 heißt es zunächst:

Als dann Judas, der ihn ausgeliefert hatte, sah, daß er verurteilt worden war, besann er sich anders.

Er gab die dreißig Silberstücke den führenden Priestern und Ältesten zurück.

Er sagte: Ich bin fehlgegangen, strafloses Blut habe ich ausgeliefert.

Sie sagten: Was geht das uns an? Du, sieh selber zu!

Er warf die Silberstücke in den Tempel,
er wandte sich ab, ging weg und erhängte sich.

Nur Mt erzählt so vom Ende des Judas. Und wieder läßt er sich dabei von Sach 11 leiten.

In Sach 11 lesen wir, daß der Hirte aus für seine Arbeit Lohn verlangt und auch bekommt: *Sie wogen mir den Lohn zu, dreißig Silberstücke, den Wert, mit dem ich von ihnen bewertet wurde* (Sach 11,12). Ihm wird aber auch gesagt, was er mit dem Geld tun soll: *Der NAME sagte zu mir: wirf es dem Schatzverweser hin. Ich nahm die dreißig Silberstücke und warf sie ins Haus des NAMENS zum (Tempel-)Schatz* (Sach 11,13).

Als Judas sah, dass Jesus verurteilt worden war, *besann er sich anders*, μεταμεληθείς.

Das Verb μεταμέλομαι wird gewöhnlich mit *reuen* übersetzt. Die Präposition μετα deutet in Komposita einen Wechsel an. Deswegen entscheiden wir uns für die Übersetzung *sich anders besinnen*. Möglich wäre auch die *Haltung ändern*.

Warum die Sinnesänderung? Judas hatte *gesehen*, dass Jesus von der Führung des Volkes zum Tode verurteilt und dann den Römern überstellt worden war. Hatte er etwas anderes erwartet, etwa daß nur die Lehre Jesu vor dem versammelten Rat überprüft werde? Erwartet hatte er aber nicht das Todesurteil und die Auslieferung an die Römer. Für ihn, den überzeugten Gegner der Römer, war das eine Unmöglichkeit. Deswegen kündigt er die Abmachung mit den führenden Priestern und Ältesten und gibt ihnen den vereinbarten Lohn zurück. Seine Begründung: *Ich bin fehlgegangen, schuldloses Blut, habe ich ausgeliefert*, παραδούς αίμα άθώον.

Den Ausdruck *schuldloses Blut* finden wir auch in 1 Sam 19,5. Dort wird erzählt, daß Saul David töten lassen will. Sein Sohn Jonathan verhindert das, indem er sagt: *warum willst du dich an schuldlosem Blut (dam naki, LXX: αίμα άθώον) vergehen?*

Judas hat einen Fehler begangen, einen politischen Fehler. Das wird ihm klar, als er sieht, daß Jesus an die Römer ausgeliefert werden wird. Er hat nicht verhindert, daß das Blut des schuldlosen Sohnes Davids, der der Messias ja per Definition ist, vergossen wird. Deswegen will er nichts mehr mit denen zu tun haben, die um Grund die Politik der Feinde besorgen. Als wolle er seinen Fehler wieder rückgängig machen, will er ihnen auch das Geld zurückgeben, das er von ihnen erhalten hatte. Sie wollen das Geld nicht. Sie behandeln Judas so, als ginge sie das alles nichts mehr an. Deutlich wird hier, daß aus der Sicht des Matthäus die Priesteraristokratie nichts anderes als die Geschäfte der Gegner betreibt. So werden auch sie schuldig am Tod des Schuldlosen.

Und Judas? Er macht das, was der Hirte aus Sach 11 gemacht hatte: er wirft die dreißig Silberstücke, die er als Lohn bekommen hatte, in das Schatzhaus des Tempels. Dann heißt es lapidar: *er ging weg und erhängte sich*, άπελθών και άπήγγατο.

Das Verb ἀπαγχόμαι kommt in den messianischen Schriften nur hier vor. Sonst kennt es nur noch die LXX als Übersetzung der Wurzel נקח in 2Sam 17,23¹⁰. Da ist es Achitofel, der sich erhängt. Er war der Berater Davids. Von ihm heißt es: *Ein Rat Achitofels, den er riet, das war in jenen Tagen, wie wenn man die Rede Gottes befragt, dem gleich galt aller Rat Achitofels* (2 Sam 16,23). Im Aufstand Abschaloms gegen seinen Vater David schlug sich Achitofel auf die Seite Abschaloms und wurde dessen Berater. Als er merkte, daß sein Plan, zu dem er geraten hatte, nicht aufging, erhängte er sich. Selbstmord ist in der Schrift eine unerhörte Tat¹¹. Trotzdem blieb fast sagenhafte der Ruf Achitofels als Berater bestehen.

Achitofel und Judas wechseln in einer bestimmten Situation die Seiten. Achitofel schließt sich dem gegen seinen Vater rebellierenden Abschalom an. Damit wendet er sich gegen David, den Gesalbten des Gottes Israels. Judas tritt in den Dienst der korrupten Führung des Volkes. Auch sein Seitenwechsel ist gegen den Gesalbten, den Messias Jesus gerichtet. Er begeht Selbstmord, nachdem er *gesehen*, daß sein Vorhaben einen anderen Ausgang nimmt als er gewollt hatte. Er erkennt, daß er den Messias im Grunde dem Tod überliefert hat. Ohne den Messias aber gab es für ihn keine Zukunft mehr. Und so begeht er Selbstmord. Man sollte den Sinneswandel des Judas und auch seinen Freitod ernst nehmen. Das wirft etwas Licht in das Dunkel um seine Gestalt.

Die Erzählung über Judas könnte hier zu Ende sein. Aber da sind noch die dreißig Silbermünzen, die Judas in den Tempel geworfen hatte. Von ihnen hören wir nun in Mt 27,6-10:

Die führenden Priester nahmen die Silberstücke, sie sagten:

Es ist nicht erlaubt, das in den Korbanas, den Opferschatz, zu werfen, da es Blutwert hat.

Sie fassten den Beschluss, davon den Acker des Töpfers zu kaufen zur Beerdi-
gung für die Fremden.

Deswegen wird jener Acker Blutacker bis auf den heutigen Tag genannt.

Da wurde erfüllt das durch den Propheten Jeremia Geredete, der sagt:

Sie nahmen die dreißig Silbermünzen,

den Wert der Bewertung, mit denen er von den Kindern Israels bewertet wurde,

und gaben sie für den Acker des Töpfers,

wie der NAME es mir aufgetragen hatte.

Die führenden Priester werden wegen der dreißig Silbermünzen aktiv. Ihrer Auslegung der Tora zufolge ist es nicht erlaubt, dieses Geld in den Korbanas zu nehmen.

Korbanas ist ein hebräisches Wort, das von der Wurzel קרב abgeleitet ist, die *nahen*, im übertragenen Sinn *opfern* meint. Zwar wurden zur Zeit des Tempels Tiere geopfert, aber es war üblich geworden, dem Tempel Geld zu geben, damit davon Opfertiere gekauft werden konnten. Dieses Geld wurde im *Korbanas* verwaltet. Da nur Tiere, die nach der Tora rein waren, geopfert werden durften, mußte auch das Geld, das für die Opfer gespendet wurde, ohne Fehl und Tadel sein.

Judas hatte ähnlich wie der Hirte aus Sach 11 das Geld, das er bekommen hatte, dem Tempel übergeben. Bei Matthäus wollen die Priester das Geld nicht im Tempel haben, denn ihrer Meinung nach klebte Blut an dem Geld *Es hat einen Blutwert*, τιμὴ αἵματος ἐστίν, so sagen sie. Blut von Tieren kann geopfert werden, das Blut eines Menschen jedoch nicht. Formal handeln sie also den Vorschriften entsprechend. Mit ihrer Begründung aber bestätigen sie, daß die Tat, für die sie Judas gedungen hatten, eine Bluttat war. Und so geben sie indirekt zu, schuld am Tod des Schuldlosen zu sein.

¹⁰ Sonst nur noch im apokryphen Buch Tobit.

¹¹ In Dt 21, 23 heißt es über die Erhängten: *Ein Gehängter ist von Gott verflucht*. Sogar Josephus urteilt in Bellum Judaicum 3, 8.5 über den Suizid so: *Der Selbstmord ist auch der gemeinsamen Natur aller Lebewesen völlig fremd und zudem ein Frevel gegen Gott, unseren Schöpfer*. Dennoch begingen im Jüdischen Krieg viele Aufständische Selbstmord, um den Römern nicht in die Hände zu fallen. Am bekanntesten wurde die Selbsttötung der letzten Aufständischen in der Festung Massada.

Was aber mit dem Geld tun? Es wird beschlossen, davon ein Stück Land, *Acker des Töpfers* genannt, für die Beerdigung der Fremdlinge zu kaufen, εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις. *Blutacker*, ἀγρὸς αἵματος, wurde dieses Stück Land genannt. Dieser Kauf wird als Erfüllung eines Wortes des Propheten Jeremia gedeutet.

In Mt 27,9-10 wird dieses Prophetenwort zitiert. In Teilen ist es Sach 11,13 entnommen, jedoch mit einigen erheblichen Abweichungen und Hinzufügungen. Die letzten Zeilen könnten aus Jer 18 stammen. Und die Flurbezeichnung *Acker des Töpfers* ruft Jer 32,7-9 auf. Dort kauft Jeremia in Anatot einen Acker als Zeichen dafür, daß im Land Israel einmal wieder Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden sollen.

Es empfiehlt sich, die Worte, die Mt zitiert, als seine Deutung von Sach 11 und Jer 32 zu lesen. So wollen die führenden Priester verhindern, daß die dreißig Silberstücke in die Tempelkasse gelangen. Folgten sie dem in Sach 11 Gesagten, müssten sie genau das zulassen. So aber kaufen sie von dem Geld, das sie für die Auslieferung des vom Volk für wert geachteten Hirten ausgegeben hatten den *Acker des Töpfers*. Alles vollzieht sich so, wie es „Jeremia“ geredet hatte.

Der *Acker des Töpfers* soll gekauft werden, der Acker, den Jeremia einmal gekauft hat. Er wollte mit dieser Zeichenhandlung das Volk zu ermutigen, das sich in einer politisch desolaten Lage befand. Er wollte sagen: Es kommt eine Zeit, in der in Israel wieder Äcker, Felder und Weinberge gekauft und bearbeitet werden. In der Zeit, in der die führenden Priester das Sagen haben, soll dieser Acker als Beerdigungsplatz für die Fremden dienen. Auf den ersten Blick ein gutes Vorhaben, denn für fremde Pilger, die auf ihrer Pilgerreise in Jerusalem gestorben sind, wird ein Stück Land gebraucht, auf dem man sie beerdigen kann. Aber so wird aus den Hoffnungen, die Jeremia an den Kauf des Ackers geknüpft hatte, ein Ort des Todes. Hoffnung strahlt der auf keinen Fall aus, zumal dann aus dem *Acker des Töpfers* auch noch ein *Blutacker* wird. Aber sind mit den Fremden tatsächlich die Pilger gemeint, die nach Jerusalem gekommen sind?

Das Wort ξένος ist in den messianischen Schriften selten. In den Evangelien finden wir es nur bei Mt (insgesamt fünfmal). Die Grundbedeutung ist *der Fremde, der Ausländer*, der nicht zu dem Volk gehört, in dessen Bereich er sich aufhält. Der Fremde, der aus einem anderen Land und Volk kommt, kann dann auch als Feind angesehen werden. Schließlich kann das Nomen auch den Fremden, den man in sein Haus aufnimmt, also den *Gastfreund* meinen.

Jüdische Pilger aus anderen Ländern sind wohl kaum an einem Ort begraben worden, der *Blutacker* genannt wurde und so auf Unreinheit hinwies. Die Fremden, die zugleich Feinde waren, die Römer hatten ihre eigenen Beerdigungsorte. Also weist der Kauf des Ackers auf etwas anderes hin. Was in den Augen der führenden Kräfte vielleicht als Ort des Todes für die Feinde Israels gedacht war, bezahlt mit Blutgeld, also ein wirklich unreiner Ort, wird im Nachhinein faktisch ein wirklicher *Blutacker*. Denn im Jüdischen Krieg wurde ganz Jerusalem zu einem *Blutacker*. So aber wird die Hoffnung, die Jeremia hatte, durch die Führung des Volkes und ihre Tat pervertiert. Sie haben nicht nur den geschätzten Hirten, sondern das ganze Volk an die Feinde ausgeliefert. Zwar ist Judas ohne Frage an dem ganzen Geschehen erheblich beteiligt, aber die Führung des Volkes trägt die volle Verantwortung. Der letzte Satz in Sach 11,17 lautet: *Weh, mein nichtiger Hirt, der die Schafe im Stich läßt! Schwert über seinen Arm, über sein rechtes Auge! Sein Arm verdorre, verdorre, sein rechtes Auge erlösche, erlösche!* Mehr ist über diese Führung nicht zu sagen.

Was bleibt am Ende der Erzählung von der Tat des Judas? Sie schließt mit dem von Mt kommentierten Zitat aus Jeremia/Sacharja: *sie gaben sie (die Silbermünzen) für den Acker des Töpfers, wie der NAME es mir aufgetragen hatte.* Und dieser Acker ist das Zeichen dafür, daß da, wo Blut geflossen war, wieder Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden sollen.

Judas im Evangelium nach Lukas und in der Apostelgeschichte

Auch im Lukasevangelium wird Judas zum ersten Mal in der so genannten Apostelliste erwähnt. In Lk 6,13-16 heißt es:

Er wählte zwölf von ihnen aus, die er auch Gesandte nannte
Simon, den er auch Petrus nannte, Andreas, seinen Bruder,
[...]
Jakob [Sohn] des Alphäus, und Simon, genannt der Zelot,
Judas [Sohn] Jakobs und Judas Iskariot, der zum Verräter wurde.

Am Ende dieser Liste hören wir zweimal den Namen Judas. Einer wird mit dem Vaternamen genannt, *Judas [Sohn] Jakobs*, der andere mit dem uns bekannten Beinamen, *Judas Iskariot*. Auch weicht die Liste bei Lk von den Listen bei Mk und Mt ab. Judas Iskariot steht nicht mehr neben Simon, der hier ausdrücklich *der Zelot* genannt wird, sondern hinter Judas, Sohn Jakobs. Und Judas Iskariot wird ausdrücklich als *Verräter*, προδότης, bezeichnet¹². Judas mag wohl ein guter Name sein, der zurückgeht auf einen der zwölf Söhne Jakobs. Jedoch kann Judas Iskariot, *der Verräter*, nicht der Sohn Jakobs sein. Und so wird vor ihm ein anderer Judas genannt. Und der ist ausdrücklich der *Sohn Jakobs*. Schon bei der ersten Erwähnung wird Judas bei Lk negativ bewertet. Zwar gehört er zum Kreis der Zwölf. Aber durch den „wahren Sohn“ Jakobs, der ihm vorangestellt wird, und durch seine Kennzeichnung als Verräter wird nicht nur eine Distanz zwischen ihm und dem Zeloten Simon, sondern auch zu den übrigen elf anderen Namen zumindest angedeutet.

Die nächste Erwähnung des Judas finden wir in Lk 22,1-6:

Das Fest der Ungesäuerten [Brote], Pessach genannt, nahte.
Da suchten die führenden Priester und die Soferim,
wie sie ihn beseitigen könnten,
jedoch fürchteten sie das Volk.
Aber Satanas ging in Judas, Iskariotes gerufen, hinein,
der war aus der Zahl der Zwölf.
Er ging und besprach mit den führenden Priestern und Hauptleuten,
wie er ihn [Jesus] ihnen ausliefern könnte.
Da freuten sie sich und kamen überein, ihm Geld zu geben.
Er stimmte zu und suchte einen guten Zeitpunkt,
um ihn ihnen auszuliefern fern von den Leuten.

Auch Lk folgt der Struktur der Erzählung, die bei Mk 14,1.1-11 zu finden ist. Jedoch gibt es vom Inhaltlichen her erhebliche Unterschiede. Bei Mk und Mt ergreift Judas die Initiative, um Jesus auszuliefern. Bei Lk 22,3 hören wir: *Satanas ging in Judas, Iskariotes gerufen, hinein, der war aus der Zahl der Zwölf*.

Σατανᾶς/σατάν, griechische Umschrift des hebr. שָׂטָן meint den durchaus auch als Person vorgestellten Widersacher, den Hinderer, der versucht jemand zu hindern, das Gebotene zu tun. Bei den Rabbinen nimmt er zuweilen die Stellung des Genius Roms ein und kann so auch für den Feind Israels stehen.

Judas handelt nicht aus eigenem Antrieb. Es ist der Hinderer, der Feind, der von ihm Besitz ergreift und ihn gleichsam in seinen Dienst stellt. Und doch ist er *einer von den Zwölf*, einer aus dem erneuerten, messianischen Israel. Und der wird die Politik des Feindes, also Roms betreiben. Hier wird angedeutet, daß Judas in der Tat Verrat begehen wird. So nimmt er Kontakt zur Führung des Volkes¹³ auf, die darauf aus ist, Jesus zu beseitigen (Lk 22,2) und bespricht mit ihr, auf welche Wei-

¹² In Apg 7,52 benutzt Lk noch einmal das Wort προδότης. In der Rede vor dem Synhedrion nennt Stephanos die Mitglieder des Gremiums *Verräter und Mörder*. Sonst wird das Wort nur noch in 2Makk 5,15 und 10,13.22 verwendet.

¹³ Bei Lk gehören dazu, die führenden Priester, die Soferim (Schriftgelehrte) und die Hauptleute (στρατηγοί) der Tempelwache.

se er Jesus ausliefern könnte. Ihm wird Geld angeboten, ohne daß ein bestimmter Betrag genannt wird.

Dann feiert Jesus mit den Zwölf das Passahmahl (Lk 22,8-20). Am Ende der Feier weist er darauf hin, *daß die Hand, die ihn ausliefern wird, mit ihm zusammen am Tisch ist* (Lk 22,21). Das ist, anders als bei Markus und Matthäus, fast wie nebenbei bemerkt. Erst die Klage Jesu über den Menschen, der den Sohn des Menschen ausliefern wird, führt zu einer Diskussion unter den Zwölf, wer von ihnen wohl zu solch einer Tat fähig sein könnte (Lk 22, 22-23).

Nach dem Mahl geht Jesus mit den Schülern in der Nacht zum Ölberg. Während Jesus betet, schlafen die Schüler. Er fordert sie auf, aufzustehen und zu beten. Dann heißt es Lk 22,47-51):

Als er noch redete, da: ein Haufen Leute,
und der Judas genannt wird, einer von den Zwölf, zog vor ihnen her.
Er näherte sich Jesus, um ihn zu küssen.
Jesus sagte zu ihm:
Judas, mit einem Kuss lieferst du den Sohn des Menschen aus?
Als die um ihn herum sahen, was werden sollte, sagten sie:
Herr, sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?
Einer von ihnen schlug den Sklaven des Großpriesters
und hieb sein rechtes Ohr ab.
Jesus antwortete, er sagte:
Lasst! Bis hierhin!

Nicht die Büttel der führenden Priester rücken an, sondern ein *Haufen Leute*, ὄχλος, eine nicht bestimmbar Menge. Unter ihnen ist auch Judas. ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα, nennt Lukas ihn hier. Das kann man übersetzen mit *der Judas genannt wird, einer der Zwölf*, möglich ist aber auch die Übersetzung *der so genannte Judas einer der Zwölf*. Beides klingt sehr distanziert. Judas hat die Seiten gewechselt. Der Beiname *Iskariot* fällt nicht. Judas nähert sich Jesus, um ihn den Freundschaftskuss zu geben. Das verabredete Erkennungszeichen wie bei Mk und bei Mt ist dieser Kuss nicht. Fast erstaunt stellt Jesus an Judas die rhetorische Frage: *Mit einem Kuss lieferst du den Sohn des Menschen aus?* Es ist die Menschlichkeit, die Judas an die Unmenschlichkeit ausliefert – mit einer zutiefst vertrauensvollen menschlichen Gebärde. Die bei Jesus stehen, sind bereit einzugreifen. Sie wollen den bewaffneten Kampf jedoch nicht gegen Rom, sondern gegen die Anhängerschaft der Priesteraristokratie. *Sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen*, fragen sie. Einer schlägt dann tatsächlich zu und trennt einem Sklaven des Hohenpriesters ein Ohr ab. Darauf die Antwort Jesu: *Lasst! Bis hierhin, ἔατε ἕως τούτου*. Jesus will eine neue Strategie. Als Zeichen dafür heilt Jesus den Sklaven. Es soll eben auf das gehört werden, was die neue Strategie ausmacht. Dann nimmt die Sache wie bei den anderen Evangelisten auch den bekannten Lauf. Und Judas wird im Evangelium nicht mehr erwähnt. Auf ihn treffen wir erst wieder in der Apostelgeschichte.

In Apg 1,15-26 hält Petrus eine Rede an die versammelte Gemeinde. Aus ihr erfahren wir vom Ende des Judas. In ihr heißt es: (Apg 1,16-20)

Männer, Brüder,
die Schrift musste erfüllt werden,
die die heilige Inspiration durch den Mund Davids vorausgesagt hat
über Judas, der denen den Weg wies, die Jesus festnahmen.
Er war ja uns zugerechnet und hatte den Anteil dieses Dienstes erlangt.
Der erwarb nun aus dem Lohn der Unaufrichtigkeit einen Acker
und kopfüberstürzend platzte er mittig, und alle seine Eingeweide ergossen
sich.
Es wurde allen, die Jerusalem bewohnen bekannt.

Daher wurde jener Acker in ihrer eigenen Sprache Akeldamach¹⁴ genannt, das heißt: Blutacker.

Denn im Buch der Psalmen ist geschrieben:

Öd werde sein Lagerplatz,
auf ihm soll niemand wohnen.

Und: seine Aufsichtsfunktion übernehme ein anderer.

Wie in fast allen Reden der Apg wird auf Texte aus der hebräischen Bibel hingewiesen, die ganz oder nur ansatzweise zitiert werden, weil für Lk alles, was um Jesus herum geschieht, nur von diesen Texten her zu verstehen ist. So erfolgt in Apg 16 ein Hinweis auf das, was *durch den Mund Davids vorausgesagt wurde*. Gemeint ist ein Text aus den Psalmen, wahrscheinlich Ps 41, 10: *Auch der Mann meines Friedensbunds, auf den ich mich verließ, der mit mir Brot aß, macht die Ferse groß über mich*. Hier wäre ein Bezug zu Judas gegeben. Wahrscheinlicher aber ist, daß hier auf Ps 69,26 und Ps 109,8 angespielt wird, weil diese Stellen fast wörtlich in Apg 1,20 zitiert werden.

In dieser Rede des Petrus ist Judas nicht mehr der Verräter, sondern ein ὄδηγός, *einer der den Weg weist*, denen, die Jesus festnehmen wollen. Aber er gehörte eben auch zum Kreis der Zwölf, war ihnen *hinzugezählt*, κατηγορημένος, er ist eben nicht zu den Zwölf hinzugerufen worden, sondern wurde *hinzugezählt*. Damit wird eine Distanz zu ihm angedeutet. Eher nüchtern wird Judas in diesen Sätzen geschildert, sein Ende dagegen sehr drastisch.

Zunächst wird erzählt, daß Judas von dem Geld, das er von der Priesterschaft erhalten hatte, einen Acker kaufte¹⁵. Dann heißt es völlig unvermittelt: *kopfüberstürzend platzte er mitten entzwei, und alle seine Eingeweide ergossen sich*, πρηνής γενόμενος ἐλάκησεν μέσος και ἐξεχύθη πάντα σπλάγχνα αὐτοῦ.

Nirgendwo in der gesamten Schrift wird das Ende eines Menschen mit so drastischen Worten geschildert. Hinzukommt, daß die Wendung *kopfüberstürzend*, πρηνής γενόμενος, sich nur hier findet. Auch das Verb *platzen*, καλάω, steht nur hier. Nicht gesagt wird, wie es zu dem Sturz kam. Stürzte Judas von einem Hausdach, von einer Mauer, von einem Abhang? Jedenfalls muss es ein schwerer Sturz gewesen sein.

In 2Makk 9, einer außerkanonischen Schrift, wird das Ende des hellenistischen Königs Antiochos IV. Epiphanes mit ähnlichen drastischen Worten geschildert. Wir zitieren auszugsweise: *Antiochos [...] sprach in seinem Übermut: „Zum Totenacker für die Juden will ich Jerusalems Boden machen, sobald ich da hingekommen bin.“ Aber JHWH der alles sehende Gott Israels schlug ihn mit einer unheilbaren und unsichtbaren Plage; kaum hatte er zu reden aufgehört, so ergriff ihn unerträglicher Schmerz in den Eingeweiden, und grausam wurden die inneren Teile seines Leibes gequält [...] Da geschah es, daß er von dem tausend dahinrollenden Wagen herabstürzte und einen so schweren Fall tat, daß alle Glieder seines Leibes verrenkt wurden. [...] Es kam so weit, daß sogar Würmer in Menge aus dem Leib des gottlosen Menschen hervorwuchsen, und von dem unter Schmerzen und Qualen Lebenden das Fleisch stückweise abfiel*. Antiochos galt als der schlimmsten Feinde Israels, weil er den Tempel in Jerusalem durch einen dort aufgestellten Altar für Zeus Olympios entweiht hatte. Für diese aus jüdischer Sicht ruchlose Tat, wurde sein Ende herbeigewünscht und dann äußerst drastisch geschildert.

Sicher will Lukas Judas nicht mit diesem König vergleichen. Aber er versteht wohl die Tat des Lukas als ebenso ruchlos wie die Taten dieses hellenistischen Herrschers am Volk Israel. Und so wird der Tod des Judas gleichgesetzt mit dem Tod des verhassten Herrschers. Judas hatte keinen besseren Tod verdient.

Antiochos wollte aus Jerusalem einen *Totenacker für die Juden* machen. Der Acker, den Judas gekauft hatte, wurde *Blutacker* genannt. Lukas betont diese Namensgebung noch, indem er die aramäische Benennung hinzufügt: *hakel dema*. Ein Stück Land mit diesem Namen ist in Jerusalem nicht bekannt. Bekannt geworden aber ist nicht nur den Bewohnern Jerusalems, sondern aller Welt, daß Jerusalem im Jüdischen Krieg durch das Blutbad, das die Römer bei und nach der Eroberung der Stadt anrichteten, zu einem Blutacker wurde. Aus der Sicht des Lukas hat Judas durch seinen Verrat seinen Teil an diesem Blutbad beigetragen.

¹⁴ Griechische Umschrift des aramäischen חַקֵּל דֵּמָא, chakel dema.

¹⁵ Bei Mt sind es die Priester, die den Acker kaufen.

Das Zitat aus Ps 69, 26¹⁶, das die Episode vom Ende des Judas beschließt, scheint darauf hinzuweisen. In der Tat ist das Land rund um Jerusalem öde geworden, und Menschen werden hier lange Zeit nicht mehr wohnen können. So kann dieses Zitat gelesen werden. Eher aber ist an die Folgen zu denken, die sich aus dem Tod des Judas für den Kern der messianischen Gemeinde ergeben. Und in diesem Sinn liest Lukas die beiden Zitate aus dem Buch der Psalmen.

Der Verrat des Judas hatte zur Kreuzigung des Messias geführt. Die messianische Bewegung und mit ihr die Hoffnungen auf ein erneuertes Israel schienen erledigt zu sein. Dann aber hatten die in Jerusalem zusammengekommenen Schüler des Messias erfahren, daß noch lange nichts zu Ende war. Durch die Auferstehung des Messias aus den Toten war ihnen eine neue Perspektive eröffnet worden. Die hatten sie zu bezeugen und zu leben (Apg 1,4-8). Gemeinsam. Das konnte aber nur geschehen, wenn das erneuerte messianische Israel, repräsentiert in den Zwölf, das durch den Verrat und den Tod des Judas nicht mehr vollständig war, wieder hergestellt wurde. Deswegen las Lukas das Zitat aus Ps 109,8 *seine Aufsichtsfunktion*, ἐπισκοπή *übernehme ein anderer* als inspirierte Weisung.

In Ps 109,8 klagt einer über Feinde, die ihm das Leben unmöglich machen. Er wünscht seinen Feinden das, was sie ihm angetan haben. Ab Vers 6 richtet sich die Klage gegen die Untaten eines einzelnen, der nicht direkt benannt wird. Ihm soll alles weggenommen werden, auch eine besondere Aufgabe, die er innehatte. πῆρρ, *pequdda*, heißt diese Aufgabe im Hebräischen, was LXX mit ἐπισκοπή übersetzt und im Deutschen am besten mit *Aufsichtsfunktion* wiederzugeben ist. Obwohl in diesem Psalm ein einzelner seine Feinde anklagt, wird deutlich, daß es Israel ist, das hier Klage erhebt. Und wird das Zitat auf Judas hin gelesen, dann wird ebenfalls deutlich, daß Judas als einer der Feinde Israels anzusehen ist, der Israel der Vernichtung preisgegeben hat.

Die Position, die Judas innehatte, muß neu besetzt werden, damit das erneuerte Israel wieder hergestellt wird und sich auf den Weg machen kann, um von der neuen Perspektive Zeugnis zu geben. Das geschieht durch eine Wahl.

Vor der Wahl wird gebetet. In dem Gebet wird noch einmal gesagt, warum die Wahl notwendig geworden ist. Ein anderer muss *den Ort dieses Dienstes und der Gesandtschaft (ein)nehmen, von der Judas abirrte, um zu dem eigenen Ort zu gehen*. Zweimal hören wir das Wort *Ort*, τόπος. Einmal ist es der Ort oder der Platz, der durch den *Dienst*, διακονία, und die *Gesandtschaft*, ἀποστολή, definiert ist. ἀποστολή kennt nur noch Paulus (Röm 1,5; 1Kor 9,2; Gal 2,8). Bei Paulus ist es der Auftrag, die befreiende Botschaft zu den Gojim, den Nichtjuden zu bringen. ἀποστολή und διακονία, die Beauftragung mit der befreienden Botschaft und mit dem Dienst an anderen und für andere gehören zusammen. Von diesem ihm zugewiesenen Platz ist Judas *abgeirrt*, παρέβη¹⁷. Er hatte sich für einen anderen Weg entschieden. Und dieser Weg war ein Irrweg hin *zu dem eigenen Ort*, εἰς τὸν τόπον ἰδίον.

Das Adjektiv ἰδίος wird meistens in unserem Kontext mit *sein* übersetzt, also: *er ging zu seinem Ort*. Gedeutet wird dieser Ort als der Ort, an dem er umkam. Lukas aber verwendet ἰδίος in der Apg in der ursprünglichen Bedeutung. So heißt es in Apg 1,19, daß der von Judas gekaufte Acker in der *eigenen Sprache*, τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, Blutacker genannt wurde. διάλεκτος bezeichnet das, was gesprochen wird, das Idiom. Geht also Judas zu dem *eigenen Ort*, dann geht er zurück an den Ort, der dem Volk Israel eigen ist. Der *Ort* in Israel war der Tempel, der auch einfach als *der Ort*, hebr. *ha-maqom*, ὁ τόπος, bezeichnet werden konnte.

Judas wandte sich von dem ihm zugewiesenen Ort unter den Zwölf, den Repräsentanten eines erneuerten Israel ab. Er wandte sich damit vom Messianismus ab, um zurückzukehren an den Ort, der das Zentrum Israels war, der Tempel in Jerusalem.

¹⁶ Das Zitat in Apg 1,20 folgt einer leicht abgeänderten Version der LXX.

¹⁷ Das Verb παραβαίνω finden wir nur noch bei Mt 15,2-3. Dort hat es die Bedeutung *übertreten* (das Gebot Gottes, die Überlieferung der Väter), also von dem gewiesenen Weg abweichen. Wir übersetzen mit *abirren*.

Dabei kam er mit der Priesteraristokratie in Kontakt, die jede Art von Messianismus ablehnte und deswegen auch bereit war, mit der römischen Besatzungsmacht zusammenzuarbeiten, um politisch den status quo zu wahren. Aus Sicht der messianischen Gemeinde war das ein Irrweg und Verrat an der neuen Perspektive für Israel.

Judas im Evangelium nach Johannes

Johannes hat eine differenziertere Sicht auf Judas als Markus, Matthäus und Lukas. Das zeigt sich schon an dem Namen, den er für Judas verwendet. In Joh 6,71, wo Judas zum ersten Mal erwähnt wird, heißt er *Judas Sohn des Simon Iskariot*. Auch in Joh 13,2.26 heißt er so. Nur Johannes kennt einen *Simon Iskariot* als Vater des Judas. In Joh 12,4 lautet der Name *Judas der Iskariote*, Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης. Die Form des Beinamens kann entweder auf die Abstammung oder auf den Herkunftsort des Judas hinweisen: er stammt von diesem Simon Iskariot ab oder er ist ein *Mann aus Kariot* ist. Auffallend ist jedoch, daß nicht Judas, sondern sein Vater den Beinamen *Iskariot* trägt. Sollte damit eine Distanz zu Judas, dem Sohn Jakobs/Israels hergestellt werden? Auch Lk unterscheidet in seiner Auflistung der Namen der Zwölf *Judas Iskariot* strikt von *Judas Sohn Jakobs* (Lk 6,16).

In Joh 6,60-71 wird erzählt, daß die Gruppe der Schüler des Messias zu zerfallen droht. Unter den Schülern sind einige, die nicht mehr vertrauen und deswegen die Gruppe verlassen wollen. Der Messias scheint diese Schüler zu kennen und auch den, der ihn *ausliefern wird*, τίς ἐστὶν ὁ παραδώσων αὐτόν, wie es ausdrücklich heißt(6,64). Damit fällt das Stichwort, das die Tat des Judas kennzeichnet. Zwar legt Simon Petrus ein vollmundiges Bekenntnis für die Zwölf ab (6,68-69), aber dann heißt es (6,70-71):

Jesus antwortete ihnen:

Habe ich euch, die Zwölf, nicht erwählt?

Doch ist einer von euch ein Hinderer.

Er sagte das von Judas, Sohn des Simon Iskariot.

Denn der war es, der vorhatte, ihn auszuliefern, einer von den Zwölf.

Mitten unter den Zwölf, die das erneuerte, messianische Israel repräsentieren ist ein διάβολος, ein *Hinderer*. Man muss hinter dem Wort nicht unbedingt den Teufel sehen, so wie ihn die christliche Ikonographie zeigt. διάβολος ist ein politischer Begriff. Es ist jemand, der befreites, menschliches Leben verhindern oder durcheinanderbringen will. Und manchmal kann er auch der Feind sein. Für Johannes ist Judas der Feind, einer von den Zwölf, wie es am Ende sehr betont gesagt wird. Obwohl er einer von denen ist, die der Messias erwählt hat, hat er sich von ihm abgewandt. Im Grunde gehört er zu denen, die die Gruppe verlassen wollen oder schon verlassen haben. Dennoch bleibt er dabei und betreibt innerhalb der Gruppe die Sache des Feindes.

Unter dem Vorsitz des Hohenpriesters Kaiaphas beschließt die Führung des Volkes, den Messias zu beseitigen. Man befürchtet, daß die Römer aufgrund seiner Taten eingreifen könnten, was das Ende für das Volk bedeuten würde (Joh 11,47-53). Die führenden Priester schreiben Ihn gleichsam zur Fahndung aus (11,57). In den anderen Evangelien wird in diesem Zusammenhang erzählt, dass die führenden Priester Kontakt zu Judas aufnahmen oder Judas sich den führenden Kräften anbot. Davon hören wir bei Johannes nichts. Dennoch hält er in etwa die Struktur der Erzählung bei, wie sie von Mk vorgegeben ist. So folgt auf den Beschluss den Messias zu beseitigen, auch bei Johannes die Erzählung von der Salbung Jesu in Bethanien (Joh 12,1-8).

Während bei Mk und Mt einige der Schüler sich aufregen, daß für diese Salbung eine überaus kostbare Salbe verwendet wurde, lässt Johannes Judas das Wort ergreifen. In Joh 12,4-6 heißt es:

Aber Judas der Iskariote, einer von seinen Schülern,

der vorhatte, ihn auszuliefern, sagte:
warum wurde der Balsam nicht für dreihundert Denare verkauft
und den Verarmten gegeben?
Das sagte er nicht, weil ihm etwas an der Sache der Verarmten lag,
sondern weil er ein Dieb war,
da er die Schatulle hatte und die Einnahmen beiseite schaffte.

Judas ist entrüstet über die Verschwendung einer teuren Salbe. Er gibt vor, *daß es ihm an der Sache der Verarmten gelegen ist*, περὶ τῶν πτωχῶν ἔμελεν. Die *Verarmten* oder *Armen*, πτωχοί, werden bei Johannes sonst mit keinem Wort erwähnt. Daß er gerade Judas mit ihnen in Verbindung bringt, ist auffallend. Denn für ihn ist Judas ein *Dieb*, der heuchlerisch die möglichen entgangenen Einnahmen und ihre sinnvolle Verwendung beklagt. Johannes zufolge hatte er auch innerhalb der messianischen Gruppe die *Schatulle inne*, γλωσσόκομον ἔχων.

γλωσσόκομον meint einen Kästchen, einen Beutel, in dem man etwas aufbewahren kann. An unserer Stelle geht es um Geldmünzen. Möglich ist dann die Übersetzung *Schatulle*, *Börse*, *Beutel* oder *Kasse*. Nur Johannes kennt das Wort, hier und in 18,29.

Judas scheint demnach so etwas wie der Kassenverwalter der Gruppe gewesen zu sein, freilich einer, der das ihm anvertraute Geld veruntreute. Judas ist nicht nur vom feindlichen System infiziert, er bereibt auch die Geschäfte, die in der von Rom beherrschten Gesellschaft gang und gäbe waren. Die hohen Beamten Roms gelangten durch Veruntreuung von Geldern zu ungeheurem Reichtum. Ebenso war es üblich, dass Hausklaven von den ihnen anvertrauten Haushaltsgeldern über längere Zeit kleinere Beträge abzweigten, um sich damit freikaufen zu können. Mit Judas war dieses Profitdenken auch in die messianischen Gruppen eingedrungen. Die Fürsorge für die Armen hatte da nur eine Alibifunktion.

Einige der Schüler Jesu haben die Gruppe verlassen. Einer aus dem inneren Kreis der Gruppe ist vom feindlichen System infiziert und wird zu seinem Handlanger. In Joh 13, 2 heißt es:

Und als das Mahl gehalten wurde,
nachdem der Hinderer es schon Judas, Sohn des Simon Iskariot, ins Herz gelegt hatte,
ihn auszuliefern...

Sie hatten miteinander eine Mahlzeit gehalten. Der *Hinderer*, *der Feind*, διαβόλος, hatte von Judas Besitz ergriffen, und der war jetzt bereit, den Messias auszuliefern. Das war ihm geradezu eine Herzensangelegenheit. In dieser Situation zeigt der Messias mit einer Zeichenhandlung, was Solidarität ist, und daß nur die Solidarität die Gruppe zusammenhalten kann: er wäscht den Schülern die Füße. Diese Waschung hat nichts mit den vorgeschriebenen Reinigungen zu tun. Die Schüler sind bereits *ganz und gar rein*, καθαρὸς ὅλος. Was sie zu tun haben, ist die Solidarität untereinander zu üben, die er durch die Fußwaschung an ihnen geübt hat.

Die Erzählung von der Fußwaschung wird an mehreren Stellen unterbrochen durch Bemerkungen Jesu über Judas. Die erste bezieht sich auf die angesprochene *Reinheit* der Schüler. In Joh 13,10f heißt es:

Ihr seid rein, aber nicht alle,
denn er wußte schon um den, der ihn ausliefern sollte,
deswegen sagte er: ihr seid nicht alle rein.

Einer von denen, die lernen sollen, was Solidarität heißt, ist nicht rein. Er hat sich gemein gemacht mit dem Feind, auf dessen Seite er sich geschlagen hat. Durch seine Kollaboration ist er unrein geworden. Jesus weiß bereits, wer das ist, aber er macht das noch nicht öffentlich. Er deutet es nur an, so daß die Schüler allmählich merken, um was es geht. So heißt es in Joh 13,18-19:

Nicht über euch alle spreche ich.
Ich weiß, welche ich erwählt habe.

Aber die Schrift muss erfüllt werden:
Der mein Brot kaut,
erhebt gegen mich seine Ferse.

Ihr seid rein, aber nicht alle, οὐχὶ πάντες, hieß es in 13,10. Die Wendung *nicht alle* wird in 13,11 und 13,18 wieder aufgenommen: *nicht über euch alle spreche ich*. Einer scheint ausgenommen zu sein, aber sein Name wird nicht genannt. Dann folgt ein Zitat aus Ps 41,10, das auf den Ungenannten anspielt. Da ist die Rede von einem, der sich gegenüber einem anderen, mit dem er vertraut war, groß tut: er *erhebt gegen ihn seine Ferse*, oder *er macht die große Ferse über ihn* (Buber). Das ist wahrscheinlich eine Redensart, die meint: er zerquetscht mich, wie man Ungeziefer mit der Ferse zerquetscht. Den zitierten Text in der Version der LXX wandelt Johannes an einer entscheidenden Stelle ab. Er ersetzt das Verb ἔσθίω, *essen*, durch τρώγω, *kauen*. τρώγω finden wir viermal auch in der so genannten Brotrede in Joh 6, 54-58. Beide Stellen sind also aufeinander bezogen. In Joh 6 sind es die Zwölf, die das Fleisch des Messias kauen. Und unter ihnen ist Judas (Joh 6,71). Wie die anderen hatte er sich völlig auf den Messias eingelassen, indem er sein Fleisch kaute und sein Blut trank. Er ist es dann, der den Messias den Römern ausliefern wird. Es steht außer Zweifel, dass Johannes mit dem Psalmzitat – *der mein Brot kaut* – auf Judas anspielt.

Jesus *ist zutiefst erschüttert*, ἐταράχθη τῷ πνεύματι, darüber, dass einer von den Schülern ihn verraten wird (Joh 13,21). *Die Schüler sehen einander an, ratlos über wen er rede* (13,22). Derjenige, der den Verrat begehen sollte, wird nicht genannt. Wer kann es sein? Jesus beantwortet die Frage in Joh 13,26-30 so¹⁸:

Der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde.
Nachdem er den Bissen eingetaucht hatte,
gibt er ihn Judas, Sohn des Iskariot.
Und nach dem Bissen ging der Satan, der Widersacher, in ihn ein.
Also sagt Jesus zu ihm:
Was du zu tun willst, tu es schnell.
Keiner von denen, die zu Tisch lagen, erkannte,
wozu er ihm das sagte.
Denn einige meinten,
da Judas die Schatulle hatte, habe Jesus zu ihm gesagt:
Kauf, was wir für das Fest benötigen, auf dem Markt.
Oder daß er den Verarmten etwas gebe.
Der nahm den Bissen
Und ging weg, sofort.
Es war aber Nacht.

Zunächst wird nicht klar, wer gemeint ist. Jesus deutet zunächst nur an, wer gemeint sein könnte: *der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde*.

Bei einem Essen jemanden *einen Bissen eintauchen*, βάπτω τὸ ψωμίον, ist eine zeichenhafte Handlung. Man zeigt damit, daß der, der einen eingetauchten Bissen gereicht bekommt, als Gast und Hausgenosse willkommen ist. So taucht Ruth während eines Essens einen Bissen in eine Tunke und isst und wird dadurch als Gast und Hausgenossin aufgenommen (Ruth 2,14. LXX: βάψεις τὸν ψωμόν).

Judas nimmt den Bissen an. Aber indem er den Bissen annimmt, täuscht er auch alle, die mit ihm essen. Denn er ist ja nicht nur der anerkannte Hausgenosse, sondern auch derjenige, der nach Ps 41,10 gegen den Messias vorgehen wird. Ruth 2 und Ps 41 sind aufeinander bezogen. Als Judas den Bissen annimmt, geht der satanische Widersacher in ihn ein, eine „satanische Verkehrung der Geste“, mit der Jesus ihn als Hausgenossen anerkennt¹⁹. Der Widersacher ergreift von ihm Besitz.

¹⁸ Ich folge im wesentlichen der Auslegung Veerkamps in *Texte und Kontexte* Nr.113-115, S. 42f.

¹⁹ Veerkamp, a.a.O. S.43.

Judas wird zum Werkzeug des Widersachers. Jesus fordert ihn auf, seine Tat möglichst bald zu vollbringen. Die anderen Schüler erkennen überhaupt nicht, was sich hier abspielt. Einige von ihnen meinen, Jesus habe Judas aufgefordert, aus der Schatulle, die er verwaltete, zu kaufen, was man für das bevorstehende Passahmahl benötigte oder den Verarmten Geld zu geben. Judas aber nimmt den Bissen und geht weg, *sofort*. Die Entscheidung ist gefallen. Er gehört ab sofort zu denen, die bereits weggegangen sind und den Messias verlassen haben. Und es ist klar, wohin er geht: auf die Seite des Feindes. Der Bruch mit dem Messias ist vollzogen.

Es war aber Nacht, ἦν δὲ νύξ, so heißt es am Ende dieser Episode. Besser kann das folgende Geschehen nicht gekennzeichnet werden. Es beginnt die Nacht des Feindes, die Nacht Roms. Es beginnt aber auch die Nacht des Messias. In dieser Nacht macht der den Schülern deutlich machen, wie ein Leben ohne ihn in der Nacht Roms gelebt werden kann.

Danach geht Jesus mit seinen Schülern hinaus *an die andere Seite des Baches Kidron, wo ein Garten war* (Joh 18,1).

Der Bach Kidron wird in der Schrift mehrmals erwähnt. Sein Tal zieht sich zwischen Jerusalem und dem Ölberg hin. Bei seiner Flucht vor Absalom überschreitet David den Kidron (2 Sam 15,23). Das Tal dient als Müllplatz für Götzenbilder, die aus Jerusalem entfernt wurden (1 Kön 15,13; 2 Kön 23,4). Der Prophet Jeremia erwartet, daß nach dem Wiederaufbau Jerusalems das Kidrontal und alle anliegenden Felder dem Gott Israels wieder *geheiligt* sein werden.

In einen Garten, jenseits des Kidron gelegen, zieht sich der Messias mit seinen Schülern zurück. Es ist ein Ort, den die anderen messianischen Schriften nicht kennen. Der Gang an diesen Ort erinnert an die Flucht Davids, er erinnert aber auch an die Hoffnung, die Jeremia laut werden ließ. Der Garten jenseits des Kidron ist, wenn man so will, ein Ort des Rückzugs, ein nur wenigen bekannter Ort, an dem man sich verbergen konnte. Auch Judas kannte diesen Ort, weil Jesus dort oft mit seinen Schülern zusammenkam (18,2). Und der kommt nun an diesen Ort. In 18,3-6 heißt es:

Als nun Judas die Schar und Dienstleute der führenden Priester und Peruschim übernommen hatte,
kam er dorthin mit Fackeln, Laternen und Waffen.
Jesus aber, wissend, was auf ihn zukommt, ging hinaus und sagte zu ihnen:
Wen sucht ihr?
Sie antworteten ihm:
Jesus den Nazoräer.
Er sagte zu ihnen:
Ich bin es.
Auch Judas, der ihn auslieferte, stand da bei ihnen.
Wie er nun zu ihnen sagte: ich bin es,
wichen sie zurück und fielen auf den Boden.

Judas kommt mit einer *Schar*²⁰ Soldaten und Dienstleuten der führenden Priester in den Garten. Er führt diese Truppe an und zeigt ihr den Weg in den Garten jenseits des Kidron. Die Verhaftung wird ein römischer Offizier, ein *Tribun*, vornehmen (18, 12). Ein römischer Offizier, Soldaten, Dienstleute aus der Tempelpolizei handeln Hand in Hand. Und Judas arbeitet mit ihnen zusammen. Er ist eindeutig zum Feind geworden.

Judas macht Jesus nicht durch ein Zeichen kenntlich. Jesus war, so scheint es, zur Fahndung ausgeschrieben. Darauf weist die Antwort auf die Frage hin, die Jesus stellt: *wen sucht ihr?* Sie suchen *Jesus den Nazoräer*, Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον. Unter diesem Namen war wohl Jesus den Behörden bekannt, denn diesen Namen nennt Pilatus in seiner Urteilsbegründung und lässt ihn auch ans Kreuz anbringen (19,19)²¹. *Ich bin es*, ἐγὼ εἰμι, erklärt Jesus. Das erinnert an die

²⁰ σπεῖρα, latein. cohors, *Kohorte*, eine Einheit einer römischen Legion.

²¹ Nur in Joh 18,5.7 und Joh 19, 19 wird dieser Beiname genannt.

Wendung, mit der sich der Gott Israels Mosche vorstellt (Ex 3,14). In diesen Worten wird deutlich, dass Jesus mehr ist als nur einer, der zur Fahndung ausgeschrieben ist. Er tritt hier als der auf, der im Namen des Gottes Israels handelt. Das haut die Helfershelfer der Machthaber im wahrsten Sinn des Wortes um: *sie wichen zurück und fielen auf den Boden* (Joh 18,6). Unter ihnen war auch *Judas, der ihn auslieferte*. Zum letzten Mal wird er in diesem Evangelium erwähnt. Bezeichnenderweise mit dem Zusatz, der als Beinamen zu verstehen ist: *der ihn auslieferte, ὁ παραδιδούς αὐτόν*²². So ist er der messianischen Ekklesia im Gedächtnis geblieben.

Bei der Verhandlung vor dem römischen Präfekten es um die Frage, aus welcher Vollmacht heraus Pilatus handelt. Der hätte Jesus durchaus freilassen können. Das lag in seiner Macht. Er hat es nicht getan und deswegen nach Meinung des Johannes falsch gehandelt. Einen noch größeren Fehler jedoch ein anderer begangen. Jesus sagt das so: *Der, der mich dir auslieferte, hat einen größeren Fehler begangen, ὁ παραδοῦς μέ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει* (19,11). Wer ist damit gemeint? Judas, der als der gilt, der Jesus auslieferte? Aber der hat Jesus eben nicht an den Präfekten ausgeliefert. Es war, wie aus 18,28 zu entnehmen ist, der Hohepriester Kaiphas, der Jesus dem Präfekten überstellte. Und der Hohepriester begeht mit dieser Überstellung einen fürchterlichen Irrtum: er liefert mit Jesus sein Volk ganz und gar in die Hände der Römer aus²³. Judas war da nur ein Handlanger. Von seinem Ende hören wir bei Johannes nichts.

Nachbemerkung

Paulus weiß aus der ihm vorliegenden Tradition der messianischen Gemeinden, daß Jesus *überliefert wurde*. Er erwähnt aber mit keinem Wort, wer daran beteiligt war. Die uns vorliegenden vier Evangelien erzählen zum Teil detailliert von der Auslieferung Jesu. Zwischen der Zeit, in der Paulus seine Briefe schrieb, und der Zeit, in der die Evangelien aufgeschrieben wurden, liegt die Periode, die vom Jüdischen Krieg bestimmt war. Der hatte auch die messianische Bewegung berührt. In den messianischen Gemeinden begann man darüber zu diskutieren, was geschehen war. Die Evangelien sind u.a. das Ergebnis dieser Diskussion.

Eine der Fragen, die diskutiert wurden, war: Wie kam es dazu, daß der Messias in die Hände der Römer ausgeliefert wurde? Die Antwort war: Einer von uns war daran beteiligt. Dieser Eine bekommt dann einen Namen: *Judas*. Und damit sich seine Tat in das Gedächtnis der Gemeinde einprägt, wird er zu *Judas, der Jesus überlieferte*. Judas, so heißt es, war einer von den Zwölf, die als der Beginn eines erneuerten Israel verstanden wurden. Es kann durchaus sein, daß dieser Name sehr gezielt gewählt wurde. Judas könnte die Juden repräsentieren, die nicht auf die vom Messias Jesus eröffnete Perspektive setzen wollten²⁴. Was aber trieb Judas zu seiner Tat an? Einige wie Markus deuteten an, daß er Kontakt zu dem breiten Spektrum der gewaltbereiten Widerstandsgruppen hatte und auf einen siegreichen Messias setzte und nicht auf einen, der scheiterte. Andere behaupteten, daß Geld im Spiel gewesen war, *dreißig Silberstücke* – der sprichwörtlich gewordene Judaslohn – einmal von Judas verlangt, das andere Mal ihm angeboten. Dieses Motiv dient offensichtlich der Deutung der Tat, denn es ist aus den Schriften der hebräischen Bibel entnommen. Wer sich also mit der Person des Judas auseinandersetzen will, muß sich mit dem auseinandersetzen, was in der Schrift vorgegeben ist. Das gleiche gilt auch für das, was über das Ende des Judas erzählt wird.

²² Durch den bestimmten Artikel substantiviertes Partizip.

²³ So auch Veerkamp, *Texte und Kontexte*, Nr. 113-115, 2007, S. 94.

²⁴ Vgl. auch Barth: Judas „trägt seinen Namen offenbar nicht umsonst. Er repräsentiert offenbar [...] inmitten des Apostelkreises die Juden, den Stamm, aus dem David und jetzt der verheißene Sohn Davids hervorgegangen ist“, *Kirchliche Dogmatik II,2*, S. 514.

Durchgängig heißt es, daß Judas Jesus *überliefert* oder *ausgeliefert* hat. Das Verb παραδίδωμι hat die Grundbedeutung von *übergeben*, *überliefern*, *ausliefern*. Vielfach bezeichnet es die mündliche und (oder) schriftliche Überlieferung, so in 1Kor 11,23. In unserem Zusammenhang wird es im Deutschen fast immer mit *ausliefern* übersetzt, jedoch ist die Übersetzung *überliefern* präziser, weil sie ein Licht auf das Geschehen wirft, in dem Judas eine Rolle spielte. Judas *überliefert* Jesus der Führung des Volkes. Die, die eigentlich über die Überlieferungen Israels zu wachen hat, überliefert ihn dann den Römern aus. So bekommt das gute Wort *überliefern* eine geradezu tödliche Bedeutung. Zwar steht Judas am Anfang dieser Überlieferungskette, die Führenden im Volk aber sind es, die sie an ein Ende bringen.

Diese Anmerkungen zu Judas widme ich Dick Boer zum 80. Geburtstag verbunden mit Dank für langjähriges gemeinsames Suchen nach dem, was uns in der Schrift als Wegweisung gegeben ist, auch was ihre manchmal dunklen Seiten betrifft.

Literatur

Flavius Josephus, De Bello Judaico, Griechisch – Deutsch, Darmstadt 2013

Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik II,2, Zürich 1948

Bedenbender, Andreas, Frohe Botschaft am Abgrund, Leipzig 2013

Veerkamp, Ton, Der Abschied des Messias- Auslegung des Johannesevangeliums, TuK 113-115 (2007)

Giselher HICKEL

Alles ist eitel – außer Essen und Trinken. Ein Stück Gottesdienstpraxis der NÖG

Die fortlaufende Lektüre biblischer Bücher ist in den Gottesdiensten der Berliner Niederländischen Ökumenischen Gemeinde (NÖG) üblich, ebenso wie das Gespräch dazu. Seit Jahren verzichten wir in der Regel auf abgerundete Predigten im Vertrauen auf die kollektive Weisheit der Gemeinde. Die Praxis geht zurück auf Impulse der Amsterdamer Schule, die durch niederländische MitarbeiterInnen vermittelt wurde – einst entstanden als ein einzigartiges ökumenisches Projekt im Widerstand gegen den Kalten Krieg. Dick Boer war einer der Ostberliner NÖG-Pastoren, und er hat die Gemeinde besonders nachdrücklich geprägt.

Im allgemeinen wird diese gottesdienstliche Lesegewohnheit nicht in Frage gestellt, obwohl sie mitunter Mühe bereitet. Wenn über lange Strecken die Aussagen eines biblischen Buches einander gleichen, ermüdet die Aufmerksamkeit. Mitunter wächst von Kapitel zu Kapitel der Ärger über Unverständliches oder Widersprüchliches, und damit nimmt der exegetische Klärungsbedarf zu, den die das biblische Gespräch begleitenden TheologInnen beisteuern. Dass die Bibel ein erbauliches Buch sei, ist ein frommes Vorurteil. Es gilt wohl mehr für schonend vorsortierte Sammlungen von biblischen Sprüchen, Losungen und Perikopen. Unsere Altvorderen lebten ihre Frömmigkeit nicht umsonst eher mit dem Gesangbuch in Hand als mit der Bibel.

'Kohélet' zum Beispiel hat uns jüngst in der NÖG zu schaffen gemacht. Die nicht enden wollenden vernichtenden Beschreibungen der hellenistischen Gesellschaft, mit ihrer zerstörerischen Wirkung bis in die Sphäre persönlicher Beziehungen hinein, deprimiert. In den Gottesdienstgesprächen machte sich wiederholt Ratlosigkeit breit, auch wenn die Sicht des Predigers auf seine Zeit der unseren auf unsere Zeit nicht ganz fremd ist. Aber gehört das wirklich in die Bibel? Was in aller Welt hat die Väter und Mütter des Kanons veranlasst, uns dieses Zeugnis moralischen Elends im Zeitalter hellenistischer Globalität als „heilige Schrift“ zuzumuten? Und setzt es nicht dem Defätismus die Krone auf, wenn es wieder und wieder statt einer Ermunterung zu tatkräftigem Widerstand auf die dürftige Mahnung hinausläuft, es sich beim Essen und Trinken wohl sein zu lassen?

Gegen Ende unserer Kohélet-Lektüre in der NÖG stand anlässlich des jährlichen Gedenkens an das Gründungsdatum der Gemeinde ein festlicher Gottesdienst mit Feier des Abendmahls bevor. Ausnahmsweise war eine Predigt vorgesehen, nämlich von Dick Boer als Gast. Wir lasen das achte Kapitel, und Dick brachte die Spannung noch einmal auf den Punkt zwischen der Ohnmacht des Kohélet – „Je mehr der Mensch sich müht, zu suchen, desto weniger findet er“ (8,17) – und seinem beharrlichen Einspruch: „So weiß ich doch, dass es wohlgehen wird denen, die Gott fürchten“ (8,12). Aber klang der Hinweis, es gäbe „nichts Besseres unter der Sonne, als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein“ (8,15) nicht immer noch resigniert oder gar trivial?

Wir fragten uns, ob das mit dem sakramentalen Ritus des Abendmahls und den passionsschweren Einsetzungsworten zusammenpasse. Wir entschieden uns, dass es passe. Es passt dann, wenn wir nicht der falschen Fährte folgen, da rede ein blasierter, lebenssatter Jerusalemer Patrizier, der sich angesichts des ihn umgebenden strukturellen Unrechtes bestenfalls in das innere Exil zurückgezogen hat. Es passt, wenn wir stattdessen auf die Stimme eines Menschen hören, der weiß und womöglich erfahren hat, dass man froh und Gott dankbar sein darf, wenn man zu essen und zu trinken hat. Und es passt, wenn wir daran denken, dass das Passahmahl am Gründonnerstag im Verkündigungsgeschehen Jesu nicht ein isolierter Akt war. Die

Teilnahme an Gastmahlen, mit unterschiedlichen Gastgeber, war Teil seiner Botschaft. Das Ostergeschehen ist eng verbunden mit Mahlzeiten im Kreis der Jünger. Die Apostelgeschichte redet von Tischgemeinschaften im Mittelpunkt der messianischen Gemeinden und Paulus hat sich mehrfach mit der zentralen Bedeutung der Riten um das Essen und Trinken auseinandergesetzt. Essen und Trinken in Gemeinschaft sind Teil der messianischen Botschaft.

Und das nicht erst im zweiten Teil der Bibel. Kohelet seinerseits wird mit der Abraham-Tradition vertraut gewesen sein, etwa mit der Erzählung von Gottes Besuch im Hain Mamre, als Abraham und Sara die „göttliche Dreieinigkeit“ bewirten (Gen 18,8). Wichtige Begegnungen zwischen Freunden, gelegentlich auch mit Feinden, wurden von alters her durch Mahlzeiten markiert (Gen 26,30; 27,4ff; 31,54; Ex 18,12; II.Sam 3,20; II.Kg 6,23). Das Passahfest (Ex 12) wird Kohelet gepflegt haben. Er wusste von jenen siebzig Ältesten der Wüstenwanderung, die privilegiert waren, Gott zu sehen, und die sich daraufhin zur Mahlzeit niedersetzten (Ex 24,11). Die Opferfeste in seiner Heimatstadt waren selbstverständlich stets mit fröhlichen Gemeinschaftsmahlen verbunden. Die sich nur ausnahmsweise Fleisch leisten konnten, haben das Essen und Trinken „vor Gott“ ausgiebig genossen. Jesajas Botschaft von dem fetten Mahl mit reinem Wein, das der Gott der Heerscharen den Völkern auf dem Sinai zugebracht hat (Jes 25,6), war eine leuchtende Verheißung, ebenso wie die vertraute Rede, dass jeder von seinem Weinstock und Feigenbaum essen und aus seinem Brunnen trinken solle (Jes 36,16). Zu Kohelets Gebetsrepertoire werden Lieder gehört haben, die davon singen: „Die Elenden sollen essen, dass sie satt werden“ (Ps 22,27).

Gewiss, essen und trinken sind Alltäglichkeiten, zumal für die, die es sich leisten können, gut und reichlich zu essen. Aber in der Welt des Kohelet, die mit Wohlstand prahlt, die sich an Gewinnraten des Reichtums orientiert, in der Eitelkeit gesellschaftliche Norm ist und in der fromme Weisheit missachtet wird – in einer solchen Welt so nachdrücklich das Essen und Trinken als das Einzige zu bezeichnen, was wert zu achten ist, kommt einer Subversion gleich.

Es liegt wenige Jahre zurück. Ich war Mitarbeiter im ökumenischen Begleitprogramm in Palästina und Israel. Nahalin war eines der altherwürdigen Dörfer im Umkreis von Bethlehem, das uns vertraut geworden war. Gegen Ende unseres Einsatzes machten wir einen Abschiedsbesuch, zu dem uns drei der Bauern erwarteten. Sie begrüßten uns herzlich und luden uns diesmal in keines ihrer Häuser ein, sondern führten uns auf einem steilen Weg durch die Gärten und Feldterrassen auf eine der Höhen. Von dort aus überschauten wir das Dorf, aber auch seine prekäre Lage, eingeschlossen zwischen sich aggressiv ausbreitenden israelischen Siedlungen. Deutlich sichtbar der bedrohlich schrumpfende palästinensische Lebensraum, die Zerstörungen, von denen wir in den zurückliegenden Wochen immer wieder gehört hatten und deren Zeugen wir geworden waren. Im Schatten eines Baumes wurde eine Decke ausgebreitet und unsere Gastgeber packten das Mitgebrachte aus: Brot und Saft und Öl, Zatar und Humus, sogar Gebratenes vom Huhn und frische Paprika. Wir aßen und tranken, hörten Geschichten, alte und aktuelle, lachten und scherzten, beantworteten an uns gerichtete Fragen, rätselten gemeinsam über die Zukunft. „Essen und trinken und fröhlich sein“. Nur dies. Unwahrscheinlich, dass wir einander je wieder begegnen würden.

In der arabischen Sprache gibt es das Wort „sumud“. Es bezeichnet Widerstand im Sinne von Standfestigkeit, Ausharren, Ertragen, sich behaupten, ohne eine Chance zu haben. Das Zivile und das Religiöse ist dabei nicht zu trennen. Nichts charakterisiert die Menschen in und um Bethlehem besser als solcherart „sumud“, und wohl nicht erst seit heute. Von „sumud“, so verstehe ich ihn, redet auch Kohelet, wenn er angesichts der erdrückenden hellenistischen Zwangsherrschaft die Lebensfreude auf das Elementarste beschränkt sieht, auf das Essen und Trinken, gemeinsam mit Menschen, die einem lieb sind.

Beim Abendmahl der NÖG verbinden wir stets ausdrücklich die liturgischen Einsetzungsworte mit der Erinnerung an das Passahmahl am Vorabend des befreienden Aufbruchs Israels aus der Sklaverei. Diesmal fanden wir, es passe,

Kohelets Fazit hinzuzufügen, dass der Mensch „nichts Besseres unter der Sonne hat, als zu essen und zu trinken und fröhlich zu sein“. Das gemeinsame Kaffeetrinken ist ohnehin stets Teil zwei unseres Gottesdienstes. Es ist uns wichtig, wie diese besondere Praxis des Bibellesens, die Leute wie Dick Boer mit uns geübt haben.

Julia Lis

Vom Scheitern und Hoffen. Was Hiob heutigen Linken zu sagen hätte

Kurz nach dem Erscheinen von Dick Boers letztem Buch über Hiob¹ rief mich eine junge linke Aktivistin an, die für den Argument-Verlag arbeitet und bei einer Buchpräsentation dabei sein sollte. Sie erzählte, dass sie nach Zugängen zu dem Buch suche und sich frage, wie das Hiob-Thema für heutige Linke Bedeutung haben könne. Meine spontane Bemerkung lautete: „Vielleicht kann man das Buch Hiob ja als eine Auseinandersetzung mit dem Scheitern sehen und mit der Frage, woraus sich Hoffnung schöpfen lässt in nicht-revolutionären Zeiten wie diesen, wenn ein Rückschlag den einen jagt...“

So stelle ich mir hier die Frage, ob nicht in diesem Sinne dieser wie auch andere Texte von Dick Boer gelesen werden können: Nicht nur als Auseinandersetzung mit dem, was uns ChristInnen unsere eigene Große Erzählung noch zu sagen hat, sondern auch, was einer Linken, was all denen, die an der Perspektive von Autonomie und Solidarität heute festhalten wollen und bereit sind, sich dafür zu engagieren und dafür zu kämpfen, diese Erzählung zu sagen hätte; wieso einige Fragen und Problemkonstellationen, die uns dort begegnen, die Kreativität unsres Nachdenkens heute anregen können und uns als Linke vielleicht zu einem Quer- und Neudenken befähigen können, an dem es in manchen verfahrenen Diskurslagen oft zu fehlen scheint.

So lesbar wird sowohl das Buch über Hiob wie andere Texte von Dick Boer allerdings nur aus einer bestimmten Perspektive: der Perspektive von Menschen, die sich als Teil der Kämpfe und Bewegungen heute begreifen, die an einer emanzipatorischen Alternative, zu dem was ist, festhalten. Diese Menschen beharren also auf der Möglichkeit einer grundsätzlichen Veränderbarkeit der Welt und damit auf einer Position, die den meisten ChristInnen aus den biblischen Texten zwar eigentlich bekannt, in ihrem sonstigen Tun und Reden meist jedoch erstaunlich fremd ist. Um aber zu einem Verständnis der biblischen Texte zu kommen, das imstande ist, diese für heute zu aktualisieren, wäre eine Auseinandersetzung der ChristInnen mit all jenen, die heute aus der Perspektive von Autonomie und Egalität leben und kämpfen, dringend vonnöten. Die Fragestellungen, die Dick Boers Buch über Hiob in den Blick nimmt, können für eine solche dialogische Auseinandersetzung Hinweise liefern und zugleich ist es die Praxis der Bewegungen heute, die auch dazu einlädt, eine kritische Relektüre des Textes von Dick Boer zu unternehmen.

Dass allerdings überhaupt angenommen werden kann, dass die biblischen Geschichten Nicht-ChristInnen, also zum Beispiel nicht-christlichen MarxistInnen, Linken, AktivistInnen, etwas zu sagen hätten, verlangt nach einer bestimmten Hermeneutik, einer materialistischen, politischen Lesart der biblischen Schriften, wie sie etwa Dick Boer oder Ton Veerkamp ausgehend von der Amsterdamer Schule entwickelt haben.² Die biblischen Texte werden dabei verstanden als Erzählungen, die der Interpretation und Bearbeitung konkreter historischer Realitäten entspringen und darin aber eine Wirkkraft entfalten, die ein Faktor der weiteren Entwicklung der Geschichte werden kann. Die Situationen und historischen Kon-

¹ Boer, Dick: Wenn nichts mehr stimmt...Hiob rettet den „Namen“, Münster 2019.

² Zu diesem Zugang zur Bibellektüre vgl. z.B. Boer, Dick: Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster 2008; Veerkamp, Ton: Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Hamburg 2012.

stellationen, auf die sich die biblischen Texte beziehen, sind also immer gesellschaftlich strukturiert. Die biblischen Texte begreifen Geschichte prinzipiell als veränderbar, als Chance, die man ergreifen oder als bestehende Wirklichkeit, gegen die man zumindest aufbegehren und protestieren muss.³ Für Dick Boer und Ton Veerkamp ist die Bibel daher auch mehr als die Sammlung irgendwelcher Erzählungen, sie ist vielmehr eine Große Erzählung: „Groß ist diese Erzählung, weil es in ihr ums Ganze geht.“⁴ Sie ist in Form einer Gegenerzählung zu den herrschenden Erzählungen, die die ideologische Grundlage der Gesellschaften bilden, eine Erzählung der kleinen Leute, der Ausgebeuteten und Unterdrückten, die von der politischen Alternative einer Gesellschaft spricht, die auf Autonomie und Egalität gegründet ist.⁵ Auf dieser Großen Erzählung, so die These Dick Boers und Ton Veerkamps, gründet auch die andere emanzipatorische Große Erzählung der Arbeiterbewegung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität,⁶ an der sich Linke und soziale Bewegungen weltweit bis heute orientieren und als deren Fortschreibung manche von ihnen ihre eigene Geschichte begreifen.

Alles umsonst?!

Dick Boers Texte provozieren. Ja, manchmal können sie sogar ein Ärgernis sein für diejenigen, die Tag für Tag versuchen, trotz allen Gegenwindes, der ihnen angesichts der fortschreitenden Zerstörung von Mensch und Natur durch den globalen Kapitalismus, angesichts drohender Kriegsgefahr und wiedererstarkendem Faschismus ins Gesicht bläst, an der Hoffnung auf eine andere Welt festzuhalten und an der Umsetzung dieser Hoffnung in die Realität weiterzuarbeiten.

Dick Boer beginnt sein Buch über Hiob mit der Feststellung: „Es war alles umsonst.“⁷ Von der Hoffnung auf eine andere Welt und den Bewegungen wird hier in der Vergangenheitsform gesprochen. Und in Zeilen wie: „Nie hatte eine Befreiungsbewegung wirklich zur Freiheit geführt. Stets war, wo sie siegte, das Ergebnis neue Unfreiheit.“⁸ könnte man fast meinen das alte Mantra der Konservativen anklingen zu hören, das sie jeder entgegenwerfen, die es wagt, auf eine umfassende Änderung der Verhältnisse zu hoffen. In seiner deutlichsten Form findet es sich bei Karl Popper und ist fast schon zu einem Allgemeinplatz geworden, der den Konsens der bürgerlichen Gesellschaft auf den Punkt bringt: „Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln.“⁹ Gegen einen solchen Vorwurf der Hochmut, an diejenigen, die die Welt verändern wollen, wendet sich Dick Boer entschieden: „Wir hören hier den bekannten Vorwurf an Menschen, die es wagen, gegen die herrschende Ordnung aufzustehen, die sich weigern, sie für göttlich zu halten. Ihr Protest wird als Hochmut verleumdet – als wäre der Mensch im Gleichnis Gottes nicht gerade dazu befreit, den Aufstand gegen die Mächte zu proben. Hochmut? Gehorsam!“¹⁰ Wer dem Menschen jedoch diesen Aufstand verbieten und ausreden will, der ist gezwungen den Glauben an die Utopie einer veränderten Welt und einer anderen Ordnung anzugreifen, wie es Popper tut.

³ Boer, Dick: Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Zur politischen Geschichte einer Großen Erzählung, in: ders. u.a. (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Münster 2014, S. 9-24, hier: S. 10.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Boer: Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann, S. 10f.

⁶ Boer: Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann, S. 12.

⁷ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 11.

⁸ Ebd.

⁹ Popper, Karl: Das Elend des Historizismus, Tübingen 1974, Vorwort, zit. nach. Hinkelammert, Franz: Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007, S. 421, Fußnote 4.

¹⁰ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 105.

Der Befreiungstheologe Franz Hinkelammert hat einen solchen Antiutopismus als eine Denunziation jeglicher Hoffnung bezeichnet und damit als einen nihilistischen Gedanken.¹¹ Die Auseinandersetzung mit diesem Nihilismus scheint mir geradezu ein Kernanliegen der Texte von Dick Boer zu sein. Dabei geht es Dick Boer gerade nicht darum dem Antiutopismus das Wort zu reden, sondern die Utopie, für die der biblische NAME¹² steht, doch noch zu retten, ohne sich diese Rettung und damit die Abwehr des Nihilismus freilich leicht zu machen. Dick Boer beschreibt gerade die Auseinandersetzung mit den Nihilisten als größte Bedrohung für die, die einmal an eine an eine andere Welt geglaubt, nun aber resigniert haben: „Denn haben die Nihilisten nicht recht bekommen, ja hatten sie nicht von vorneherein recht? Liegt es jetzt nicht auf der Hand, selber Nihilist zu werden, von der Hoffnung, die man je hatte, Abstand zu nehmen und sich der Gleichgültigkeit des ‚Na und?‘ hinzugeben? Und so verabschieden sie sich von ihrem einstigen Engagement, resignieren tatsächlich und wollen nicht mehr wissen, was sie früher doch so innig geglaubt haben. Höchstens regt sich dann und wann die Melancholie, dass ‚alles anders werden sollte‘.“¹³

So bewegen sich Dick Boers Texte auf einem schmalen Grat zwischen Hoffnung und Verzweiflung, zwischen Scheitern und der Möglichkeit von Rettung. Dieser Grat wird auch den meisten AktivistInnen aus ihrem Alltag nicht unbekannt sein, angesichts der vielen politischen Rückschläge, die es immer wieder zu erfahren und zu bearbeiten gilt, wenn etwa auf einen kurzen Sommer der Migration 2015 ein langer migrationspolitischer Winter folgt¹⁴, wenn der Aufstieg der AfD in der Bundesrepublik unaufhaltsam scheint, wenn trotz Aufrüstung kaum irgendwer gegen Militarisierung und neue Kriegsrhetorik auf die Straße geht. Die Gefahr der Resignation ist vor allem mit dem Verlust der Hoffnung verbunden, dass das was getan werden müsste, noch zu irgendeinem Ziel führen könnte, dass es also einen Sinn hat, dass sich Veränderung bewirken lässt. Die Hoffnung auf eine Welt der Autonomie und Egalität war einmal eine, die viele Menschen erfüllte und damit eine echte Hoffnung, die nicht verdrängt oder vergessen werden sollte und keineswegs eine reine Illusion, wie es die Konservativen uns weißmachen wollen.¹⁵ Gibt es Gründe und Möglichkeiten diese Hoffnung weiterzutragen?

Für Dick Boer scheint klar zu sein, dass der Sozialismus als eine Menschheitshoffnung der Vergangenheit angehört und mit 1989, das sich in diesem Jahr zum 30. Mal jährt, der Sieg der herrschenden kapitalistischen Weltordnung besiegelt war. Die Hoffnung ließe sich nun nicht willkürlich wecken, „eine andere Welt ist möglich, wenn wir es nur wollen“¹⁶. Das sei „getarnte Ohnmacht“¹⁷. Und doch, so könnte man einwenden, gibt es doch auch heute überall auf der Welt Menschen, die genau aus dieser Hoffnung zu leben versuchen, auch wenn sie nur eine kleine Minderheit darstellen. Kann man ihnen das einfach absprechen oder ihnen vorwerfen, die Realität nicht ernst zu nehmen? Und ist die Auseinandersetzung mit den Gründen der eigenen Hoffnung trotz der Erfahrung der Übermacht des Gegners und der eigenen Ohnmacht nicht gerade auch ein zentrales biblisches Thema? Die-

¹¹ Vgl. Hinkelammert, Franz: Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts, Münster 2007, S. 421.

¹² Diese Umschreibung des biblischen Gottesnamens JHWH, die der jüdischen Tradition entspringt, wird hier im Anschluss an Ton Veerkamp und Dick Boer gebraucht. Vgl. dazu z.B. Boer: Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann, S. 22-24.

¹³ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 11f.

¹⁴ Vgl. dazu: Lis, Julia: Zwischen Austeritätspolitik und „Wilkommenskultur“. Befreiungstheologie treiben in der BRD, abrufbar unter: <http://eatwot.net/VOICES/VOICES-2017-2.pdf>, zuletzt abgerufen am 09.09.2019, S. 53-64, hier S. 54f.

¹⁵ Boer, Dick: „Wir aber hatten gehofft“. Text und Subtext in der politischen Geschichte der Großen Erzählung, in: ders. u.a. (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Münster 2014, S. 37-53, hier: S. 43f.

¹⁶ Boer: Wir aber hatten gehofft, S. 45.

¹⁷ Ebd.

se Auseinandersetzung und damit die Erfahrung sich tagtäglich auf diesem schmalen Grat zwischen Hoffnung und Ohnmacht zu bewegen, ist eine die vielen AktivistInnen aus den Sozialen Bewegungen nur zu gut vertraut ist, weit besser vermutlich als den meisten ChristInnen, die es lange aufgegeben haben, eine Hoffnung aufrechtzuerhalten, die über die Grenzen der eigenen, individuellen Existenz hinausgeht und wagt, etwas für alle, für die Zukunft der ganzen Welt zu erhoffen. Diese ChristInnen können gut leben, ohne ihre eigene Ohnmacht, ihre Fesseln zu spüren, weil sie sich selten bewegen (Rosa Luxemburg).

Die Hoffnung, die Israel für die Welt hegte und die deshalb den Grundton der Großen Erzählung der Bibel bestimmt, ist hingegen eine, die sich in der Geschichte ereignet: „In dieser Welt hofft es auf die Welt-die-kommt, nicht nach dem Tod, sondern in der Zukunft“¹⁸. Es sind wohl die AktivistInnen der Sozialen Bewegungen und die Linken überall in der Welt, die sich immer noch trauen, eine solche Hoffnung auf die Zukunft einer Welt zu hegen, die sie noch nicht sehen und erfahren können, an deren Kommen sie aber nicht aufgehört haben zu glauben, so schwach und verunsichert ein solcher Glaube angesichts der realen Verhältnisse auch sein mag. Oder, anders gesagt, vielleicht wäre es das mindeste, was sich vom biblischen Israel lernen ließe, gerade jene Hoffnung, jene Frage nach der Zukunft der Welt und einer Welt im Kommen nicht aus den Augen zu verlieren, weil sie davor bewahrt, das Ganze der Welt, in der Vielfalt der Kämpfe, Auseinandersetzungen und Niederlagen aus den Augen zu verlieren.

Aber wie ist es um diese Hoffnung bestellt, in Zeiten, in denen ein Erfolg der Befreiungsbewegungen weltweit in weite Ferne gerückt zu sein scheint? Den Verdacht, dass diejenigen, die vor diesen Verhältnissen nicht kapitulieren, lediglich zu naiv sind, sich ihr reales Scheitern einzugestehen, scheint Dick Boer an vielen Stellen nahe zu legen: „Dass jedoch alle aktuellen Versuche, die Welt zu verändern, umsonst sein sollten, das können sie nicht zugeben. Wobei die Frage ist, ob sie es nicht zugeben können, weil sie dazu wirklich keinen Anlass haben, oder ob sie es nicht zugeben wollen, weil anders ihre Welt doch noch zusammenbricht“¹⁹. Den Nachweis allerdings, das offensichtlich ist, dass alle Hoffnung auf eine umfassende Veränderung nach dem Zusammenbruch sowohl des real existierenden Sozialismus wie der Sozialdemokratie zum Scheitern verurteilt wäre und es sich hier um das Ende und nicht um eine der vielen Krisen der Großen Erzählung handle, bleibt Dick Boer jedoch hier schuldig. Wenn er das Hiobbuch als Versuch einer Bearbeitung des Problems anbietet, so legt das doch den Schluss nahe, dass die momentane Situation doch nicht so einmalig ist, wie die Rede vom Ende aller Hoffnungen auf Veränderung suggerieren könnte. Auch wenn das Tragische dieses Scheiterns gerade auch darin besteht, was Hiob als Prototyp des Revolutionärs erfährt: „Die, um die es ging, die Verworfenen dieser Erde, kehren sich gegen den, der ihr Befreier sein wollte. Sie, der Abschaum der Gesellschaft, behandeln ihn wie Abschaum.“²⁰ Die Erfahrung auch dieses Scheiterns, die Niederlage, die daraus resultiert, dass diejenigen, die das größte Interesse an einer Veränderung haben müssten, dadurch noch lange nicht zu ihren Subjekten werden und der darin begründeten Ohnmacht begleitet schließlich die biblischen Texte wie die Geschichte der emanzipatorischen Bewegungen. 1989 mag den Siegeszug des Neoliberalismus eingeläutet haben, dass dieser Sieg ein endgültiger sein muss, wird für jeden zweifelhaft bleiben, der noch immer daran glaubt, dass die Geschichte offen ist. Entscheiden lässt sich der Streit allein durch einen realistischen Blick auf den Status quo wohl kaum. Ob diese Welt auch anders, ja ganz anders geht und ob sich auch heute Subjekte finden lassen, die an einer solchen anderen Welt mitbauen, bleibt eine offene Frage.

¹⁸ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 52.

¹⁹ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 15f.

²⁰ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 133.

Geschichte und Gedächtnis

Ein wichtiger Impuls, den die Texte von Dick Boer der heutigen Linken in der BRD sicher mitgeben könnten, ist die Auseinandersetzung mit der Geschichte der eigenen Großen Erzählung von Autonomie, Egalität und Solidarität und damit auch des eigenen Denkens und Handelns. Erst eine solche Einordnung macht es möglich, Politik zu machen, die nicht einfach den jeweiligen Moden und Konjunkturen folgt, sondern den Blick auf das Ganze der Wirklichkeit lenkt. Eine solche Politik weiß um ihre Geschichtlichkeit. Wer eine solche Politik praktiziert, kann versuchen das eigene Tun in eine Geschichte einzuschreiben und somit den Status quo des jetzt Gegebenen denkerisch zu überschreiten und kann orientiert bleiben auf die Hoffnung einer Zukunft, die neue Möglichkeitshorizonte eröffnet.

Freilich wirkt auch hier Dick Boers Problemaufriss vor allem provozierend und lädt zum Widerspruch ein: „Die Geschichte als der Zeitraum, in dem Befreiung sich ereignet, ist zu Ende, bevor sie noch richtig angefangen hat. Was vor uns liegt, ist der fatale Kreis einer unaufhaltsamen Wiederholung.“²¹ Zu sehr erinnert diese Feststellung an das fatale Diktum von Francis Fukuyama vom „Ende der Geschichte“, das den Siegeszug der neoliberalen Alternativlosigkeit eingeleitet hat.²² Die Bekämpfung dieser Alternativlosigkeit, das Aufzeigen dessen, dass eine andere Welt nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist, ist seit der Antiglobalisierungsbewegung²³ der 1990er Jahre bis zur heutigen Klimabewegung ein zentrales Anliegen der Sozialen Bewegungen. Diese Bewegungen verweigern sich damit vor der Unhintergebarkeit der kapitalistischen Marktlogik zu kapitulieren.²⁴ Was diese Bewegungen miteinander vereint, ist ihr Glaube an die Möglichkeit einer grundlegenden Veränderung der Welt.

Für Dick Boer ist der Satz: „Eine andere Welt ist möglich“ zugleich eine Zusammenfassung des Glaubens, von dem die Tora Israels spricht. Und eben daran kann gerade Hiob nicht mehr glauben, weil aus seiner Erfahrung heraus eine solche Möglichkeit nicht zu sehen ist.²⁵ Gibt es aber nicht Möglichkeiten in der Welt, die gerade die gegenwärtige Erfahrung zu transzendieren vermögen? Das zu fragen, kann gerade nicht bedeuten, Hiobs Leiderfahrung, seine Verzweiflung und Resignation nicht ernst zu nehmen, wohl aber diesen konkreten Erfahrungen nicht bereits das letzte Wort zu überlassen.

Hiob mag der Glaube an das Kommen einer anderen Welt abhanden gekommen sein. Trotzdem aber lebt er aus dem Gedächtnis der Tora und eben das ermöglicht ihm, sich mit der herrschenden (Un-)Ordnung nicht endgültig abzufinden: „Die Welt, in der er leben muss, ist nicht die Welt, von der Tora und Propheten gesprochen haben.“²⁶ Zu dieser Erkenntnis kann Hiob allerdings nur gelangen, weil er die Wirklichkeit, in der er lebt, vor der Folie der Großen Erzählung betrachten kann. Erst eine solche Große Erzählung vermag den Blick für das Ganze so zu schärfen, dass ein Urteil über sie möglich und Alternativen sichtbar werden.

²¹ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 11.

²² Zu dieser Problematik vgl. auch Ramminger, Michael: Wozu noch nach dieser Lektüre die Große Erzählung lesen? Eine Auseinandersetzung mit dem Buch „Die Welt anders“, in: ders. u.a. (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Münster 2014, S. 55-67, hier S. 56.

²³ Vgl. dazu z.B. Hierlmeier, Josef (Moe): Internationalismus. Eine Einführung in seine Ideengeschichte – von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 159-163; Kern, Benedikt: Radikal Welt verändern, Münster 2018, S. 25-30.

²⁴ Vgl. Lis, Julia: Die Zerbrechlichkeit der Macht (John Holloway). Politisch-Theologische Überlegungen zur Möglichkeit einer Befreiungspraxis heute und der Rolle sozialer Bewegungen, abrufbar unter: <https://www.itpol.de/wp-content/uploads/2018/07/Lis-Die-Unterbrechung-der-Macht-Holloway.pdf>, zuletzt abgerufen am 09.09.2019, S. 1.

²⁵ Vgl. Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 130.

²⁶ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 54.

Heute mangelt es trotz der kulturindustriell hervorgebrachten Vielfalt der Erzählungen bitter an einer solchen Gegenerzählung zu der Großen Erzählung des Neoliberalismus, die das Bestehende als alternativlos darzustellen weiß. Als Gegenerzählung müsste sie heute die Kraft gewinnen sich den unmittelbar vorherrschenden Plausibilitäten zu widersetzen.²⁷ Gleichzeitig lebt sie aus dem Gedenken, also aus der Vergegenwärtigung und Aktualisierung des Vergangenen, aus dem sie immer noch zehrt. Eine solche Große Erzählung kann nicht einfach erfunden oder konstruiert, wohl aber aktualisiert, neu kontextualisiert und weitergeführt werden.

„Die Erzählungen bleiben...“²⁸

In Dick Boers Interpretation steht am Ende des Buches Hiob, an dem sich der NAME dann doch noch zu Wort meldet, zwar nicht die Erlösung oder Rettung, aber doch zumindest die Erinnerung, „dass die Utopien nicht restlos verschwunden sind“²⁹. Dieser Satz steht wie der Satz „die Erzählungen bleiben“ (Dick Boer) in einer Spannung, ja geradezu im Widerspruch zu einem zweiten, der die Schriften von Boer und Veerkamp immer wieder durchzieht: „Alle Erzählungen sind vergangen.“³⁰ Das bedeutet aber bei beiden gerade nicht vor der Übermacht des Neoliberalismus definitiv zu kapitulieren: „Das letzte Wort ist mit dem ‚alle Erzählungen sind vergangen‘ nicht gesprochen“. Was aber bleibt dann von diesen Erzählungen und wozu sollten wir sie weiterlesen?³¹

Dick Boer gibt zu bedenken: „Könnte es die Utopie nicht geben als einen Nicht-Ort, der zwar nicht die Geschichte bewegt, Hiob jedoch dazu bewegen kann, seinen Protest gegen eine verkehrte Welt durchzuhalten?“³² Denen, die nicht aufgegeben haben, ihr Leben aus dem Engagement und der Hoffnung auf die andere Welt zu gestalten, mag solch eine Antwort jedoch unbefriedigend erscheinen: Wenn die Utopie nicht mehr die Geschichte bewegt, wen oder was soll sie dann bewegen? Hat sie dann noch die Kraft der übermächtigen neoliberalen Rede vom Ende der Geschichte und damit auch vom Ende aller wirklichen Alternativen zum Bestehenden noch etwas entgegenzusetzen? Falls aber nicht, wie kann sie dann auch den einzelnen zum Protest bewegen, wenn er nicht mehr glauben sollte, dass die historische Möglichkeit zumindest besteht, dass irgendwann sein aufs Ganze zielender Protest doch noch zu einer Veränderung des Ganzen führen könnte? Schließlich, das hatte Dick Boer an anderen Stellen seines Buches über Hiob sehr deutlich gemacht, geht es nie einfach nur um die Motivation, die Hoffnung oder Resignation eines Individuums. Hiob steht für ganz Israel und damit für ein Kollektiv, das sich einst auf den Weg gemacht hatte, das Projekt einer anderen Gesellschaft, die auf den Grundlagen der Autonomie und Egalität aller beruht, in die Tat umzusetzen.

Es geht also, wenn die Erzählung bleiben soll, auch darum, wer die Subjekte sind, die sie aktiv weiterführen und ihr damit neues Leben einhauchen, wo sich die Hiobsgestalten von heute finden, die den NAMEN zu retten versuchen: „Das Grundmotiv bleibt dabei das Weiterschreiben bzw. Weiterstricken der Großen Erzählung mal als Trauern um ihre verlorene Relevanz, wie es Ton Veerkamp in *Die Welt anders. Die politische Geschichte der Großen Erzählung* hervorgehoben hat, mal aber auch als Aktualisierung einer immer noch Menschen bewegenden Ge-

²⁷ Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia: Kirche(n) in (sozialer) Bewegung. Der Papst, die Kirche der Armen und Perspektiven für eine Theologie der Befreiung in Europa, in: TuK 153-155 (2017), S. 145-158, hier: S. 152f.

²⁸ Veerkamp: *Die Welt anders*, S. 423.

²⁹ Boer: *Wenn nichts mehr stimmt*, S. 168.

³⁰ Veerkamp: *Die Welt anders*, S. 423.

³¹ Vgl. zu dieser Frage auch Ramminger: *Wozu noch nach dieser Lektüre die Große Erzählung lesen?*

³² Ebd.

schichte von Unterdrückung und Befreiung, Leiden und Auferstehung, Hoffnung auf Gleichheit und Freiheit für alle.“³³

Trauerarbeit oder Neubeginn?

Die Herausforderung, vor die Dick Boer Hiob und damit die sich mit ihm identifizierende Leserin gestellt sieht, ist keine geringe: von ihm hängt ab, „ob der NAME auf Erden noch einen Ort findet“³⁴. Auch der biblische Autor des Buches Hiob sieht sich also, wie wir Heutigen, einer Situation ausgesetzt, in der der NAME, der das Zentrum der Großen Erzählung von Autonomie und Egalität darstellte, bereits alternativlos ausgeschieden ist.³⁵ Das aber macht Hiobs Aufgabe umso größer und verantwortungsvoller: dem Abwesenden einen Ort in der Wirklichkeit zu schaffen, der ein Ort der Abwesenheit ist. Man könnte dies vielleicht auch folgendermaßen ausdrücken: „Nach Gott zu fragen heißt gegenwärtig – daran gilt es meines Erachtens gerade im Kontext der BRD festzuhalten – vor allem, Gott zu vermissen.“³⁶ Mit Gott ist dabei natürlich nicht irgendein abstraktes höheres Wesen gemeint, sondern eben der NAME, also der biblische Gott. Diesen NAMEN zu retten, ist Hiob aufgetragen, als Aufgabe und damit auch als Möglichkeit.³⁷ Wie es mit dem Befreiungsprojekt weitergeht, ob die Geschichte der Emanzipation der Menschen weitergeht, hängt also von all jenen ab, die sich einst auf den Weg gemacht haben, das Projekt einer Befreiung aller in die Tat umzusetzen.

Dass die Erzählung von Autonomie und Egalität und damit das mit ihr verbundene Gesellschaftsprojekt in dieser Welt, wie sie ist, keinen Ort hat, ist freilich nichts Neues, es ließe sich vielmehr fragen, ob ein solches Projekt jemals etwas anderes sein konnte als eben Utopie.³⁸ Und dennoch bleibt die Frage offen, ob dies zwingenderweise bedeuten muss, dass es nie wahr werden könnte? Der Nicht-Ort, die Utopie, kann auch in seiner Abwesenheit geglaubt werden.³⁹

Für Dick Boer hat sich mit 1989 etwas Grundlegendes verändert: Die Große Erzählung der Bibel lässt sich nach dem Scheitern des real existierenden Sozialismus und der Sozialdemokratie und nach dem Triumph des neoliberalen Kapitalismus nicht mehr lesen als „Erzählung einer Befreiungsbewegung, die in der Gegenwart ihre hoffnungsvolle Aktualisierung erlebte“⁴⁰. Heute aber, so Dick Boer, bedeutet sich der Großen Erzählung zu erinnern, sich des Scheiterns ihres letzten großen Projektes zu erinnern: „Erinnerungsarbeit wird Trauerarbeit.“⁴¹ Hier freilich lässt sich Widerspruch anmelden: Ist damit schon alles gesagt? Und ist dieses Scheitern wirklich so neu, dass es rechtfertigt vom Ende der Großen Erzählung zu sprechen, wie dies etwa Ton Veerkamp tut?⁴² Durchzieht nicht vielmehr die Erfahrung des Scheiterns die Geschichte der Großen Erzählung von Anfang an? Und folgte nicht bislang auf das Scheitern immer wieder auch Neuanfang? Wieso also sollte diese Erzählung und mit ihr alle, die auf sie ihre Hoffnung setzten, diesmal endgültig gescheitert sein?

Bei aller schonungslosen Analyse der deprimierenden Weltwirklichkeit lässt sich doch ein endgültiges Scheitern des Befreiungsprojektes aus dieser Wirklichkeit

³³ Geitzhaus, Philipp/Lis, Julia: Kirche(n) in (sozialer) Bewegung, S. 152.

³⁴ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 28.

³⁵ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 33.

³⁶ Strobel, Katja: Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität. Arbeit und Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus aus feministisch-befreiungstheologischer Perspektive, Münster 2012, S. 83.

³⁷ Vgl. Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 168.

³⁸ Vgl. Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 130.

³⁹ Vgl. Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 170.

⁴⁰ Boer: Wir aber hatten gehofft, S. 38.

⁴¹ Boer: Wir aber hatten gehofft, S. 39.

⁴² Vgl. Veerkamp: Die Welt anders, S. 423.

nicht einfach ableiten. Michael Ramminger formuliert seine Zweifel am Ende der Erzählung, am endgültigen Scheitern des Befreiungsprojektes so: „Wir können es nicht wissen. Ja, wir haben Niederlagen erlitten. Wir sind die, die immer schon verloren haben. Und deren Niederlagen zum Scheitern werden, wenn wir die Hoffnung aufgeben.“⁴³

In Dick Boers Interpretation der biblischen Hiobgestalt ist Hiob durchaus ein Neuanfang gegeben, der ihn jedoch nicht aus seiner Situation erlöst: Hiob weiß nun, dass seine Treue nicht vergeblich ist, sondern den NAMEN retten kann. So kann er einen Neuanfang machen, auch wenn er am Ort der Trauer und des Elends bleibt.⁴⁴ Wie aber wäre dann Hiobs Situation auf unsere zu übertragen? Den Ort des Elends zu verlassen, wird uns vermutlich ebenso wenig gegeben sein, wie dem biblischen Hiob, wenn wir konstatieren, dass die Verelendung, die der Kapitalismus für die Natur und den Großteil der Menschheit bedeutet, längst global geworden ist. Aber die Rettung des NAMENS kann doch keine Rettung allein für mich sein. Sie wird nur Wirklichkeit, wenn es gelingt, Orte zu schaffen, an denen die Utopie von Autonomie und Egalität zumindest denkbar und sagbar bleibt, ja, an denen Menschen diese neu als Horizont ihres Lebens und Arbeitens entdecken, anstatt nur ihre Abwesenheit zu betrauern. Linke AktivistInnen heute in der BRD widmen einen Großteil ihrer Zeit, Arbeit und Anstrengung dem Schaffen solcher Orte: in besetzten Häusern, wo sie das Wohnen kapitalistischer Verwertungslogik zu entreißen und zugleich solidarische Formen des Zusammenlebens zu entwickeln versuchen, bei der Besetzung von Braunkohlegruben und Baggern, die die Zerstörung der Natur unterbrechen sollen, in politischen Camps, auf denen Aktionen Zivilen Ungehorsams geplant, durchgeführt und Alternativen diskutiert werden. Gehört also nicht zur Rettung des NAMENS heute auch die Suche nach Orten, an denen die Sehnsucht nach Freiheit und Gleichheit Platz haben und von denen her sie sich ausbreiten kann? Und würde es den ChristInnen nicht gut anstehen, sich auf die Suche nach solchen Orten zu machen? Von dorther gewinnt das NEIN gegenüber den herrschenden Verhältnissen gerade daraus seine Kraft, dass sich Menschen von der Idee einer anderen Gesellschaft angespornt wissen, die sie zu hoffen und ersehnen wagen, weil sie immer noch glauben, dass Autonomie, Egalität und Solidarität eine tragfähige Basis einer menschlichen Gesellschaft darstellen können. Diese Hoffnung nicht aufzugeben, ohne das Scheitern zu verdrängen, ohne sich den Illusionen auf kurzfristige Erfolge hinzugeben, wäre vielleicht etwas, was ihnen das Buch Hiob mit auf den Weg geben könnte.

So bekommt auch das „Wir haben nur uns“⁴⁵ aus dieser Perspektive einen neuen Sinn. Es gilt zu hinterfragen, wer eigentlich dieses kollektive Subjekt, dieses „Wir“ ist. *Wir haben nur uns* kann bestimmt für linke ChristInnen keine Ausrede sein, sich in die Selbstgenügsamkeit zurückzuziehen, sondern bedarf der Arbeit daran, dieses „wir“ derer, die auch heute an einem Befreiungsprojekt mitarbeiten wollen, herzustellen und zu organisieren.⁴⁶ Dieses „Wir“ schreibt sich damit auch wieder ein in die Geschichte der Großen Erzählung, schreibt an ihr weiter und kann somit dafür sorgen, dass sie nun doch nicht beendet ist, auch wenn sie auf lange Zeit die Erzählung einer sehr kleinen Minderheit bleiben sollte und ihr jeglicher Triumphalismus abhanden gekommen ist.

Das letztliche Ziel dieses Weges, gerade weil es nicht in dieser oder jener Verbesserung oder Reform liegt, sondern in einer umfassenden gesellschaftlichen Veränderung, könnte sich außerhalb des Horizontes des Lebens all jener Menschen befinden, die heute dafür kämpfen. Damit gilt es sich wie Hiob auseinanderzusetzen, ohne dass dies bedeuten müsste alle Hoffnung fahren zu lassen: „Ohne damit zu rechnen, es geschähe noch in seinem Leben hat er geglaubt: Es wir eine Zeit

⁴³ Ramminger: Wozu noch nach dieser Lektüre die Große Erzählung lesen? S. 60.

⁴⁴ Vgl. Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 171f.

⁴⁵ Boer: Wir aber hatten gehofft, S. 51.

⁴⁶ Vgl zu der Konstituierung des „Wir“ im Prozess der Befreiung auch Holloway, John: Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen, Münster 2010, S. 175.

kommen, da der (Er)Löser sich wieder offenbart als der lebendige Gott, der sich sichtbar und spürbar um seinen Menschen kümmert, eine Zeit, in der die Logik von Tora und Propheten wiederhergestellt ist, Hiob sich wieder als der Gesegnete wissen kann.⁴⁷ Es ist nicht ausgemacht, dass, weil eine bestimmte Etappe der Befreiungsgeschichte abgeschlossen scheint, diese Geschichte selber an ihr Ende gekommen sein sollte. Alain Badiou, der französische Philosoph und Kommunist, analysiert die jetzige Situation der Welt und die Schwäche derer, die gegen die herrschenden Verhältnisse aufbegehren in seinen Texten ebenfalls schonungslos. Mit Hiob und mit Dick Boer sieht auch er sich einer Situation ausgesetzt, in der „der Sieg der kommunistischen Idee nicht zur Debatte“⁴⁸ steht und meint mit dieser kommunistischen Idee eben den Basisgedanken der Großen Erzählung, dass Freiheit und Gleichheit aller Menschen notwendig und möglich sind. Dies ist aber gar nicht entscheidend, vielmehr geht es zunächst einmal darum diese Idee zu retten, indem der Kommunismus in den Begriffen weiterexistiert, also als Möglichkeit in der Wirklichkeit erhalten bleibt. Hier lassen sich durchaus Parallelen zur Rettung des NAMENs erkennen, die ja in Dick Boers Interpretation zunächst einmal die Rettung der ortlos gewordenen Utopie meint. Badiou's Schlussfolgerung aus dieser Einsicht ist aber nicht die Hinwendung zur Trauerarbeit, sondern eine besondere Form der Aufbauarbeit und des Neubeginns in Form einer subjektiven Entscheidung für die Treue zu dieser Idee, einer Treue die getan werden muss und die Idee somit fortleben lässt. Diese Treue erfordert vor allem eine bewusste Entscheidung der Einzelnen: „Wir können in die dritte Ära der Existenz dieser Idee führen. Wir können es, also müssen wir es.“⁴⁹

Vom Buch Hiob wäre in allen Erfahrungen des Kämpfens, Scheiterns, Trauerns und Neubeginns, gerade das für linke AktivistInnen heute zu lernen, was wohl eine biblische Grundbotschaft ist, das nämlich beides zusammengehört, „eine illusionslose Wahrnehmung der Wirklichkeit und eine Hoffnung, wie sie radikaler nicht sein kann“⁵⁰, nämlich die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde oder, säkularer gesprochen, auf diese Welt ganz anders.

⁴⁷ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 174.

⁴⁸ Badiou, Alain: Die Idee des Kommunismus, in: Douzins, Costas/Žižek, Slavoj (Hg.): Die Idee des Kommunismus, Bd. 1, Hamburg 2012, S. 13-29, hier S. 26.

⁴⁹ Badiou: Die Idee des Kommunismus, S. 27.

⁵⁰ Boer: Wenn nichts mehr stimmt, S. 176.

Klaus Weber

K¹ und Auschwitz – die stille Übereinkunft des Nichtverstehenwollens. Eine ungehaltene Rede zu unerbetenen Gästen

Vorrede

Für viele Probleme dieser Welt gibt es keine Lösung. Wenn das altgriechische Wort *problemós* auch *Vorgebirge* heißt, dann wäre eine Lösung, die Lösung, das Sprengen dieses Vorgebirges. Dick Boer zitiert in der Fußnote 28 seines *Erlösungs*-Buchs (auf S. 354) Friedrich-Wilhelm Marquart, der die Vorstellung des *Jüngsten Gerichts* problematisiert, weil sie eine endgültige, ewige Entscheidung, eine saubere End-Lösung zu bringen verspricht. In seinem Buch zur theopolitischen Existenz wiederum ist Heiner Müller ein wichtiger Boer'scher Bezugspunkt, weil Müller ein „Fürsprecher der Opfer ist, die nie gelebt haben“ (S. 352). Ich bin so frei und bringe die Religion, Dick Boer und Heiner Müller zusammen, um Auschwitz in unsere Nähe zu bringen. 1992 sagt Heiner Müller in einem Interview mit jungen französischen Regisseuren: „Auschwitz ist das Modell dieses Jahrhunderts und seines Prinzips der Selektion. Alle können nicht überleben, also wird selektiert“ (GW 12, S. 271). Nach dieser Aussage erzählt er eine kleine Geschichte von einem dicken Juden, der in einem Rettungsboot seinen Platz freimachte und sich freiwillig ins Wasser stürzte, um einer Mutter und ihrem Kind Platz freizumachen. Eine junge Regisseurin entgegnet, sie könne diese Geschichte nicht verstehen. Müller darauf: „Das ist auch nicht zu verstehen. Das ist das Dostojewski-Problem, die Raskolnikow-Frage. Auch Dostojewski findet am Ende nur eine Antwort: Gnade. Wenn man davon ausgeht, dass Auschwitz das Modell der Selektion ist, dann gibt es darauf keine politische Antwort. Es gibt wahrscheinlich nur eine religiöse Antwort. Das Problem dieser Zivilisation ist, dass sie keine Alternative zu Auschwitz hat“ (ebd., S. 272). Wir alle wissen, dass sich der deutsche (und jeder andere) Faschismus nicht in der historischen Form wiederholen wird. Doch die Ent-Menschlichung einer Gruppe von Menschen und Selektion als Prinzip sind deutschland- und europaweit akzeptiert. Wenn der italienische Innenminister Salvini angesichts eines strandenden Bootes in Italien äußert, „nun kommt wieder eine Ladung Menschenfleisch“, dann ist das Prinzip Auschwitz bereits am Werk.

So habe ich mich hingesezt und die mich erschreckende und hoffnungslos machende Situation in eine Rede umgesetzt: Eine Rede zu meiner Heimatstadt und zu Auschwitz und zu den Menschen, die heutzutage für viele „zu viele“ sind. Mit Zweifel daran, ob Dick Boers letzter Satz aus dem *Hiob*-Buch stimmen kann. Dass eine Zeit kommen wird, da ...

Die Rede

Verstehen Sie mich? Ja?

Das sagt sich so dahin, weil Sie ein Mikrofon in meiner Hand sehen und also denken, Sie wüssten, was ich meine. Halten wir fest: Sie hören mich.

1 K ist eine beliebige Kleinstadt in Oberbayern, aber in der ich geboren und aufgewachsen bin. Mit Herbert Achternbusch kann frau und mann sagen: In K werden den Kindern „Reißnägel aufs Butterbrot gestreut“.

Verstehen Sie mich?

Nein, nicht Ihr Hören meine ich, sondern das Verstehen. Sie schauen aus wie ein Fragezeichen. Zu Recht. Wie sollen Sie wissen können, ob Sie mich verstehen, wenn ich doch noch nichts gesagt habe.

Am besten ist es, wenn ich mit einem einfachen Satz beginne, den jede_r verstehen kann. Aber ich hab' ja schon begonnen und der einfache Satz ist schon ausgesprochen, er ist gesagt, vor Sie ist er hingesetzt, der Satz: „Verstehen Sie mich?“. Und schon diesen einfachen Satz haben Sie nicht richtig verstanden, nicht richtig verstehen können; obwohl der Satz, der eine Frage ist, doch leicht zu verstehen sein müsste.

Vielleicht sind Sie hierher gekommen, weil Sie mich *nicht* verstehen wollen; Sie wussten schon vorher, bevor Sie kamen, dass Sie mir nur zuhören und mich gar nicht verstehen wollen. Sie wissen ja schon, dass alles, was Sie wissen, richtig ist. Vor allem, dass Sie alle nichts wissen wollen vom Richtigen und Wahren, das wissen Sie.

Und da kommt einer daher, der war mal da, aber dann ist er weg – und jetzt kommt er einfach daher und will Ihnen was erklären. Was soll man Ihnen noch erklären, wo Sie doch hier zu Hause sind und am besten Bescheid wissen darüber, was hier alles los ist. Und „los“ ist vieles: Alle Enden sind los, was ja heißt, dass sie unverbunden sind. Ihr Leben und das Leben früher: erinnerungslos; ihre Bleibe und das Wegbleiben von denen, die gegangen sind (damals und heute): grundlos. Die toten Kommunisten und der tote Afrikaner aus den 1990er Jahren: eine bodenlose Frechheit, daran zu erinnern. Anschließend werden Sie dann den anderen, die gar nicht erst gekommen sind, um nicht zuhören, vor allem aber um nicht verstehen zu müssen, sagen, dass man mir zwar zuhören, mich aber beim besten Willen nicht verstehen kann.

Vielleicht liegt es daran, das Nicht-Verstehen, dass der erste Satz eine Frage ist. Was weiß ich? Leicht verstanden werden will ich ja gar nicht; ich will richtig verstanden werden. Wieso denn leicht? Dann könnten Sie auch zu Hause bleiben und *BILD* lesen oder Sportschau anschauen oder eine Talkshow; das verstehen Sie leicht, das ist leichte Kost, Schonkost, da wird nämlich keine_r geschont, der verstehen will.

Sonst wollen Sie es recht deftig, aber beim Verstehen soll es leicht sein, Schonkost für den Verstand, dass er nicht platzt. Obwohl er den Platz, den er im Hirn hätte, gar nicht einnehmen kann. Da ist genug Platz, aber der wird nicht in Anspruch genommen; was das betrifft, sind Sie ausnahmsweise mal anspruchslos. Fast alle hier schonen das Hirn und achten darauf, dass es nicht von zu viel Denken belastet und nicht zu viel Platz von irgendwelchen Gedanken beansprucht wird, weil es sonst platzen könnte. Aber da drin, glauben Sie mir, platzt nichts. Im Gegenteil: Da hat noch viel Platz. Den füllen Sie aus mit Volksmusik, einer falschen, mit Fußball, einem nur angeschauten, mit Bauernbühne und Oktoberfest.

Schonkost für das Hirn, sonst aber wird gefressen, was das Zeug hält: Schweinebraten, Weißwürste, Spinatknödel mit viel fettem Öl und Parmesan drüber und Butter hinein, und dann ein Kaiserschmarrn. Beim Fressen gibt es keine Grenze, nur beim Denken, und erst recht beim Nachdenken. Ganz früh haben Sie das schon gelernt. Vordenken und Nachdenken ist gefährlich. Der Lehrer stellt Fragen, die leicht zu beantworten sind. Die Antworten, die richtigen, weiß er immer schon, und wir müssen nur die Antworten geben, die er wiederum in seiner Schulzeit als Fragen beantworten musste. Ein Kreislauf, ein unentwegtes Gleichbleiben, das sich dreht wie ein Rad.

*

Wir verstehen uns also? Also was? Jetzt sage ich Ihnen noch einen Satz oder ich sage Ihnen drei Worte, die grammatisch noch gar keinen richtigen Satz bilden. Hören Sie mir zu! Ich sag' jetzt die Worte: *K und Auschwitz*. Punkt.

Da muss man gleich einen Punkt machen, weil es sonst weitergeht und dann wird es gefährlich, weil Sie ja nicht wissen wollen, ob es danach weitergeht und wie es

danach weitergeht. Noch besser als ein Punkt ist ein Strich, ein Schlussstrich, auf den alle gehen, die das gleich wieder vergessen wollen. Ach – Sie würden gerne weiter über den Punkt reden beziehungsweise mich reden hören, damit die drei Worte vor dem Punkt dem Vergessen anheimfallen können. Wobei: Das *K* ist kein Problem, das *und* auch nicht. *K* und *und* sind völlig problemlos. Überhaupt: Das vor dem Punkt können Sie nicht verstehen. Weil: Es besteht da kein Zusammenhang. Was heißt eigentlich das *und*? Da könnte man auch Wortketten bilden wie *K und Schultüte* oder *K und Kerzenlicht* oder *K und Opernball*. Diese Wortketten sind ebenso unsinnig wie *K und Auschwitz*. Auschwitz liegt in Polen und *K* in Oberbayern. Nie und nimmer würde ein Pole nach *K* kommen, außer um die Arbeiten zu erledigen, die uns zu anstrengend sind. Und umgekehrt wird das auch richtig sein: Eine oder einer aus *K* hat doch in Auschwitz nichts verloren, nicht einmal sein Leben, haha. Ein Witz, ein schlechter; aber naheliegend. So oder so ähnlich denken Sie. Hab‘ ich recht?

Mit einem *und* kann man alles zusammenbringen, auch wenn es gar nicht zusammengehört. Aber ich habe gesagt: *K und Auschwitz* und das haben Sie alle zusammen gehört, auch wenn Sie meinen, dass es nicht zusammengehört. Da kennen Sie sich eben aus: *gehören* kommt von dem althochdeutschen Wort *gahorran*, was neben hören auch gehorchen bedeutet. Und im Gehorchen sind Sie Profis, erst recht im zusammen gehorchen. Ich wusste es von Anfang an: Sie werden mich nicht verstehen. Was? Sie meinen, ich sei Schuld wegen des *und* zwischen *K* und Auschwitz? Ich nehme die Schuld auf mich, weil es in *K* niemanden gibt und gab, der sich schuldig bekannte. Für das *und* nehme ich die Schuld auf mich, da will ich Ihnen nichts schuldig bleiben. Nein, keine Sorge: Ich bin nicht Jesus, der Ihnen die Schuld vergeben wird; das wäre vergebliche Mühe.

Wenn Sie mir noch zuhören wollen, dann erkläre ich Ihnen das *und*. Sie müssen nicht den Kopf schütteln und abwinken. Was rufen Sie da? *Es gibt keinen Zusammenhang zwischen K und Auschwitz!* Kein Zusammenhang also. Zusammenhangs-Los. Da ist schon wieder was los, weil es nicht zusammengebunden wird. Zwei Kleinstädte: die eine in Oberbayern, die andere in Schlesien, damals; heute: Polen. Auschwitz ist halt groß geworden wegen uns, also nicht wegen uns Oberbayern, sondern es ist berühmt, bekannt und berüchtigt, weil solche Nazis und Bestien dort gewütet haben. Wir wissen ja alle, warum. Das mit den Juden, das ist halt passiert und das hätte nicht passieren dürfen, alles so unvorstellbar grausam, was dort gemacht worden ist. Aber mit *K* hat das absolut nichts zu tun.

*

So. Jetzt habe ich Ihnen zugehört und nun hören Sie mir zu. Ich erzähle Ihnen eine Geschichte, eine kleine, die in der großen Geschichte spielt. Wie viele von Ihnen habe ich hier in *K* Fußball gespielt. Mein Fußballtrainer war ein freundlicher Mann, der tagsüber als Heizungsinstallateur sein Geschäft, seinen Familienbetrieb, führte, und abends und am Wochenende sich für den Fußball engagierte: Training zweimal die Woche und am Wochenende noch Punktspiele. Nicht nur, dass er uns Kinder und Jugendliche trainierte, nein, er spielte noch in der ersten Mannschaft und musste selbst auch ins Training gehen. Was der Fußball in *K* mit Auschwitz zu tun haben soll? Nichts, absolut nichts, da haben Sie recht. Außer, dass ich, der aus *K* kommt, kein Fußballspiel anschauen kann, ohne dabei an die Tatsache zu denken, dass selbst in Auschwitz II, das auch Birkenau heißt, SS-Mannschaften gegen Häftlinge Fußball spielten. Am nächsten oder übernächsten Tag oder später haben die SS-Männer dann ihre Spielkameraden aus der anderen Mannschaft erschossen, vergast oder mit einer Phenolspritze ins Herz vergiftet.

Der Vater meines Fußballtrainers, ein angesehener Mann aus *K*, war seit Mai 1933 in der Nazi-Partei und vom März 1934 bis zum ersten Mai 1935 im SS-Lager Dachau zur Ausbildung. Seine SS-Nummer war 264831. Sein Bruder Karl, so hieß auch mein Fußballtrainer, war seit Oktober 1932 NSDAP-Mitglied. Als SS-Unterscharführer war er im Januar 1940 in Krakau I tätig. Seit November 1939 residierte in Krakau als Generalgouverneur Hans Frank, ein fanatischer Nazi, der

mit Hilfe der SS Millionen von polnischen Juden der Vernichtung zuführte: „Freude, endlich einmal die jüdische Rasse körperlich angehen zu können. Je mehr sterben, desto besser“. Der Onkel Karl meines Fußballtrainers Karl – war er am Sterbenlassen, am Vernichten der Juden beteiligt? Verrichtete er sein „Handwerk“ im Ghetto von Krakau? Es gibt keine Antwort auf solche Fragen. Aber Sie sehen, nein, Sie haben es gehört, auch wenn Sie es nicht hören wollten: *K und Auschwitz* ist nicht zusammenhanglos.

*

Was rufen Sie schon wieder? Ist eh passé und Sie hat das nie betroffen, und betrifft Sie heute schon gar nicht mehr, weil das alles so lange her ist, dass Sie das gar nicht mehr wissen wollen und können und Schluss jetzt. Außerdem: K hat nie einen Juden gehabt, also sind Sie nicht betroffen, kein Jude wurde angetroffen in K und so ist auch keiner in Auschwitz eingetroffen von hier. Ich verstehe: K war – so sagen Sie es nicht, aber Sie meinen es so – schon „judenfrei“, bevor die Juden nicht mehr frei sein konnten.

(Stimme aus dem Off; unverständlich)

Ach so! Entschuldigen Sie. Die Regie sagt, das mit den Juden kommt später noch und ich soll jetzt den Einleitungstext fertig sprechen. Also spreche ich den Einleitungstext fertig. Dazu gehört, dass ich jetzt sagen muss, dass nach der Einleitung noch zehn Kapitel kommen. – Sie meinen, das wäre zu lange? Ja, das stimmt, das ist alles sehr, sehr lange, und auch sehr lange her und eigentlich ist das auch überflüssig, was ich heute zu Ihnen sage.

Verstehen Sie mich? Zehn Kapitel und die Einleitung, das sind dann elf Teile. Das ist die Hölle für Sie, so lange auszuhalten mit dem, was ich sage und sagen werde – und es so lange auszuhalten mit mir.

*

Sie können später Angst haben oder gleich; am Schluss wird es die Hölle sein hier. Am Ende wird keine Hoffnung mehr sein und dann hätten Sie vorher besser den Raum verlassen sollen, bevor die Hoffnung Sie verlässt. Überlegen Sie sich also gut, ob Sie hier bleiben wollen, Sie haben hier ein Bleiberecht. Andere nicht, weil die wollen dann ganz hier bleiben, und wo bleiben dann wir, wenn die immer mehr werden und das sind dann zu viele und dann haben wir hier die Hölle. Dann wird alles dunkel und schwarz werden – wie in der Hölle eben.

Jetzt könnte ein neuer Satz in den Raum geworfen werden von mir. Zum Beispiel: *K und schwarz*. Sie würden wieder sagen, das ist doch Blödsinn, kein Zusammenhang zwischen den beiden Worten (außer dass die Nacht, welche auch K jeden Abend überfällt, dunkel und ab und zu pechschwarz ist). Dann käme von mir die Geschichte mit dem „Asylantenheim“ in K und wie die „Schwarzen“ (in diesem Fall die CSU in K) das „Überfluten“ ihrer Stadt K mit „Asylanten“ verhindern wollten. Und weiter ginge es: Mit dem toteschlagenen Afrikaner vor der Disco; toteschlagen von einem Neonazi aus K, der für die Polizei und für den Richter ein unpolitischer Einzeltäter gewesen war, obwohl er vor Gericht immer noch über den „Bimbo“ sprach, den es erwischte habe. Und irgendwann funkt mir wieder die Regie drein, dass das sowieso noch später kommt.

Vor der Hölle aber, die Sie und ihre Eltern und Großeltern den anderen bereitet haben oder noch bereiten werden, die aber für Sie immer einen Ausgang, ein Tor, offen hält, vor der Hölle müssen Sie sich nicht fürchten. Und wenn doch, dann gehen Sie jetzt einfach raus.

*

Die Kinder der lebenden Toten sind gegangen. Die Kinder der Toten, die von den lebenden Toten vernichtet wurden, wurden erst gar nicht ins Leben gerufen. So kamen sie nie in diese Welt und so fehlen sie.

Kuno Füssel

Der Vormarsch der Digitalisierung als neuer Weltreligion. Eine ideologiekritische Beurteilung der Künstlichen Intelligenz (=KI) und ihrer Sprachregelungen

Das große Erstaunen

1. Digitalisierung ist in aller Munde und füllt als Stichwort alle Medien. Was hat es mit der Digitalisierung und der Industrie 4.0 auf sich und was hat das mit uns zu tun? Die einen, wie die deutsche Industrie und die Bundesregierung, fördern und fordern sie, die anderen, wie z.B. Arbeiterinnen und Arbeiter, aber auch ältere Menschen fürchten sie. Gut ausgebildete FacharbeiterInnen sehen eine Entwertung ihrer Qualifikation oder sogar ein komplettes Überflüssigwerden auf sich zukommen. Viele ältere Menschen bangen darum ohne Smartphone nicht mehr mit Bus oder Bahn fahren oder an der Kasse im Supermarkt bezahlen zu können. Wissenschaftler und Philosophen – und ich auch als Theologe – fragen sich, ob und ab wann digitale Maschinen Macht über uns Menschen gewinnen.

Daher sind wir um des Überlebens als autonome Menschen willen gezwungen, uns mit zentralen Fragen zu beschäftigen. Was steckt eigentlich ökonomisch, technologisch und mathematisch hinter der Digitalisierung? Was sind eigentlich die ehrfürchtig als allmächtig eingestuften Algorithmen? Was bedeutet „künstliche Intelligenz“? Was können Roboter und wo sind ihre Grenzen? Welche Interessen und Zwänge treiben die Wellen der Digitalisierung an, die fast alle Lebensbereiche einschließlich Familie und Schule überfluten?

Vor allem aber interessiert mich als Theologe der sich als unaufhaltbar inszenierende Vormarsch der Digitalisierung als Religion. Diesen Aspekt möchte ich daher in meinen Überlegungen mehrfach unter die Lupe nehmen.¹

2. Wie gestaltet sich der öffentliche Diskurs über Digitalisierung? Die TV Beilage unserer Tageszeitung RZ (Rheinzeitung) hat am 15.06.2019 eine Serie unter dem Titel „Digitales Leben“ gestartet, die durch ein Interview mit der Digitalisierungsbeauftragten der Bundesregierung, Staatsministerin Dorothee Bär, eröffnet wird. Die Basisthese lautet: „Kommunikation verändert sich: persönliche Gespräche und Telefonate werden weniger, selbst an Stelle einer Mail werden oft Messenger-Dienste benutzt.“² George Orwell würde sich im Grab die Augen reiben. Unverhohlen wird uns klargemacht, dass es kein Entrinnen mehr aus dem Gefängnis der Digitalisierung gibt. Frau Bär, eine veritable Digitalisierungsmissionarin fährt schweres Geschütz auf: „Die jüngeren Generationen erwarten doch zurecht von unserem Land, ... das in sehr vielen Bereichen Weltmarktführer ist, dass wir uns beständig weiter entwickeln. Und sie erwarten auch, dass wir nicht fertig werden. Denn das gehört zur Digitalisierung dazu: Wir werden damit nie fertig sein, weil es immer neue Anwendungen und Entwicklungen gibt. Deshalb müssten wir alle im Grunde noch mehr Hunger darauf haben und noch mehr Antreiber bekommen.“³ Wir werden gefangen genommen, angeblich freiwillig durch unsere eigenen Inter-

¹ Dieses religions- und gesellschaftskritische Interesse teile ich mit meinem langjährigen Freund Dick Boer, dem ich diesen Beitrag widme. Er hat als Theologe und Sozialist immer dafür gekämpft, dass der Mensch nicht den kapitalistischen Maschinen untergeordnet wird, wofür ich ihm danke.

² Prisma (15.06.2019) S. 4.

³ Prisma S. 5.

essen. Die Sklaven der Antike wussten, dass sie Sklaven waren, und sie waren es nicht freiwillig; aber wir sollen einer neuen Form der Sklaverei zustimmen und Unternehmer unseres eigenen Untergangs werden, denn über unsere Zukunft bestimmen wir nicht mehr selbst, sondern die Algorithmen der Kapitalbesitzer.

3. Walter Benjamin hat schon 1921 mit großer Klarheit festgestellt: „Der Kapitalismus ist eine Religion“. Derzeit schickt sich diese kapitalistische Religion an in Gestalt der Digitalisierung als Weltreligion in ein neues unvermutet effizientes Stadium einzutreten. Um dieses Update, um einen Lieblingsbegriff der Digitalisierung zu verwenden, zu kennzeichnen, teile ich später nur einige Beobachtungen mit.

Einige grundsätzliche Bemerkungen zu KI, Algorithmen und Maschinenlernen

Zunächst eine allgemeine Problemanzeige:

Erstens: Das neue Zauberwort unserer Zeit heißt „Künstliche Intelligenz“ bzw. „artificial Intelligence“. Was aber bedeutet „Intelligenz“ in dieser Begriffskombination?⁴

Zweitens: Immer mehr wird von „lernenden Maschinen“ gesprochen. Doch was heißt hier lernen? Welche Lernkonzepte kommen zum Zug? Wie und was lernen Maschinen?⁵

Drittens: Neben riesigen Datenmengen und stets verbesserten Rechnerleistungen und Geschwindigkeiten ist eine dritte Größe entscheidend für den Erfolg des digitalen Kapitalismus, *die Algorithmen*. Neben den Daten als zentralem Rohstoff und der Information als Ware Nummer eins ist der Algorithmus das entscheidende Produktionsmittel. Was müssen wir unter einem „Algorithmus“ verstehen?⁶

Ich möchte auf diese drei Grundfragen kumulativ und leider sehr kurz eingehen. Für ein intensiveres Studium der hoch brisanten Problematik sei auf die explosionsartig sich vermehrende Literatur verwiesen.⁷

Einer der Pioniere der KI-Forschung, Marvin Minsky (1927-2016), kritisierte schon am Anfang den Begriff der „Künstlichen Intelligenz“ als einen „Kofferbegriff“, in den man alles hinein packen kann, was man unterwegs braucht. Hier kann keine umfassende Diskussion des Begriffs „Intelligenz“ vorgenommen werden. Meine These lautet: Maschinen können nur imitieren, aber nicht nach dem „Warum“ ihres Arbeitens fragen. Insofern gibt es keine intelligenten Maschinen.

Einer der wichtigsten Vordenker der KI, der geniale englische Mathematiker und Codierungsspezialist, Alan M. Turing (1912-1954), der sich auch das Grundmodell eines Computers ausgedacht hat, hat die Frage, ob Maschinen denken können, in einem wegweisenden Artikel von 1950 behandelt. Mit Hilfe eines Imitationsspiels hat er zu klären versucht, ob es eine Situation geben kann, in der Mensch und Maschine nicht mehr unterscheidbar sind. In seinem Spiel sollten die menschlichen Gesprächsteilnehmer herausfinden, ob die Antworten auf ihre Fragen von einem Menschen oder einer Maschine, die beide nicht sichtbar waren, gegeben wurden. Sollte dabei die Maschine nicht mehr von dem menschlichen Gesprächsteilnehmer

⁴ Daum, Timo: Die Künstliche Intelligenz des Kapitals (Nautilus Flugschrift), Hamburg 2019, S. 26-30.

⁵ Vgl. Daum: Die Künstliche Intelligenz, S.51-59 und Lenzen, Manuela: Künstliche Intelligenz: Was sie kann und was uns erwartet, München 2019, S.50-52.

⁶ Vgl. Daum, Kapital S. 56-71.

⁷ Stellvertretend seien erwähnt: Daum: Die künstliche Intelligenz; Eberl, Ulrich: Smarte Maschinen: Wie Künstliche Intelligenz unser Leben verändert, München 2016; Lenzen: Künstliche Intelligenz; Zuboff, Shoshana: Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus, Frankfurt/New York 2018.

unterscheidbar sein, hieße das, dass Maschinen menschliches Verhalten nachahmen können, was A. Turing aber nicht als „denken“ bezeichnen wollte.

Keine andere Fähigkeit des Menschen ist so weit davon entfernt künstlich, d.h. durch eine Maschine, realisiert zu werden, wie das bewusste Erkennen und Erleben, das dann seinen höchsten Ausdruck in der Sprache findet. Das reflexionsfähige und sich selbst transzendierende Sprachvermögen sollten wir daher als die hervorragende Kennzeichnung der menschlichen Intelligenz ansehen, was noch lange nicht heißt, dass es nicht Maschinen gibt, die Teile der menschlichen Intelligenz, also z.B. die Bearbeitung eines mathematischen Problems und seiner Lösung nachahmen können und dann dabei so gut und so schnell werden, dass wir als Menschen nicht mehr mit diesen Maschinen konkurrieren können. Eine Maschine muss nicht wissen, was sie tut und warum sie es tut, sie muss nur können, was sie tun soll und dies möglichst fehlerfrei.

Davon zu sprechen, dass die Maschinen uns überlegen sind, ist außerhalb dieses Vergleichs einfach unsinnig. Eine Maschine soll uns helfen, unsere Arbeit besser und schneller zu erledigen. Wenn ich als Mathematiker eine noch unbekannte Primzahl berechnen will, dann brauche ich dazu möglicherweise einige Tage. Wenn ein maschinelles Supergehirn das in ein paar Stunden schafft, dann ist dies eine unschätzbare Hilfe und ich wäre schön dumm, wenn ich mich deswegen schämen würde.

Kurz und knapp: Die Überlegenheit der Maschine in dieser Hinsicht toll zu finden, das kann nur der Mensch in seiner Urteilsfähigkeit, die Maschine kennt das Problem überhaupt nicht, und ist daher auch im menschlichen Sinne nicht intelligent.

Zentral für die ganze Diskussion und Forschung über KI ist von Anfang an der Begriff Algorithmus, der eine dominante Größe des Digitalisierungsdiskurses ist. Zunächst einmal aber sind Algorithmen gar nicht so mächtig und geheimnisvoll wie immer vorgegeben wird. Eine Definition des Algorithmus, vor allem des linearen Algorithmus, ist relativ einfach zu gewinnen, wenn wir uns von den Grundkenntnissen aus dem Rechenunterricht der Grundschule leiten lassen, es sei denn, wir wissen nicht mehr, wie man mit Bleistift und Papier eine Multiplikation, z.B. 47×85 ausführt und müssen dazu schon das Handy benutzen. Dann kann man aber den Algorithmus nicht mehr erkennen, weshalb es Unsinn ist, bis zur vierten Klasse die Schülerinnen und Schüler mit Tablets auszustatten, was momentan die große Offensive der Landesregierung ist.

Halten wir als Leitdefinition fest: Ein Algorithmus ist eine Vorschrift, die angibt, wie man durch Ausführung einer endlichen Anzahl von elementaren Operationen, ausgehend von einem Anfangszustand, ein Ziel, d.h. die Lösung des gestellten Problems erreicht.

Ganz banal ist auch ein Kochrezept schon ein Algorithmus, auch wenn er sehr speziell und nur für Einzelfälle gültig ist und nicht für alle Fälle gilt, wie beim Rechnen. Für das Kochen einer Suppe brauche ich ein anderes Rezept als für das Backen eines Kuchens.

Auch die linearen Algorithmen sind nicht alle so einfach gestrickt wie die erwähnte Rechenvorschrift. Es gibt kompliziertere, vor allem geometrische Algorithmen, die man benötigt, um einen Roboter unfallfrei durch eine mit Hindernissen bestückte Fabrikhalle vom Start zum Ziel fahren zu lassen. Schließlich stellen nicht-lineare Prozesse auch die Programmierer der Algorithmen vor neue Herausforderungen, wobei dann die einfache Boolesche-Algebra durch die Wahrscheinlichkeitstheorie, vor allem die Statistik von Bayes ersetzt werden muss.

In der Industrie und bei den Internet-Plattformen ist daher alles nicht mehr ganz so einfach. Um eine optimale Lösung zu finden, brauchen die Maschinen, ob Computer oder Roboter, entsprechende Programmierungen bzw. Algorithmen, was bis auf geringfügige Details das Gleiche meint. Aber anders als bei den linearen Algorithmen, wie z.B. beim Rechnen, werden zur Einrichtung sogenannter „lernender Maschinen“ in der smarten Fabrik anspruchsvolle mathematische Modelle wie die schon erwähnte Bayes-Statistik benötigt, denn die Maschinen sollen selbständig

durch sogenanntes „nicht überwachtes“ Lernen Lösungen suchen, bewerten und gegebenenfalls korrigieren, während beim sogenannten überwachtem Lernen das zu erreichende Ergebnis bereits vorgegeben wird. Auf diesem Gebiet wird derzeit mit Hochdruck geforscht und experimentiert. Da es vor allem dabei um das Verwertungsinteresse des Großkapitals geht und nicht so sehr um wissenschaftlichen Fortschritt, handelt es sich bei den neuen komplizierten Algorithmen daher um streng gehütete Betriebsgeheimnisse, was uns Betroffenen es nahezu unmöglich macht zu überprüfen, ob Diagnosen z.B. in Wirtschaft oder Medizin zutreffen, welchen Vorteil sie haben oder welchen Schaden sie anrichten können.

Eine besonders ambivalente Situation entsteht derzeit durch die Digitalisierungswelle, die auf die Schulen zurollt. Dabei wird durch den lauthals hinausposaunten Slogan „Es kommt das Ende der Kreidezeit“ völlig ausgeblendet, welche verheerenden didaktischen Folgen eine Ausstattung auch der ganz jungen Schülerinnen und Schülern z.B. mit Tablets nach sich zieht, wobei der unbestreitbare Nutzen digitalisierbarer Lernprozesse in der Schule nicht abgestritten werden soll.

Wenn nur noch überspielt wird, was der Lehrer z.B. an mathematischen Beweisen an der meinetwegen interaktiven Tafel vorführt, dann sehen die Schülerinnen und Schüler zwar das Ergebnis, müssen dieses aber nicht mehr aktiv erarbeiten. In den geisteswissenschaftlichen Fächern und erst recht im Fach Religion potenzieren sich die Probleme noch. Wer mit Papier und Bleistift arbeitet, lernt anders als der schnelle Tastendrucker, denn er muss mehr körperliche und geistige Fähigkeiten mobilisieren.

Spezielle Ideologiekritik: Digitalisierung als Religion und humanoide Roboter

Auf welcher Ebene und mit welchen Grundfragen sollen wir das technische Artefakt Roboter und das Phänomen seiner wachsenden Präsenz in fast allen Dimensionen unseres Lebens vom Einsatz in der Fabrik über die Pflege und die Medizin bis hin zum Kindergarten analysieren und bewerten? Welche Konsequenzen sollen wir aus den gewonnenen Ergebnissen ziehen? Welche weitergehenden Fragen müssen gestellt werden, um eine rationale Bewertung der weiteren Entwicklung der Robotik vorzunehmen und dabei zu vermeiden, weder einer kritiklose Verklärung noch einer von Ängsten gesteuerten Verdammung auf den Leim zu gehen?

Früher haben wir Theologen in der Exegese im Anschluss an R. Bultmann ein Entmythologisierungsprogramm für biblische Texte entwickelt. Heute dagegen ist es dringend nötig, eine auf den angeführten Erkenntnissen aufbauende gründliche Entmythologisierung der Algorithmen durchzuführen, damit diese nicht zu neuen Götzen oder neuen Dämonen werden, sondern das bleiben, was sie sind: Nützliche Instrumente zur verlässlichen Lösung formalisierbarer Probleme.

Denn Anbetung Gottes wird immer mehr durch die Anbetung der Algorithmen abgelöst, die eine neue Maschinengöttlichkeit repräsentieren. Diese Anbetung bildet das Herzstück der umfassenden Digitalisierung als Religion. Ich füge noch einen Beleg für diese Behauptung an.

Der amerikanische Philosoph Fred Dretske schrieb bereits 1981 völlig gedankenlos und zugleich überheblich: „Am Anfang war die Information. Das Wort kam später.“⁸

Ohne seine Anleihe beim Prolog des Johannes-Evangeliums explizit zu kennzeichnen, wo steht: „Im Anfang war das Wort (der Logos)“, offenbart er nur seine Unkenntnis der Bedeutung des Begriffes Logos, der sogar den modernen Begriff der Information umspannt und diese als Ordnungsprinzip von Welt erst ermöglicht, vor allem wenn wir die Definition von Information bei Shannon mit Hilfe der Entropie zugrunde legen.

⁸ Dretske, Fred: Knowledge and Flow of Information, Cambridge MIT-Press 1981, S. VII.

Ein weiteres Problemfeld soll kurz entfaltet werden. Immer mehr werden Roboter mit menschlichem Aussehen in der Öffentlichkeit präsentiert. Eine nach den bekannten Schönheitsidealen konstruierte Roboter-Frau hielt sogar schon 2017 einen Vortrag vor der UNO und bekam danach von Saudiarabien die Staatsbürgerschaft angeboten.⁹

Die Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Maschinen, vor allem die bezeichnender Weise Androiden genannten Roboter, sollen diese für uns akzeptabel machen. Warum und wer profitiert davon? Die Leistungsfähigkeit der Maschinen spricht doch für sich. Sie müssen nicht „aufgehübscht“ oder „humanisiert“ werden. Daher ist zu vermuten, dass es um die Verkaufserfolge der entsprechenden Hersteller geht. Besonders in Japan wird der Einsatz in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens auf der Basis der Ausstattung der Roboter mit menschlichen Zügen und Verhaltensformen erfolgreich vorangetrieben. Aber auch Frau Merkel setzte ein infantiles Lächeln auf, als ihr beim Besuch der Elektronik Messe ein niedlicher humanoider Roboter das „Händchen“ gab. Die Akzeptanz von Androiden und sogar die Entwicklung liebevoller Beziehungen zu ihnen findet in Japan vor allem dort eine weltanschauliche Unterstützung, wo der Shintoismus noch Einfluss hat, denn für diesen sind auch außermenschliche Wesen bis hin zu Figuren, Artefakten etc. mit einer, analog unserem Seelenverständnis, psychisch-geistigen Dimension ausgestattet.

Solange jedoch noch kein flächendeckender Absatz von Androiden in Sicht ist, muss es noch dem vorausliegende stärkere Motive und Interessen geben als die Gewinnabsicht und Kapitalverwertung. Es scheint vor allem die doppelte Möglichkeit zu sein, menschliche Arbeitskraft zu ersetzen, vor allem, wo sie knapp und teuer ist wie bei der Pflege, darüber hinaus weil Roboter weniger Ansprüche stellen als Menschen und keine Arbeitskampfgelüste und Organisationsbedürfnisse haben.

Die Beziehung Mensch und Maschine tritt dabei aber an die Stelle der Beziehung der Menschen zueinander, wobei natürlich als erstes die Dimension der Emotionalität verloren geht, was offensichtlich durch das freundliche Lächeln und das sich Verbeugen der niedlichen Androiden überspielt werden soll.

Die Androiden haben keine Seele, wie immer man diese Größe anthropologisch, psychologisch und theologisch definieren mag. Wer beim Begriff Seele zu einer gewissen Ablehnung neigt, dem kann ich sowohl eine Relektüre des Werks „De anima“ von Aristoteles, als auch zeitnaher des Meisterwerks von Jean Luc Nancy, „Corpus“ empfehlen. Roboter können keine Empathie und insbesondere kein Verständnis für das Leiden anderer Menschen entwickeln, weil für sie ihr gegenüber gar kein Anderer ist. Maschinen leiden nicht, sie gehen nur kaputt. Ich habe den bösen Verdacht, dass auf diesem kalten Wege das Leiden überhaupt unsichtbar gemacht und damit aus der Welt geschafft werden soll, womit diese neue Religion in der Beantwortung der Theodizeefrage schon nach kurzer Zeit erfolgreicher wäre als die Theologie der letzten dreitausend Jahre.

Die Zwischenmenschlichkeit als der entscheidende Ort des Vollzugs des Menschseins geht damit nach und nach verloren, womit gleichzeitig die Konzeption des Menschseins überhaupt verändert wird. Der Mensch als solcher wird zur digitalen Rechenmaschine oder zu einem besonders attraktiven Roboter.

Aber es kommt noch schlimmer. In einem 2018 in der Zeitschrift „Westworld“ erschienen Text habe ich die Aussage gefunden: „In Wahrheit besteht ein Mensch nur aus einem kurzen Algorithmus von 10247 Zeilen“, womit wohl auf das menschliche Genom angespielt wird. Am Ende dieser drohenden Entwicklung steht eine Maschine namens Mensch. Dagegen sollten wir uns mit allen Kräften wehren.

Ein neues Buch von dem Redakteur der Süddeutschen Zeitung Adrian Kreye trägt denn auch den imperativen Titel: „Macht euch die Maschinen untertan!“ Auch hier findet eine Anleihe bei einem Text der Bibel, der Schöpfungsgeschichte des Buches Genesis statt, wo es heißt: „Macht euch die Erde untertan!“ Nun sollten wir aber gerade dabei beherzigen, wie schlimm sich oft eine herrschaftliche Ausle-

⁹ vgl. Bild der Wissenschaft, Sonderheft 2018.

gung dieses Satzes in der Geschichte ausgewirkt hat. Aber der zitierte Buchtitel enthält seine eigenen Mucken. Er reproduziert nämlich unbewusst durch den Ausdruck „untertan“ die Auffassung, dass ein Roboter doch ein dem Menschen analoges Wesen ist, das beherrscht werden sollte oder dem man sich unterwerfen muss. Somit projizieren wir aus den bewussten Sorgen und verständlichen Vorbehalten in den Roboter die negativen Seiten unseres eigenen Wesens, die sich dann in einer Maschine verewigen können.

Vor allem die Sprache

Mittlerweile werden die computertechnischen Begriffe analog und digital bedenkenlos auf gesellschaftliche Kommunikationsformen übertragen, besonders in Talkshows (vgl. Maibritt Illner, ZDF, 13.06.2019, 22.15 Uhr). Die Begriffe werden ideologisch übergestülpt, ohne kommunikationstheoretische und sprachlogische Reflexion. Wenn ich nicht besonders digital-affin bin, dann bin ich wohl unheilbar analog! Die traditionellen Kommunikationsformen als analog zu bezeichnen, weil sie nicht digital sind, ist schlichter Unsinn. Hier wird einfach ausgeblendet, dass die Differenz von analog und digital ursprünglich vor allem auf Rechengvorgänge und Rechenwerke bezogen wurde. Ich rufe daher in Erinnerung: Im Unterschied zum Digitalrechner, der diskrete Ziffern verarbeitet, arbeitet ein Analogrechner mit i.a. stetigen physikalischen Größen wie Spannungen und Strömen. Es ist hier nicht der Ort, einen detaillierten Vergleich von Analogrechnern und Digitalrechnern vorzunehmen. Aber auch ohne dies ist einsichtig, dass es unsinnig ist, unsere traditionellen Kommunikationsformen analog zu nennen, um sie von der Digitalisierung abzugrenzen. Selbst metaphorisch ist das ein totaler Missgriff.

Sollen wir jetzt jammern oder fluchen über den „smarten“ Vormarsch von Digitalisierung als Religion, über die dabei stattfindende Kolonisierung aller Lebensbereiche, die brutale Enteignung der traditionellen religiösen Sprache, die heimlich-unheimliche Transformation unserer selbst in nützliche digitale Idioten? Und schließlich über die Unterwerfung unter den Überwachungskapitalismus als ultimativer Wirklichkeit?

Unabdingbar ist auf jeden Fall: 1. Sich so gut es geht über alles zu informieren. 2. die Verhältnisse zu analysieren 3. sich „intelligent“ zu wehren und nach Möglichkeit den Aufbau einer Gegenmacht zu suchen.

Zu Letzterem brauchen wir vor allem aber riesige Datenmengen, superschnelle Rechner und unbekannte Algorithmen. Doch wer gibt uns das Geld dazu? Wir brauchen Milliarden um Amazon, Google und Konsorten Paroli bieten zu können.

Fast kindlich, so meinte neulich einer meiner Kritiker, und nicht mehr zeitgemäß klingt daher meine Aufforderung: Bleiben wir standhaft und selbstbewusst in der Nachfolge des Messias Jesus von Nazareth, statt zu blinden Followern (eine perfide Transformation des Wortes Nachfolger) der pausenlos zwitschernden (Twitter) „intelligenten Maschinen“ zu werden. Wenn ich auch nur annähernd die Sprachgewalt und Überzeugungskraft von Georg Büchner (vgl. Hessischer Landbote) hätte, würde ich folgenden Aufruf verbreiten: Zerreißt die Ketten der Digitalisierung! Übernehmt die Macht im Reich der Algorithmen.

Michael Ramminger

Die Rückkehr der Religion als Funktion der Krise des demokratischen Kapitalismus im deutschen Kontext

In diesem Artikel soll es um eine Beschreibung der Verschiebung des religiösen Feldes in der Bundesrepublik Deutschland gehen, wie es Pierre Bourdieu nannte. Eine solche Beschreibung, eine empirische, religionssoziologische Analyse erscheint mir auch aus theologischer Perspektive wichtig. Denn ebenso wie eine vorschnelle Religionskritik aus linker Perspektive kann auch eine Religionskritik aus theologischer Perspektive den Blick auf das „real-existierende Christentum“ verlieren und darum, insbesondere auch wenn sich eine solche Religionskritik materialistisch versteht, gerade unmaterialistisch werden und zugunsten einer reinen Theologie die Organisationsfrage, also die Frage des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Produktion, ideeller Repräsentation und Reaktion auf Produktionsverhältnisse aus dem Blick verlieren. Religion darf gerade aus theologischer Perspektive nicht auf Aberglauben oder „falsche“ Repräsentation reduziert und deshalb als *sujet* aus der Reflexion ausgeschlossen werden. Das wäre dann verkürzte Religionskritik. Es gibt keine nackte Ethik, keine Solidarität „an sich“, so wie es auch keinen „Gott an sich“ - auch keinen biblischen gibt. Ebenso wenig, wie es auch in der Arbeiterklasse nie ein „objektives“ Interesse gab. Selbst die Arbeiterklasse hat ähnlich wie die ChristInnen – vielleicht sogar in ihren besten Jahren – gesungen und getanzt, und nicht nur nach Brot und deshalb Kommunismus geschrien, sondern nach Brot und Rosen. Also hat auch das Bedürfnis einen ästhetischen, symbolischen Ausdruck gehabt. Die Widersprüche sind dabei in Kirchen und Parteien doch oft auch ähnliche und die Unterschiede zwischen Parteitag und Konzilien manchmal gar nicht so groß gewesen. Ich verstehe meinen Beitrag insofern auch als eine Gesprächseinladung an Dick Boer, über die materialistische Bibellektüre hinaus auch über Sinn und Unsinn einer materialistischen „Religionslektüre“, also über das Phänomen „Religion“, ins Gespräch zu kommen.

Eine historische Vergewisserung

Wir leben in einem Land, in dem sich erstaunlicherweise die Religions- und Konfessionsverteilung seit ca. 1560 geografisch kaum verändert hat, sehr wohl aber demografisch. Während sich 1950 noch 95% der bundesdeutschen Bevölkerung als entweder „evangelisch“ (Zusammenschluss der sog. Evangelischen Landeskirchen Deutschland, d.h. die lutherischen Landeskirchen, die reformierten und die unierten Kirchen) oder „römisch-katholisch“ bezeichneten, waren es um die Jahrtausendwende (2003) nur noch knapp 60%. Ende 2017 waren nur noch 21,536 Millionen Menschen oder 26,1% der Gesamtbevölkerung Deutschlands Mitglied der evangelischen Landeskirchen, in dieser Zeit verkleinerte sich die katholische Kirche von 40% auf 31%. Für beide Kirchen sind die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts in Westdeutschland ein besonderer Einschnitt gewesen, ab dem die Mitgliederzahl und die Zahl der praktizierenden, d.h. in Gemeinden aktiven Christen signifikant zurückging. Für die DDR, die vornehmlich protestantisch geprägt war, gab es eine besondere Entwicklung. Dort hatte sich die Bevölkerung schon zuvor in großen Teilen von den Kirchen entfernt, was sich dann nach 1989 natürlich für die Gesamtzahlen der Kirchenmitglieder auswirkte. 1949 waren dort noch ca. 90 % der Bevölkerung Mitglied einer Kirchengemeinschaft, 1979 waren es noch etwa 57%, 1988 etwa 6,6 Millionen, also nur noch knapp 40%.

Formierte Gesellschaft

Bis in die siebziger Jahre also waren die konfessionellen Bindungen in (West-)Deutschland stabil hoch, gerieten aber seitdem in einen bis heute ungebrochenen Abwärtstrend. Mitte der 1960er Jahre wurde der Begriff der formierten Gesellschaft¹ geprägt, dessen Konzept einen starken, gemeinwohlorientierten Staat vorsah, dessen Gemeinsamkeit auf dem behaupteten Verzicht von Sonderinteressen aller gesellschaftlicher Gruppen basieren sollte. Es war ein Konzept des damaligen CDU-Bundeskanzler Ludwig Erhard, dessen Regierung, ebenso wie die seines Vorgängers Konrad Adenauer, auch vom Konzept des "Rheinischen Kapitalismus" geprägt war.

Familienmoral und Wirtschaftsethik

Hinter diesen Konzepten verbirgt sich eine gesellschaftliche Konstitution, in der den christlichen Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche, ein erheblicher politischer Einfluss zugestanden wurde. Die moralische Grundsubstanz der Republik sollte vor allem in Blick auf die damaligen CDU-Regierungen und Mehrheiten auf katholischer Familienmoral und christlicher Sozialethik basieren. Was also von der CDU-Regierung positiv als formierte Gesellschaft ohne "Einzel- und Sonderinteressen" bezeichnet wurde, war im Grunde nichts anderes als die Inkorporation der Kirchen bei der Befriedung gesellschaftlicher Konflikte (Frauen- und Familienpolitik) und Klassenkämpfe. Die christliche Sozialethik verstand sich selbst als Bollwerk gegen den kommunistischen Atheismus und eine gewisse Einhegung des liberalen Kapitalismus. Die letztere funktionierte bis in die siebziger Jahre tatsächlich auch noch sehr gut, weil die besondere ökonomische Situation und Entwicklung der BRD auch ermöglichte, soviel Reichtum erwirtschaftete (= zu erwirtschaften), dass hier einige Umverteilungen möglich und natürlich auch sinnvoll waren, weil der fordistische Kapitalismus Massenkaufkraft brauchte, um seine Massenproduktion verwerten zu können.

Die Krise der siebziger Jahre

Ab den siebziger Jahren haben wir es mit einem kontinuierlichen Rückgang der Mitgliedszahlen der beiden großen deutschen Volkskirchen (römisch-katholisch u. protestantisch/EKD) zu tun. Die Kirchen sind zu immer unbedeutenderen Faktoren in der religiösen Identitätsbildung von Menschen geworden. Dies gilt sowohl im positiven Sinne moralischer Normbildung als auch negativ im Sinne der Überhöhung herrschender Verhältnisse. Sie verlieren als sozialisierende, traditionsstiftende Instanzen immer stärker an Bedeutung. Sie können weder nach innen Menschen überzeugen, noch sind sie wirklich noch ein bedeutsam stabilisierender Teil der Politik.

¹ Von dem Publizisten R. *Altmann* geprägtes Konzept einer politischen und sozialen Ordnung, das Mitte der 1960er Jahre vom damaligen Bundeskanzler L. *Erhard* (CDU) in die öffentliche Diskussion gebracht wurde. In der formierten Gesellschaft sollten nur Interessen existieren, die sich aus gemeinschaftlichen Zielvorstellungen herleiten. Gegenläufige Tendenzen müssten durch eine starke staatliche Autorität gebremst werden. Charakteristisch für eine formierte Gesellschaft sollte Stabilität in allen relevanten Bereichen sein, die es allen gesellschaftlichen Gruppierungen erleichtern würde, auf ihre jeweiligen Sonderinteressen zu verzichten. Ziel war demnach die Herausbildung eines starken, von Interessenverbänden unbeeinflusst handelnden Staates mit gemeinwohlorientierter Wirtschafts- u. Sozialpolitik. Vgl. dazu H. Ehlert/H. Reichel, Die Zukunft der Demokratie. Erhards F. G. 1966; R. Rytelowski, Die f. G. In: Der Politologe 20, 1966.

Die gegenwärtige Konstellation

Dies führt auf der einen Seite bei Kirchenmitgliedern, aber auch Nichtmitgliedern, zum berühmten “believing without belonging” und in der Folge bei den Kirchen zu extremen strukturellen Anpassungsversuchen an die neue Situation, wie z.B. Neu-
bestimmung ihrer Aktivitäten, Restrukturierung ihrer Organisationsstruktur, d.h. Vergrößerung und Zusammenlegung der Gemeinden, Beauftragung von Unternehmensberatungen für die Strukturreformen etc. Wenn man sich die strategischen Orientierungen beider Kirchen in den letzten Jahren anschaut, so lässt sich folgendes feststellen: Das Kerngeschäft der Kirche ist herkömmlich mit den Feldern Seelsorge, Mission und Caritas umschrieben. Die Entscheidungen über die Aufgaben der Kirche werden allerdings längst nicht mehr pastoraltheologisch, sondern betriebswirtschaftlich oder unter Marketingaspekten von Unternehmensberatungen und BetriebswirtschaftlerInnen gefällt. Bei ihren Modernisierungsbemühungen werden die Kirchenmanager von Unternehmensberatungen bestärkt, die der Kirche lobend konzidieren, dass die „Marke“ durchaus stimme, ohne dass die Rückbesinnung auf ihr Kerngeschäft, die Kontingenzbewältigungspraxis, aber großen Erfolg bei der Eindämmung der Krise zeitigt.

Gegen das Phänomen der zunehmend krisenhaften Situation der Kirchen steht nun zugleich das Phänomen, dass in der Soziologie gewissermaßen zeitgleich zu der einsetzenden Krise der Volkskirchen paradoxerweise immer weniger von der Säkularisierung der Gesellschaft gesprochen wird. Die Klassiker der Religionssoziologie behandelten Religion und Moderne in der Regel als inkompatibel und schrieben den Prozessen der Modernisierung eher negative als positive Effekte auf die soziale Akzeptanz der Religion zu. Inzwischen aber glaubt unter den Sozialwissenschaftlern an die Gültigkeit solcher Behauptungen kaum noch einer. Man spricht von „desecularization“², von Re-Spiritualisierung³, von „deprivatization“⁴, von der „spiritual revolution“⁵, von der „Rückkehr der Religionen“⁶ oder von der „Wiederkehr der Götter“⁷. Den Begriff Säkularisierung möchte kaum noch einer in den Mund nehmen.

Mindestens in der Bundesrepublik macht sich darüber hinaus–wiederum paradoxerweise–in Teilen der Linken ein Laizismus breit, der in den Kirchen und in der Religion den größten Feind einer freien, aufgeklärten und modernen Gesellschaft sieht und der eine Trennung von Kirche und Staat zur Lösung dieses Problems fordert. Anders als nämlich z.B. in Brasilien oder auch Frankreich gibt es zwar eine formelle Trennung von Kirche und Staat auch in Deutschland, zugleich aber ein Konkordat, d.h. eine Vereinbarung zwischen Kirche und Staat, die der Kirche einige Sonderrechte zugesteht.

Welche Rolle also spielt Religion in der Bundesrepublik Deutschland?

Im Gegensatz zur Entwicklung des Christentums und insbesondere der katholischen Kirche lässt sich in Deutschland keine „Verschiebung des religiösen Feldes“ zu anderen Kirchen oder gar neugegründeten Kirchen feststellen, wie wir es aus anderen Ländern insbesondere in Lateinamerika oder Afrika kennen. Die Schwächen der großen traditionellen Volkskirchen führen jedenfalls nicht zu markanten Neugründungen und Abwanderungen zu anderen Kirchen. Sicherlich ist einerseits

2 P.L.Berger, *The Desecularization of the world, Resurgent Religion and World Politics*, Washington 1999.

3 M. Horx, *Der erste große deutsche Trendreport*, Berlin 1993.

4 J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

5 P. Heelas/L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Wiley-Blackwell 2005.

6 M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen*, München 2000.

7 F.W.Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, München 2004.

ein gewisses Wachstum charismatischer Gruppen und der mit ihnen verbundenen Kultformen feststellbar. Sie sind bisher aber noch fest an die römisch-katholische Kirche und ihre traditionellen Herrschaftsstrukturen (Bischöfe und Diözesen) gebunden. In der EKD lässt sich ein signifikantes Wachstum evangelikaler Gemeinden und Gemeinschaften feststellen, die aber eben Teil der EKD, also Teil des Zusammenschlusses der Evangelischen Kirchen Deutschlands sind. Ihre historische Entstehung ist neben der Erweckungsbewegung sehr stark in der reformatorischen, protestantischen, pietistischen (Baden-Württemberg oder auch im deutschen „Bible Belt“ im ostdeutschen Sachsen) Bewegung begründet, die in gewissem Sinne einen frühauflärerischen Ursprung besitzt, insofern sie stark auf das Individuum, seine ethische Verpflichtung und individuelles Gottesverständnis setzt. Das unterscheidet sie aber grundsätzlich nicht von anderen protestantischen Kirchen. Der größte Zusammenschluss evangelikaler Christen ist die Deutsche Evangelische Allianz mit ungefähr 1,3 Millionen Anhängern. Hier gibt es gewisse Berührungen mit der Charismatischen Bewegung. Die Deutsche Evangelische Allianz ist tatsächlich eher dem konservativen Teil der Evangelikalen zuzuordnen. Dies gilt allerdings auch traditionell so, d.h. es stellt keine neue Entwicklung dar: eine konservative Sexual- und Familienmoral, in Teilen homophobe Einstellungen und eine teils fundamentalistische und zum Teil auch kreationistische Bibelauslegung prägen ihre Christentumsverständnis. Die Deutsche Evangelische Allianz ist schon seit 1968 Mitglied der *World Evangelical Fellowship*.

Die Entwicklung der Evangelikalen und Politik

Wie schon erwähnt sind die Evangelikalen vornehmlich im konservativen Sektor der Bundesrepublik zu verorten. Eines ihrer wichtigsten Organe ist die Nachrichtenagentur IDEA (Informationsdienst der Evangelischen Allianz). Die 1970 gegründete Zeitschrift *idea-spektrum* ist mit einer Auflage von 30.000 Exemplaren eine der wichtigsten „meinungsbildenden Zeitschriften im deutschen Evangelikalismus“⁸ Die Evangelikalen verfügen darüber hinaus über einen TV-Slot im sog. *Bibel.tv*, mit einer wöchentlichen Sendung.

Eine Frage, die derzeit stark diskutiert wird, ist, wieweit es einen Zusammenhang zwischen konservativen Evangelikalen und der 2013 gegründeten rechtsextremen Partei AfD gibt, die inzwischen die drittstärkste Fraktion im bundesdeutschen Parlament und in fast allen Länderparlamenten vertreten ist. Tatsächlich gibt es eine gewisse Überschneidung zwischen der politischen Agenda der AfD und dem reaktionären Flügel der Evangelikalen, wie z.B. im Blick auf die Kritik des „Gender-Diskurses“, ihre Homophobie oder die Abtreibungsfrage. Insofern gibt es auch einige marginale personelle Überschneidungen zwischen Evangelikalen und der AfD. In der Partei mit 33.000 Mitgliedern gibt es eine eigene, allerdings sehr kleine Gruppe von Christen in der AfD mit ca. 200 Mitgliedern. Ihr Vorsitzender Volker Münz, der auch kirchenpolitischer Sprecher der AfD ist, kommt aus dem württembergischen Pietismus, sein Mitarbeiter Thomas Wawerka wiederum ist ein Freund von Götz Kubitschek, der im neurechten Antaios-Verlag arbeitet, der der Identitären Bewegung nahe steht. Die sog. Identitäre Bewegung (in Frankreich: *bloc identitaire*, Italien: *CasaPound*, Österreich: *Verein*) vertritt eine ethnopluralistische, kulturrassistische Ideologie. Anders als die historischen Faschisten propagieren sie kein arisches Menschenideal, sondern eben eine „europäische Kernkultur“, die vor der Islamisierung geschützt werden müsse. Deshalb, und auch wegen ihres aktivistischen und intellektuellen Profils, das sich auch Aktionsformen der Linken bedient (ziviler Ungehorsam, Besetzungen etc.), finden sie auch Anklang bei jungen Leuten. Der eben erwähnte Thomas Wawerka ist z.B. evangelischer Theologe, kommt aus dem sächsischen BibleBelt und bekam wegen seiner rechtsextremen Orientierung in der sächsischen Kirche keine Anstellung als Pastor.

⁸ M. Hausin: *Staat, Verfassung und Politik aus der Sicht der Evangelikalen Bewegung innerhalb des deutschen Pietismus*, Diss. Rostock 2000 / Grin 2010, 32.

Trotzdem gibt es zwischen den Evangelikalen einerseits und der AfD und der IB andererseits sehr grundlegende Differenzen. Sowohl AfD als auch IB haben nämlich eine politische zutiefst antiklerikale Einstellung und politische Agenda. Insofern steht auch eines der bedeutenderen rechts-christlichen Aktionsbündnisse, der „Marsch für das Leben“, der sich regelmäßig mit Demonstrationen, den sog. 1000-Kreuze-Märschen gegen Abtreibung ausspricht, in einem kritischen Verhältnis zu den offen rechtsextremen Positionen der AfD und der IB, auch wenn es, wie gesagt, einzelne personelle Überschneidungen gibt. Dazu gehört auch die rechtsextreme Christin Heidi Mund, die früher bei offen faschistischen Veranstaltungen auftrat und heute Mitglied der AfD ist. 2015 distanzierte sich der Dachverband der Evangelikalen wegen ihrer antiislamischen Äußerungen von ihr⁹.

Islam und Politik

Hierbei handelt es sich um ein bisher empirisch und religionssoziologisch kaum erforschtes Feld in der Bundesrepublik. Mit einer gewissen Plausibilität kann man behaupten, dass traditionale Verhaltens- und Einstellungsweisen von Menschen mit muslimischen Wurzeln zunehmen: Burka, Nikab, Hidschab oder Tschador sind auch in Deutschland zunehmend sichtbar und es gibt sehr kontroverse Diskussionen über die Implikationen, Bedeutungen und Symbolgehalte dieser Bekleidungen. Es gibt auch ein neues Selbstbewusstsein von muslimischen Bürgerinnen, wo es z.B. um Baugenehmigungen und öffentliche Auseinandersetzungen um den Bau von Moscheen, aber auch um muslimischen Religionsunterricht und die Ausbildung von muslimischen Religionslehrern an Universitäten geht.

Aber ganz unabhängig davon muss das Phänomen des Salafismus gesehen werden, der in der BRD auch als Islamismus bezeichnet wird. 2017 berichtete der bundesdeutsche Geheimdienst, dass ca. 900 Menschen aus der Bundesrepublik in Syrien für den Islamischen Staat (IS) kämpfen. 50% von ihnen waren Deutsche, ca. 1/5 waren Frauen. Seit deren Niederlage in Syrien kommt es vereinzelt auch zu Anschlägen bzw. Anschlagplänen in Deutschland. Wir haben es bei diesen Menschen in signifikanter Anzahl mit Konvertiten zum Salafismus zu tun, denn fast alle hatten auf dem Weg in ihre Radikalisierung Kontakt zu salafistischen Gruppen, einer jungen, aber auch extrem konservativen Richtung innerhalb des Islam, die sich auf die „rechtschaffenen Vorfahren“ (as-Salaf as-ṣāliḥ) berufen. Sie verneinen Jahrhunderte theologischer Interpretation im Islam und erhoffen sich Rettung nur durch die Rückkehr zur wahren Religion. Zum Salafismus (als Teil des konservativen Wahhabismus) gehören auch jene, die einen „Islamischen Staat“ fordern und ihn mit Krieg und Gewalt durchsetzen wollen. In Deutschland gibt es ca. 6000 Salafisten. Die kostenlose Koranverteilung, die seit 2011 in vielen deutschen Städten durchgeführt wurde, ist eine ihrer wichtigsten Missionierungsmethoden. Andere Teile des Netzwerkes sind eindeutig an dschihadistischer Propaganda beteiligt und viele Hassprediger wie der bekannte Pierre Vogel bekennen sich zum Salafismus. Ihre Rekrutierung zielt vor allem auf deklassierte und enttäuschte Jugendliche in großen Städten und deren Peripherien.

Verschiebung und Dissoziierung des religiösen Feldes

Das religiöse Feld, um einen Begriff des französischen Soziologen Bourdieu zu benutzen, zeigt sich also zunehmend dezentriert, deslokalisiert und dissoziiert.¹⁰

⁹ <https://www.pro-medienmagazin.de/gesellschaft/gesellschaft/2015/01/26/evangelische-allianz-distanziert-sich-von-pegida-organisatorin-heidi-mund/>

¹⁰ „Die herkömmliche sozialwissenschaftliche Beschreibung des Religiösen als bestimmte und klar eingegrenzte Phänomene wie religiöse Praktiken, Kulte, Überzeugungen, Symbole, Orte, Zeiten, Mythen und Ritualen, die von spezialisierten Institutionen integriert, organisiert und verwaltet werden – kurz, das von Bourdieu genannte religiöse Feld – ist nicht mehr ausreichend, um die Manifestationen des Religiösen in unseren

Das betrifft allerdings nicht einfach religiöse Gemeinschaften, Kirchen, Gruppierungen etc. im Sinne ihrer Differenzierung. Vielmehr wandert das, was man bisher als Religion bezeichnen und identifizieren konnte, weil es auch an eine gewisse Institutionalisierung, d.h. an reziprok typisierte, habitualisierte Handlungen¹¹ gebunden war, aus seiner Verortung aus.

Gesellschaftlich müssten deshalb die großen Systeme ideeller Repräsentation der Wirklichkeit, um mit dem französischen Strukturalisten und Marxisten Louis Althusser zu sprechen, Religion, Mythos und Ideologie¹², neu definiert und im Kapitalismus des 21. Jahrhunderts neu analysiert werden. Das kann hier nicht geleistet werden, aber ich möchte doch kurz auf das Moment des neuen Ortes des Religiösen in Deutschland kommen. Dabei beziehe ich mich auf die Religionsdefinition von Kuno Füssel, nach „der R. a) ein gesellschaftliches und individuelles Bewußtsein, das über eine spezifische Wirklichkeitsinterpretation und Handlungsorientierung, b) die sich in Riten, symbolischen Formen und heiligen Texten materialisiert, welche als Tradition dauerhaft verfügbar sind und c) so einerseits ihren Mitgliedern Identität und Handlungsorientierung vermitteln, aber auch andererseits Macht und Herrschaft legitimieren bzw. delegitimieren können“¹³

Kapitalismus als Religion

Dass die kapitalistische Moderne im Gegensatz zu ihrer immer wieder betonten Säkularität so gar nicht ohne Religion auskommt, ist vielen, nicht nur marxistischen Theoretikern schon früh aufgefallen. Dieser Intuition war nicht nur Marx in seiner Fetischanalyse gefolgt, auch der deutsche Philosoph Georg Simmel hatte z.B. in seiner Philosophie des Geldes gesagt: „Wesentlich für das Geld sind die von ihm verkörperten Vorstellungen“¹⁴ und ganz anders hatte Walter Benjamin in einem kleinen Essay behauptet, dass Kapitalismus essentiell Religion sei: „Im Kapitalismus ist eine Religion zu erblicken, d. h. der Kapitalismus dient essentiell der Befriedigung derselben Sorgen, Qualen, Unruhen, auf die ehemals die so genannten Religionen Antwort gaben.“¹⁵

In diesem Sinne kann man durchaus davon sprechen, dass der Kapitalismus Religion geworden ist. Denn er macht den Menschen eine Realitätserfahrung auf Dauer fassbar: Und zwar in der Form, dass er die herrschende Realität auf Dauer

Tagen zu verstehen.“ (Alberto Moreira, Vortrag auf dem religionswissenschaftlichen Kongress der Päpstlichen Universität Goias am 11.04.2019)

¹¹ Vgl. P.L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit, Frankfurt 1969, 58

¹² „These 1: Ideologie und Mythos sind in den Funktionen, die sie gemeinsam haben, äquivalent, d.h. sie erfüllen die gleiche Aufgabe, aber in unterschiedlicher Form. ... These 2: Die Religion ist gegenüber dem Mythos das umfassendere System. Neben dem mythischen Element enthält die Religion magische Elemente wie aber auch rituelle Elemente und Elemente einer rationalen Dogmatik und Ethik. Die mythischen Elemente der Religion bleiben allerdings den nicht-religiösen Anteilen des Mythos funktionsäquivalent. ... These 3: Auch gegenüber der Ideologie ist Religion das umfassendere System. Religion ist überall dort mit der Ideologie funktionsäquivalent, wo sie sich in einer Gesellschaft zur Erfüllung der für die Ideologie charakteristischen Funktionen in Dienst nehmen lässt.“ In: Kuno Füssel, Die Religion in Gesellschaft der Gesellschaft. Marxistische, religionswissenschaftliche und befreiungstheologische Reflexionen zum Thema Religion, in: »Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.«: Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Ramminger, Michael/ Segbers, Franz (Hg.), Hamburg 2018, 18-32.

¹³ Ebd.

¹⁴ G. Simmel, The philosophy of money, London 1978, 128.

¹⁵ W. Benjamin, Kapitalismus als Religion [Fragment], in: Gesammelte Schriften, Hrsg.v.R. Tiedemann und H.Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main, 1. Auflage, 1991, Bd. VI, 100.

stellt, d.h. unhintergebar macht: Jenseits des Marktes und des Wertes¹⁶ kein Heil! - und er nutzt dazu Symbole. Benjamin verwies zu seiner Zeit auf die Heiligenbilder des Geldes, heute sind sicherlich andere Dinge dazugekommen wie Einkaufszentren, Börsen, Versicherungskathedralen etc. Die permanente Dauer des Kultes spiegelt sich in der Auflösung von „religiöser“ und „profaner“ Zeit (übrigens ein Religionsmerkmal „vormoderner Zeit“): Immerzu werden die Menschen den kulturellen Bildern und Symbolen wie Werbung, Körperidealen ausgesetzt, seine Praktiken und moralische Handlungsempfehlungen sind Konsum, Arbeit und Reichtum mehr ... Der soziale Sinn, den er anbietet, besteht in einer kollektiv „geglaubten“, individualisierten, verschuldenden Jetztzeit-Eschatologie: „Das bin ich mir schuldig!“¹⁷ An einer Stelle aber weicht der Kapitalismus als Religion von obiger Religionsdefinition ab: Er kennt keine starken religiösen Traditionen und Institutionen. Dies ist m.E. zugleich seine Schwäche wie auch seine Stärke. Denn nicht jede Sinnsuche, jede spirituelle Artikulation kann als religiös bezeichnet werden, aber alles kann wegen des Synkretismus des Kapitalismus in seine Religion inkorporiert werden. Dort, wo der Kapitalismus keinen sozialen Sinn produzieren kann, sourcet er diese Aufgabe befristet aus, ohne sich selbst in Frage stellen zu müssen (so wird z.B. im Neopentecostalismus der ökonomische Erfolg ganz kapitalismuskompatibel als „Segen Gottes“ interpretiert). Er gibt sich nicht als Religion zu erkennen, hat – wie einige monotheistische Religionen – universellen Anspruch, zugleich aber polytheistische Züge. Er lebt nicht nur von seiner eigenen Religion, sondern ist auch in der Lage andere Religionen zu inkorporieren und zu instrumentalisieren.

Diese Flexibilität macht ihn natürlich stark in der spontanen Reaktion auf Reformbedarf seiner selbst (capitalismus semper reformandus): ob Arbeitsethos oder konsumistische Endzeitexzesse: vieles lässt sich integrieren, solange seine Wertform nicht angegriffen wird. Es macht ihn aber auch schwach, weil fehlende Institutionalisierung auch Anfälligkeit für Häresie und Apostasie bedeutet und seinen religiösen Charakter, Wirklichkeitsinterpretation für den Alltagsverstand dauerhaft fassbar zu machen, gefährdet.

Wir haben es also mit einer Rekonfiguration der klassischen religiösen Systeme, Religionen und Kirchen, in der modernen Gesellschaft zu tun, in der sich das normative System der kapitalistischen Gesellschaft neue Begründungs- und Legitimationszusammenhänge schafft. Der Zerfall der christlichen Volkskirchen in Deutschland, eine gewisse Bedeutungszunahme anderer Religionsgemeinschaften wie z.B. des Islam und die politische Ausdifferenzierung der moralischen Grundsubstanzen der Religionsgemeinschaften stellen die Gesellschaft hier vor neue Herausforderungen. Zugleich aber ist die kapitalistische Gesellschaft in den letzten Jahren zunehmend in der Lage gewesen, bestimmte Funktionen der Religion in den Dienst ihrer Selbstbegründung und Selbstlegitimation zu nehmen. Denn tatsächlich ist Religion ja der Ideologie als ideeller Repräsentation der Wirklichkeit funktionsäquivalent, wie Füssel nachweist. Man könnte also so, ganz mit Walter Benjamin, zu Recht behaupten, dass sich der Kapitalismus um die ästhetischen, rituellen und symbolischen Elemente des Religiösen erweitert, um den Kern seiner „Realmetaphysik“, wie Robert Kurz es nennt, weiter zu verschleiern.

Repräsentative Demokratie und Politische Theologie

Wenn auch auf der Ebene der Produktion und unmittelbaren Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse der Kapitalismus mithilfe seiner Konstruktionen sozialen Sinns und gesellschaftlicher Kohäsion, die auf der Basis von Waren- und

¹⁶ Was ist Wertkritik. Interview der Zeitschrift MARBURG-VIRUS mit *Ernst Lohoff* und *Robert Kurz*: abrufbar unter: <http://www.krisis.org/1998/was-ist-wertkritik/>, zuletzt abgerufen am 11.09.2019.

¹⁷ So der Slogan auf der Lebensberatungsweltseite [schuldam.gluick:](http://www.andersdenken.at/workshop-glueck/) <http://www.andersdenken.at/workshop-glueck/>, zuletzt abgerufen am 29.01.2016.

Tauschwertproduktion beruhen, einigermaßen erfolgreich ist, so kann das nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Differenz von Verheißung und Wirklichkeit immer wieder und zunehmend zu gesellschaftlichen Instabilitäten und Schwierigkeiten bei der Herstellung konsensorientierter Hegemonie führt und auch auf ein Legitimationsproblem kapitalistischer, repräsentativer Demokratie verweist. Diese Legitimationsprobleme können offensichtlich politisch mit demokratischen Mitteln umfassend nicht mehr gelöst und eingehegt werden. Nach der kurzen Phase des fordistischen Kapitalismus werden seine Verheißungen und realen Möglichkeiten immer dünner und geringer. Die Krisenanalysen des globalen, postfordistischen und fossilen Kapitalismus sind Legion, die darauf folgenden gesellschaftlichen Zerrüttungen und Polarisierungen, in der Bundesrepublik insbesondere am Anwachsen der rechten und faschistischen Kräfte (in Parlamenten und im Staatsapparat) sichtbar, werden immer deutlicher. Wir werden sehen, inwiefern dies etwas mit Theologie und Religion zu tun hat.

Von der Demokratie zur autoritären Formierung: Feindrecht und Ausnahmezustand

Ich rede hier wieder von der Bundesrepublik Deutschland, weiß aber, dass es auch in anderen Ländern Europas (wie z.B. Spanien und Italien) ähnliche Entwicklungen gibt.

Schon Mitte der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts hatte der Bonner Jura-Professor Günther Jakobs zunächst kritisch, später affirmativ den Begriff des Feindstrafrechts benutzt, mit dem bestimmten Menschen die Bürgerrechte versagt wurden, weil nicht ihre Taten, sondern ihre Gesinnung auf eine potentielle Gefahr für die Gesellschaft verweisen. Nicht der Schutz konkreter Rechtsgüter steht im Mittelpunkt, sondern der weit im Vorfeld ansetzende Kampf gegen eine feindliche Gesinnung. Gemeint sind damit gesetzliche Änderungen im Polizeirecht Deutschlands in den letzten zwei Jahren, die dazu führen, dass die Polizeiorgane Menschen bereits für längere Zeit inhaftieren können, wenn nur der Verdacht besteht, dass sich in ihrer Haltung eine feindliche Gesinnung gegenüber der Gesellschaft äußert. Solche Menschen werden dann „Gefährder“ genannt oder auch „Schläfer“. Diese beiden Begriffe beziehen sich auf vermeintliche Islamisten, die vielleicht einmal zu „Terroristen“ werden könnten. Gemeint sind aber auch Linke und MenschenrechtsaktivistInnen. Ganz perfide dabei ist, dass die Tatsache, dass Menschen ihre Motive „verbergen“ als Heimtücke und Gemeinheit und damit als Beweis für ihre Gefährlichkeit gewertet werden. Wir kennen diese Konstruktion aber nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus den USA und Guantanamo oder Kolumbien und dem Kampf gegen Drogenterroristen. Die Logik ist seit dem 11.09.2001 zunehmend die Gleiche. Der Rechtsstaat ist gegenüber Menschen, die sich dem Staat nicht verpflichtet fühlen, ebenso seinen Verpflichtungen enthoben. Die gesetzlichen Beschränkungen des Staates sind gegenüber Terroristen, von denen man erwarten muss, dass sie sich unangemessen verhalten, „schlechthin unangemessen“. Man braucht sie als Personen nicht zu respektieren, so Jakobs.¹⁸

Ausnahmezustand

Dazu kommt zudem noch das Phänomen des „Ausnahmezustands“, der faktisch immer häufiger die rechtliche und politische Wirklichkeit bestimmt.

Unsere Welt ist zunehmend von „fragilen und differenzierten Demarkationslinien der Menschheit“¹⁹ durchzogen, sie gilt es im Namen der Menschenrechte zu entdecken, zu analysieren und in Frage zu stellen. Diese Demarkationslinien zeigen sich nun auch in den Rechtsverhältnissen selbst, da wo es z.B. ein Recht auf Aus-

¹⁸ Günther Jakobs: Bürgerstrafrecht und Feindstrafrecht. In: HRRS 3/2004, 88–95.

¹⁹ E. Balibar, Topographie der Grausamkeit. Staatsbürgerschaft und Menschenrechte im Zeitalter globaler Gewaltverhältnisse, in: Subtropen, 12/2001.

wanderung, aber kein Recht auf Einwanderung gibt, sie zeigen sich spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts – so der Italiener Giorgio Agamben²⁰ – in einer zunehmenden Aushöhlung der Rechtsverhältnisse in der inflationären und unausgesprochenen Verhängung von „Ausnahmezuständen“ durch administrative Verordnungen. Auf diese Weise verlieren die Rechtsverhältnisse selbst an Bedeutung und unterhöhlen unterhalb ihrer formalen Geltung das, was sie zu garantieren versprechen: nämlich die Menschenrechte. Ein besonders eklatantes Beispiel dafür ist in der Bundesrepublik die Situation von MigrantInnen, deren Rechte z.B. unabhängig vom (eh schon eingeschränkten) grundgesetzlich verankerten Recht auf Asyl in der Bundesrepublik durch Ausführungsbestimmungen und Verwaltungsanordnungen wie Residenzpflicht, Einschränkung von Arbeitsmöglichkeiten oder Abschiebehaft unterlaufen werden. Wer immer noch glaubt, dass AfD und Staatsapparat grundsätzlich auf verschiedenen Seiten stünden, hat also offenkundig von der Sache nichts verstanden.

Und damit stehen Probleme wieder auf der Tagesordnung, die der Staatsrechtler Carl Schmitt um die vorletzte Jahrhundertwende schon auf den Tisch gebracht hatte. Carl Schmitt war ein katholischer Jurist, der sich auf die Seite der Faschisten gestellt hatte, weil er der Meinung war, diese hätte ein grundlegendes Problem moderner Gesellschaften gelöst: Nach Carl Schmitt sind nämlich alle politischen Begriffe eigentlich säkularisierte theologische Begriffe, und er sprach deshalb von der Notwendigkeit einer politischen Theologie. Und er zeigt dies tatsächlich an den beiden oben erwähnten Konstellationen auf, am Freund-Feind-Verhältnis und am Phänomen des Ausnahmezustands. Schmitt sagt nämlich, dass jedes Staatswesen auf einer „moralischen Entscheidung“ beruht, nicht auf einem Vertrag (Hobbes, Rousseau), nicht auf Verfahrenstechniken wie in der repräsentativen Demokratie, sondern auf einer Entscheidung. Und er sagt, dieser Wille zur Entscheidung gehe sowohl im Liberalismus als auch im Sozialismus verloren: „Verschwindet das Politische im Ökonomischen oder Technisch-Organisatorischen, ist der Kern der politischen Idee, die anspruchsvolle moralische Entscheidung, umgangen.“²¹ Letztlich besteht diese moralische Entscheidung darin, 1. den Feind zu bestimmen: „Das Kriterium des Politischen ist kein neues Sachgebiet, sondern: der Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation, d.h. die Unterscheidung von Freund und Feind.“²² (Ebd., 22) und 2. im Blick auf die Herrschaft den Willen zur Entscheidung anzunehmen. Das zeigt sich in der Frage danach, wer eigentlich der Souverän einer Gesellschaft ist: Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet und entscheiden kann. Und der Ausnahmezustand ist ja nichts anderes als die sehr paradoxe Möglichkeit, das Recht, auf dem die Gesellschaft eigentlich beruht, auszusetzen.

„Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Gott)

Im Faschismus also sah Carl Schmitt die konsequente Bereitschaft sich diesen Herausforderungen moderner Gesellschaften nach dem Ende der Vorherrschaft der Kirche zu stellen. Einer Herausforderung, der sich weder Rechte noch Linke gewachsen sahen, wie er behauptet: „Marxisten und Kapitalisten sind sich einig im Kampf gegen das 'Politische' und der Forderung nach der sachlichen Herrschaft des wirtschaftlichen Lebens.“²³ „Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Weber in ihm sah: ein großer Betrieb.“²⁴

²⁰ G. Agamben, Giorgio, *Ausnahmezustand: Homo sacer II.1*, Frankfurt 2004.

²¹ C. Schmitt, *Politische Theologie I*, Berlin 1922, 69.

²² Schmitt, *Politische Theologie I*, 22.

²³ Schmitt, *Politische Theologie I*, 68.

²⁴ Schmitt, *Politische Theologie I*, 69.

Insofern also kann man an der Renaissance des Freund-Feind-Denkens und der zunehmenden Benutzung von Ausnahmeständen oder ausnahmeähnlichen Zuständen erkennen, dass die bürgerlichen und repräsentativen Demokratien sich den aktuellen Herausforderungen nicht gewachsen sehen und auf Lösungen zurückgreifen, die autoritären Herrschaftsformen ähnlich sind, weil sie ihr Wahrheitskriterium weder an Gerechtigkeits- noch an Gleichheitsvorstellungen orientieren, sondern daran, wer bereit ist, die existierende Herrschaft aufrecht zu erhalten. Kapitalismus als Religion einerseits und der Griff zum Feindstrafrecht und zum Ausnahmezustand andererseits ist gewissermaßen die Wiederkehr von Antonio Gramsci: Hegemonie gepanzert mit Zwang.

Zum Schluss Kritik aus politischer-theologischer Perspektive

Befreiungstheologie und die neue politische Theologie geben sich natürlich nicht damit zufrieden, dass formale Kriterien wie „Entscheidung“, Macht/ Souveränität“ oder „Freund-Feindbestimmung“ zum Kriterium für die Legitimität von Herrschaft werden.

Sie kritisieren aber sehr wohl mit der politischen Theologie von Carl Schmitt, dass die modernen Gesellschaften oft genug der Frage nach der Begründung und Legitimität einer Gesellschaft aus dem Weg gehen. In diesem Sinne erweist sich die Formulierung von Carl Schmitt: „Der moderne Staat scheint wirklich das geworden zu sein, was Weber in ihm sah: ein großer Betrieb“ als fast prophetisch. Das bedeutet nicht, dass die kapitalistische Gesellschaft überhaupt keiner Form von Ethik bedarf. Im Gegenteil erleben wir gerade eine Renaissance von Ethik, die sich scheinbar an die besten Traditionen freiheitlich-bürgerlicher Überzeugungen anschließt, insofern sie universalistischen Anspruch und die Notwendigkeit des Ausbaus individueller Rechte (meist im Blick auf nonkonformistische Lebensführung, sexuelle Orientierung etc.) propagiert und ins Zentrum lebensanschaulicher Auseinandersetzungen stellt. Mit Alain Badiou wäre aber ein Misstrauen zu artikulieren, dass es sich hierbei möglicherweise um eine Scheinethik handelt, die sich zwar als „humanitärer Universalismus und eine liberale Verteidigung individueller Rechte“ ausgibt, aber letztlich die herrschende Unmoral zu kaschieren und verschleiern hilft, um jede Form von kollektivem(!) Engagement und gesellschaftlicher Umkehr zu desavouieren.²⁵

Dagegen gibt es durchaus eine Form von „Dezision“, die sich auf die Universalität der Menschenrechte bezieht und darin ihr Kriterium und ihre Kritik im Blick auf ein Urteil über Geschichte und Gesellschaft findet. Die universalisierende und von einem eschatologischen Vorbehalt geleitete Befreiungstheologie und ihre Tradition prophetischer Kritik gehört dazu. Sie zielt nicht auf die Entscheidung des „Einzelnen“, sondern auf eine globale Umkehr der Menschheit. Damit ist dann auch ein Kriterium dafür gegeben, wie Religionen im Blick auf den Umgang mit ihren eigenen Mitgliedern als auch mit der Gesellschaft zu bewerten sind: Sind sie bereit, sich auf die Suche nach kollektiven Lösungen globaler Probleme zu begeben und deren Dringlichkeit anzuerkennen? Solche Kriterien könnten wohl auch für nicht-religiös gebundene Menschen und die gesellschaftlichen Strukturen (Ökonomie, Politik und Ideologie) Geltung beanspruchen. Für Deutschland hieße das z.B. in einem ersten Schritt, endlich Schluss mit der Gegenüberstellung von „moderner Gesellschaft“ auf der einen Seite und Kirchen und Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite zu machen; das eine als irrational und das andere als rational zu bezeichnen oder sogar das eine dem Humanismus und das andere dem Antihumanismus zuzuweisen, sondern die Grenzziehungen entlang der Bereitschaft vorzunehmen, das Lebensrecht aller, d.h. der ganzen Schöpfung anzunehmen oder es zu ignorieren und zu verweigern. Theologisch verweist das darauf, dass es nicht einerseits die Religion als Aberglauben und den Glauben andererseits gibt, sondern dass es darum geht, das Christentum nicht auf reine Ethik und den jüdischen Gott

²⁵ A. Badiou, Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien/ Berlin 2003, 15.

nicht auf nackte Heraus-Forderung zur Solidarität zu begreifen. Die biblischen Erzählungen, das wäre meine Behauptung, haben nämlich nicht einfach nur wegen der in ihnen vorhandenen Problemkonstellationen, sachlichen Fragen und Handlungsanweisungen überlebt, gewissermaßen als „interessante“ Texte. Sie haben auch überlebt, weil es Menschen gegeben hat und gibt, die sie als „heilige“ Texte in ihre Gesamtpraxis der symbolischen Repräsentation eingliedert haben. Die daraus folgende Praxis nun wiederum ist nicht nur – und manchmal sogar nur am Rande – von der unmittelbaren Bibellektüre normiert. Und nennt sich gleichwohl „christlich“. Eine solche „Dialektik der Interpretation“, die sich sozusagen immer wieder über den Text erhebt, um hoffentlich auch immer wieder zu ihm zurückzukehren, müsste sujet einer materialistischen Religionstheorie aus theologischer Perspektive sein, von der ich zu Beginn gesprochen habe. Davon abzusehen, würde an der Geschichte unserer Bewegungen und der Geschichte der Menschen und an ihnen selbst vorbei gehen. Und im Blick auf die Zukunft bin ich darüber hinaus auch der Meinung, dass die reine Lektüre weder dem autoritären Ausnahmezustand noch der symbolischen Fülle des Kapitalismus als Religion etwas entgegen zu setzen hat.

Philipp Geitzhaus

Das Ereignis trotz alledem. Dick Boer und Alain Badiou in der Diskussion

Vor ein paar Jahren, im Oktober 2013, organisierten die ChristInnen für den Sozialismus eine Diskussion zur Frage, ob und inwiefern wir am Ende der Geschichte angelangt seien. Anstoß der Diskussion war das gerade veröffentlichte Buch von Ton Veerkamp „Die Welt anders“ sowie die Erinnerung an das „andere 9/11“, den Putsch in Chile am 9. November 1973. Ton Veerkamp, Dick Boer, Michael Ramminger und Kuno Füssel referierten engagiert über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten politischen Handelns heute: Können wir heute, angesichts des globalen Kapitalismus, überhaupt noch ernsthaft von der Realisierung einer radikal anderen Gesellschaft, einer Gesellschaft von Freien und Gleichen in Solidarität, ausgehen? Und falls so etwas wie ein direkter und berechenbarer Weg ausgeschlossen ist, können wir trotz allem auf die Möglichkeit eines Ereignisses setzen? Auch wenn die Zeit, die in der Bibel dokumentiert, erinnert und diskutiert wird, von einer anderen Gesellschaftsformation als dem heutigen globalen Kapitalismus geprägt war, gehören diese Fragen auch zu den zentralen der Bibel. Die damalige Diskussion hat mich angeregt, die Philosophie des Kommunisten Alain Badiou, ein „Theoretiker des Ereignisses“, zu studieren. Meines Erachtens gibt es erstaunliche Parallelen zwischen seiner Ereignistheorie und Dick Boers biblischer Theologie, was ich im Folgenden an einigen Punkten diskutieren werde. Dabei lege ich den Schwerpunkt nicht darauf, was der eine dem anderen Neues zu bieten hat, sondern wo sich beide explizit oder implizit treffen.

„Paulus war Kommunist“¹

Die These, dass Paulus Kommunist war, ist Dick Boers Diskussionsangebot für das Gespräch zwischen ChristInnen und MarxistInnen. Auf den ersten Blick wirkt diese These natürlich auch heute wie eine Provokation. Zwar hat der Kommunismus seine gespenstische Wirkkraft zu großen Teilen eingebüßt, aber dennoch ist er dadurch nicht „diskursfähiger“ geworden. Doch schon auf den zweiten Blick werden viele Gemeinsamkeiten von ChristInnen und MarxistInnen, von Kirche und Partei und von Paulus und Lenin deutlich. Boer geht sogar so weit zu sagen:

„Nur wer die Problematik des Kommunismus versteht, kann die Problematik des Paulinischen Konzepts verstehen: seines prekären Charakters, seiner ‚Unmöglichkeit‘, der Gefahr seiner Pervertierung ins totalitäre Gegenteil.“²

An dieser Stelle begegnet Boer aktuellen links-philosophischen Ansätzen, wie dem Alain Badiou³. Dessen Ausführungen über Paulus gehen mit einer ähnlichen Problematik um:

¹ Boer, Dick (2008): Erlösung aus der Sklaverei. Versuch einer biblischen Theologie im Dienst der Befreiung, Münster, 301.

² Boer: Erlösung aus der Sklaverei, 302.

³ Badiou, Alain (?2009): Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich; Vgl. auch Žižek, Slavoj (2001): Die Tücke des Subjekts, 171-230; Geitzhaus, Philipp (2018): Paulinischer Universalismus. Alain Badiou im Lichte der Politischen Theologie, Münster; eine ablehnende Lektüre von Badiou's Paulusinterpretation bietet Böttcher, Herbert (2019): Hilft in der Krise nur noch beten? Zur philosophischen Flucht in paulinischen Messianismus, in: Exit! Krise und Kritik der Warengesellschaft, 16. Jahrgang, Heft 19, 86-181.

„Eine Heiligkeit, die in eine Aktualität wie die des römischen Reichs oder auch des gegenwärtigen Kapitalismus eingetaucht ist, kann sich nur schützen, wenn sie mit aller erforderlichen Härte eine Kirche schafft. Aber diese Kirche macht aus der Heiligkeit ein Priestertum.“⁴

Die Heiligkeit, die in den gegenwärtigen Kapitalismus eingetaucht ist, meint hier die kommunistische Bewegung. Badiou beschreibt hier die „fast notwendige Bewegung eines inneren Verrats“, der Organisation, der Verhärtung und des Autoritarismus. Man könnte im Sinne Badiou die Formulierung von Boer umkehren: Nur wer die Problematik des Paulinischen Konzepts versteht, kann diejenige des Kommunismus begreifen. Boer sucht nach einem adäquaten Paulus- und Bibelverständnis, nimmt dafür die kommunistische Bewegung als Gesprächspartner und interpretiert dadurch rückwirkend diese Bewegung. Badiou sucht – umgekehrt – nach einem adäquaten Verständnis der heutigen kommunistischen Bewegung, nimmt dafür den Heiligen Paulus als Folie und kann dadurch interessante Erkenntnisse über den Apostel erlangen. Wäre dementsprechend aus einer links-christlichen Perspektive nicht ein Gespräch zwischen beiden Autoren attraktiv? Vielleicht wäre es sogar notwendig angesichts der These, dass nur durch die jeweils andere Tradition vermittelt die jeweils eigene Tradition sinnvoll begriffen werden kann.

Aber was ist das Interessante an der These, dass Paulus Kommunist war? Soll damit ausgesagt werden, dass Paulus das Manifest der Kommunistischen Partei von Karl Marx und Friedrich Engels und damit die Entwicklungen des Kapitalismus der Moderne schon antizipiert hatte? Bei der Lektüre der Paulusinterpretationen von Boer und Badiou fällt schnell auf, dass es nicht (nur) das politisch-ökonomische Programm von Marx und Engels ist, das die kommunistische Faszination für Paulus ausmacht.⁵ Die Faszination für Paulus ist grundsätzlicher: Es geht um die Bezeugung der anderen möglichen, vielleicht sogar unmöglichen Welt. Und es geht um die Bezeugung dieser anderen Welt entgegen aller Plausibilitäten. Paulus wird deshalb als der „Theoretiker des Ereignisses“⁶ aufgefasst. Dass diese andere Welt, die mit einem Ereignis beginnt, natürlich eine der Gleichheit und der Solidarität ist/sein soll, ist Voraussetzung.

Auf diese „Theorie des Ereignisses“, auf die inhaltlichen Bestimmungen der anderen Welt und inwiefern ein Gespräch zwischen Dick Boer und Alain Badiou fruchtbar und erhellend sein kann, werde ich im Folgenden eingehen.

Erlösung aus der Sklaverei

Der Begriff des Ereignisses taucht bei Dick Boer bei weitem nicht so häufig auf wie bei Alain Badiou. Er verwendet ihn vor allem in seinen Interpretationen von Paulus, in denen er auch Badiou's Pauluslektüre diskutiert.⁷ Ob der Ereignisbegriff über den französischen Philosophen und Kommunisten in Boers Denken gelangt ist, lässt sich nur vermuten. Dieser Begriff fügt sich aber problemlos in Boers Texte ein und scheint mit den häufiger verwendeten Begriffen „Kairos“ und „Novum“ in einen geeigneten Zusammenhang gebracht werden zu können.

⁴ Badiou, Alain (2009): *Paulus. Die Begründung des Universalismus*, Zürich/Berlin, 51 f. Badiou referiert zustimmend das nie realisierte Filmdrehbuch von Pier Pasolini über Paulus, in welchem Pasolini den Apostel in die 1960er Jahre versetzt und als kommunistischen Aktivistin präsentiert. Vgl. Pasolini, Pier Paolo (2007): *Der heilige Paulus*. Herausgegeben von Reinhold Zwick und Dagmar Reichardt, Marburg.

⁵ „An diesem Punkt gibt es eine ausgesprochene Affinität zwischen biblischer Theologie und marxistischer Theorie: ‚die Kommunisten [können] ihre Theorie in dem einen Ausdruck [zusammenfassen]: Aufhebung des Privateigentums.‘“ Boer: *Erlösung aus der Sklaverei*, 94.

⁶ Boer, Dick (2017): *Theopolitische Existenz – von gestern für heute*, Münster/Berlin, 299.

⁷ Vor allem in Boer: *Erlösung aus der Sklaverei*, 301-340 und Boer: *Theopolitische Existenz*, 298-305.

Für Boer spielen diese Begriffe eine zentrale Rolle, wenn er das Geschichtskonzept der Bibel analysiert und seine Bedeutung für heute erarbeitet. Die Bibel, so Boer, hat zwar einen Anfang und ein Ende und es wird grundsätzlich eine einheitliche Geschichte des Volkes Israel mit seinem Gott erzählt, jedoch ist die Einheitlichkeit der Geschichte nicht ungebrochen:

„Bei näherer Betrachtung aber kann nicht wirklich von einem durchgehenden Geschichtsverlauf gesprochen werden. Keine lineare Geschichte wird erzählt, so wie wir es von der normalen Geschichtsschreibung erwarten. Dafür gibt es zu viele Doppelerzählungen.“⁸

Hinzukommt, dass die Geschichte, die erzählt wird (bzw. die Geschichten, die erzählt werden), vom Zufall geprägt und dementsprechend nicht linear ist:

„Die Tora ist in diesem Fall eine Utopie dessen, was hätte sein sollen, aber nie wirklich gewesen ist. Oder nur gewesen ist als historischer Zufall, ermöglicht durch ein glückliches Zusammentreffen verschiedener Faktoren (einen ‚kairos‘): die Torarepublik in der Zeit von Esra und Nehemia.“⁹

Und das Bewusstsein darüber, dass solche Zufälle, ein Kairos, möglich sind, will die Bibel vermitteln. Sie wird damit immer wieder zu einem intervenierenden Text in jeweils neue Kontexte – unabhängig von Erfolg oder Misserfolg. Dieser Kairos ist aber natürlich nicht beliebig und inhaltsleer. Im Gegenteil: Die Tora, als Intervention, ist inhaltlich gefüllt und wird von der Exoduserzählung her strukturiert. Boer umschreibt diese Erzählung mit einer Formulierung aus einem Lied der niederländischen Arbeiterbewegung: „Erlösung aus der Sklaverei“¹⁰. Boers zentrale These ist, dass diese Formulierung haargenau dem biblischen Kernsatz entspricht: „Ich JHWH bin dein Gott, der dich ausziehen ließ aus dem Land Ägypten, aus dem Haus der Sklaverei (Ex 20,2).“¹¹ Die Erlösung aus der Sklaverei wird zur Perspektive auf die gesamte Tora als Grundgesetz Israels. Oder anders formuliert: Die Tora als Grundgesetz Israels wird zur Institutionalisierung der Exoduserfahrung. Daraus lässt sich schließen, dass die Betonung des Kairos, der unmöglichen Möglichkeit, in der Bibel keine chaotische Beliebigkeit oder die Sehnsucht nach dem Spektakel meint, sondern als ernsthafte Kritik gegenüber dem Bestehenden und Hoffnung auf Alternative formuliert wird. Mit dem Kairos werden die bestehenden Gesetze, die unterdrücken und ausbeuten, außer Kraft gesetzt und ein neues Gesetz der Egalität und Autonomie wird eingeführt. Man könnte deshalb auch von der Tora als einem Gegengesetz sprechen. Ihre kurze geschichtliche Realisierung war die sogenannte Torarepublik¹² und die Gemeindeerfahrung von Paulus.¹³

Badiou Ereignistheorie

Einer der zentralen philosophischen Begriffe Alain Badiou ist der des Ereignisses. Seine Hauptwerk-Trilogie trägt deshalb auch jeweils den Untertitel „Das Sein und das Ereignis“¹⁴, wobei der Ereignisbegriff am ausführlichsten im ersten Band ent-

⁸ Boer: Erlösung aus der Sklaverei, 59.

⁹ Ebd., 61.

¹⁰ Ebd., 3.

¹¹ Ebd. Von Bedeutung ist, dass in der Formulierung der Arbeiterbewegung der theologisch stark von Individualisierung geprägte Begriff der Erlösung an das Ende konkreter Unterdrückung und Ausbeutung von Kollektiven geknüpft wird.

¹² Vgl. auch Veerkamp, Ton (2013): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin, 106-127.

¹³ Boer: Theopolitische Existenz, 299. „Juden entdecken, dass es eine gojsche Vernunft gibt, die für die Vernunft der Tora offen ist, Gojim erkennen in dem Juden Jesus, dem gekreuzigten Sklaven, den *kyrios*, den Antityp des römischen Kaisers. Paulus verkündigt die Revolution.“

¹⁴ Badiou, Alain (2005): Das Sein und das Ereignis, Zürich/Berlin; Ders. (2010): Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2, Zürich/Berlin; Ders. (2018): L’Immanence des vérités. L’être et l’événement 3, Paris.

faltet wird. Doch das Buch, das wohl – zumindest unter TheologInnen – am meisten rezipiert wird, wenn es um Badiou's Ereignisbegriff geht, ist seine Interpretation des Paulus. Es gibt auch gute Gründe, die dafür sprechen, dieses Buch zu rezipieren: Die Ereignistheorie anhand der Figur des Paulus darzustellen, veranschaulicht diese und wirkt deshalb zugänglicher als etwa „Das Sein und das Ereignis“, das einen Ritt durch die Philosophiegeschichte von Platon über Spinoza und Hegel bis Lacan darstellt, der mit mathematischen Theoremen ergänzt wird.¹⁵ Ich werde mich deshalb zuerst mit Badiou's Pauluslektüre auseinandersetzen und danach einen Blick auf „Das Sein und das Ereignis“ werfen.

Badiou's Pauluslektüre ist 1997 in Paris auf Französisch veröffentlicht worden. In dem Buch werden mehrere Interessen verfolgt. Zum einen richtet es sich mit einem Universalismusbegriff gegen den erstarkten französischen Nationalismus der 1990er Jahre, wodurch dieses Buch auch heute wieder höchst aktuell wirkt. Zum anderen erkennt Badiou im Neoliberalismus Dynamiken der Partikularisierung und damit, so seine These, der Entsolidarisierung. Auch hier soll das Universalismusverständnis als Gegenstrategie dienen. In Paulus erkennt Badiou den Idealtypus des kommunistischen Militanten, der sich den gegenwärtigen Herausforderungen zu stellen vermag:

„Paulus ist für mich ein dichterischer Denker des Ereignisses und zugleich der, welcher in seiner Aussage wie in seinem Tun die bleibenden Züge jener Figur zeigt, die man den *militant* oder Kämpfer nennen könnte. [...] Wenn ich heute auf ein paar Seiten die Einzigartigkeit dieser Verbindung bei Paulus nachzeichnen will, dann sicherlich deswegen, weil gegenwärtig überall – und sei es nur, um ihre Möglichkeit überhaupt zu bestreiten – die Suche nach einer neuen militanten Figur zu spüren ist [...].“¹⁶

Badiou's Pauluslektüre soll somit intervenierenden Charakter haben. Sie ist darauf angelegt, emanzipatorische Bewegungen theoretisch zu füttern. Dazu dienen vor allem die beiden Begriffe des Universalismus sowie des Ereignisses.

Badiou's Grundgedanke ist einfach: Paulus erfährt während seiner Verfolgung der ChristInnen sein sogenanntes Damaskuserlebnis. Er begegnet dem Auferstandenen und wird gewissermaßen grundlos zum Apostel berufen. Grundlos, da er niemals zu den JüngerInnen Jesu gehörte. Das Damaskuserlebnis wird für Paulus damit zum Ereignis und in Konfrontation mit diesem Ereignis wird Paulus Apostel, d.h. ein christliches Subjekt. Als dieses christliche Subjekt zieht er bestimmte Konsequenzen aus dem ihm widerfahrenen Ereignis, die sein Leben verändern und ihm eine neue Richtung geben: Er reist von Großstadt zu Großstadt, gründet Gemeinden, schreibt Briefe. Und trotz massivem Gegenwind (z.B. Gefangenschaft, schwierige Gemeindeprobleme) bleibt er seiner Berufung (und damit dem Ereignis) treu; er bleibt christliches Subjekt.

Badiou beschreibt hier idealtypisch, wie eine Person auf ein Ereignis reagiert und noch grundsätzlicher: Er konstatiert, dass eine Person auf ein Ereignis reagiert hat. Zentral ist, dass das Ereignis etwas ist, was sich nicht aus den bestehenden Gegebenheiten ableiten lässt. Es ereignet sich grundlos und ist unverfügbar. Es wurde auch nicht von Paulus durch irgendeine Handlung hervorgerufen. Damit sagt Badiou: Ereignisse sind möglich und dementsprechend ist keine Situation (oder Weltlage) notwendig so geschlossen, dass sie nicht auch eine radikale Veränderung erfahren könnte, die sich deutlich von den einer Situation immanenten möglichen Transformationsprozessen unterscheidet. Damit soll jedoch, laut Badiou, keine Erwartungshaltung verbunden sein. Ereignisse sind nicht nur nicht planbar, sie sind auch nicht sinnvoll erwartbar, wie er (fast) am Ende seines Paulusbuchs schreibt:

„Es nützt übrigens auch gar nichts, zu warten, denn es gehört zum Wesen des Ereignisses, dass es von keinem Zeichen angekündigt wird und uns mit seiner Gnade überrascht, wie wachsam wir auch immer sein mögen.“¹⁷

¹⁵ Vor allem die starke Rezeption der Mathematik in diesem Buch dürfte den Zugang für viele Interessierte.

¹⁶ Badiou: Paulus, 8.

¹⁷ Ebd., 135.

Und dennoch: Obwohl Ereignisse nicht erwartbar sind, dient die ganze Ereignistheorie dazu, die unmögliche Möglichkeit der Veränderung zu behaupten, diese Behauptung auf der Suche nach einer neuen zeitgemäßen „militanten Figur“ zu formulieren und somit eine Haltung der Aufmerksamkeit zu provozieren. Denn wozu dient die Auseinandersetzung mit dem Ereignis sonst, als dazu seine Möglichkeit ins Bewusstsein zu holen? Ganz ohne Erwartungshaltung scheint Badiou selbst auch nicht auszukommen, wenn er sein Buch mit dem Satz aus dem ersten Brief an die Thessalonicher (5,2) schließt: „Der Tag des Herrn wird kommen wie ein Dieb in der Nacht.“¹⁸ Die Frage nach der Erwartungshaltung in Badiou's Paulusbuch lässt sich aber nicht abschließend klären.¹⁹ Von entscheidender Bedeutung für Badiou ist vielmehr, dass es vergangene Ereignisse sind oder sein können, die unsere Treue verlangen. Zu solchen Ereignissen zählt Badiou insbesondere die Geschehnisse des Mai 1968, die eine Masse von politischen Subjekten (oder eine Masse als politisches Subjekt) hervorgebracht haben.

Badiou's viel wahrgenommenes Paulusbuch liefert also eine Interpretation dessen, was ein Ereignis sein kann, wie es funktioniert bzw. wie man sich zu einem Ereignis verhalten kann. Er gibt jedoch keine Begründung für ein Ereignis an. Diese entwickelt Badiou in „Das Sein und das Ereignis“.

In „Das Sein und das Ereignis“ legt Badiou eine umfangreiche Ereignistheorie vor. Doch, genau genommen, wird auch hier keine Begründung für Ereignisse entfaltet. In diesem Werk entwickelt Badiou eine Theorie, die zu großen Teilen auf Axiomen aufbaut. Axiome sind Annahmen bzw. Voraussetzungen sind, die als solche benannt werden, aber keine weitere Grundlage haben. Die Sinnhaftigkeit von Axiomen zeigt sich in der darauf aufbauenden Theorie. Diese Denkweise übernimmt Badiou aus der Mathematik. In „Das Sein und das Ereignis“ rezipiert Badiou intensiv eine bestimmte Disziplin der Mathematik: die Mengenlehre. Mithilfe der Mengenlehre sieht sich Badiou in der Lage, die Strukturen und Gesetze, in denen sich das Sein präsentiert, darzustellen. Dazu stellt er die Gleichung auf „Ontologie = Mathematik“²⁰. Mit dieser These behauptet er, dass die Mathematik – genauer die Mengenlehre – der adäquate Diskurs ist, um das, was über das Sein als-Sein gesagt werden kann, auszusprechen.²¹ Badiou's Anliegen ist es jedoch nicht einfach eine Ontologie, also eine Lehre über das, was über das Sein gesagt werden kann, zu entfalten, sondern er will darüber hinausgehen. Badiou sieht die Stärke in der Mengenlehre darin, alles, was ist, wenigstens abstrakt benennen und zählen zu können. Es gibt nichts, was dieser Benennung und Zählung entgeht. Nun stellt Badiou aber die These auf, dass es doch etwas gibt, das von der Mengenlehre und damit von der Ontologie nicht erfasst werden kann: Das Ereignis. Das Ereignis ist etwas, so Badiou, das die Regeln, Gesetze und Zählweisen verletzt: „Das Sein verbietet das Ereignis.“²² Ein Ereignis kommt jedoch nicht einfach „von außen“ in die Welt, sondern setzt sich aus Elementen der Welt zusammen. Gleichzeitig enthält es sich jedoch selbst, es ist selbstreferenziell. Ed Pluth beschreibt am Beispiel der Französischen Revolution, „dass zentral unter den Elementen, die die Französische Revolution bilden, die Sache selbst ist, die Französische Revolution. Warum? Dies läuft darauf hinaus zu sagen, dass die Französische Revolution sich

¹⁸ Ebd., 135. Vgl. zum „Dieb in der Nacht“ und der Erwartungshaltung auch Jankowski, Gerhard: Dann kommt schon der Tag. Der erste Brief des Paulus an die Thessalonicher. Eine Auslegung, in *Texte und Kontexte. Exegetische Zeitschrift*, Nr. 139, 36. Jahrgang 3/2013, 48 ff.

¹⁹ Unbestritten ist Badiou immerzu auf der Suche nach politischen Akteuren und Konstellationen, die radikale Veränderungen ermöglichen können. Z.B. Badiou, Alain (2016): *Wider den globalen Kapitalismus. Für ein neues Denken in der Politik nach den Morden von Paris, Berlin.*

²⁰ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, 28.

²¹ Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, 22.

²² Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, 211.

selbst ein Streitpunkt war.“²³ Badiou will damit zeigen, dass jede Situation, jede Weltlage²⁴ – auf der Ebene der abstrakten Beschreibung – prinzipiell etwas „mit sich trägt“, dass über das Bestehende hinausgeht. Anders formuliert: Badiou liefert eine Theorie dazu, dass Neues in der Welt, das sich nicht bloß aus dem Bestehenden ableiten lässt, möglich ist. Für Badiou sind neu in diesem Sinne beispielsweise die Französische Revolution, die Geschehnisse des Mai 68, aber auch Schönbergs Zwölftonmusik. Immer geht es dabei um das Auftauchen des Neuen. Die Schwierigkeit besteht allerdings darin festzustellen, was inhaltlich betrachtet ein Ereignis ist, außer, dass es etwas Neues in die Welt bringt. Doch das ist nicht Badiou's Frage in „Das Sein und das Ereignis“.²⁵ Die Frage oder vielmehr die These ist, dass das unmögliche Ereignis möglich ist, entgegen aller ontologischen und gesetzmäßigen Plausibilitäten. Ob sich ein Ereignis ereignet hat, kann sich, so Badiou, nur im Nachhinein an den daraus entstandenen Konsequenzen zeigen. Im Fall des Paulus sind sein Selbstbewusstsein eines Apostels, seine Reisen, Gemeindegründungen usw. Konsequenzen aus dem Christusereignis. Sie zeigen den Unterschied, der durch das Neue gekommen ist, zum bisherigen Status quo auf.

Trotz alledem

Man mag einige Anfragen oder gar Zweifel an Badiou's Ereignistheorie formulieren können. Braucht es wirklich die mengentheoretische Fundierung? Wie tragfähig ist die mengentheoretische Axiomatik und Formalisierung, um geschichtliche Ereignisse zu erfassen? Ist nicht eine jeweils konkrete Gesellschaftsanalyse (politisch-ökonomisch, soziologisch usw.) weiterführender, um Brüche in der Geschichte wahrzunehmen? All diese Anfragen werden auch an Badiou's Ereignistheorie gerichtet und diskutiert (häufig allerdings auf Grundlage einer eher oberflächlichen Lektüre von Badiou's Arbeiten). Ich werde darauf hier nicht näher eingehen können, aber festhalten, dass Badiou ein immenses Projekt durchgeführt hat, um diese unmögliche Möglichkeit eines Ereignisses plausibel zu machen und zwar entgegen jeglicher Plausibilität. Dieses Daran-Festhalten speist sich bei Badiou nicht zuletzt aus seinen eigenen politischen Erfahrungen im Engagement gegen den Algerienkrieg (1954-1962) oder auch während des Mai 68 (der natürlich auch die Jahre danach, für Badiou letztlich bis heute einschließt²⁶). Im Nachhinein stellte sich der Mai 68 tatsächlich als gemeinsamer Bezugspunkt, der Neues in sich barg, heraus.

Steckt nicht in dem „Daran-Festhalten“ eine deutliche Gemeinsamkeit mit dem Denken Dick Boers? „Das ‚Trotz alledem‘-daran-Festhalten, dass die Geschichte nicht immer so weitergehen wird, ist die Hoffnung auf das ‚Ereignis‘.“²⁷ Mit diesem an Badiou angelehnten Satz beginnt Dick Boer einen Aufsatz über Paulus. Doch anders als Badiou entwickelt er keine Metatheorie des Ereignisses, sondern

²³ Pluth, Ed (2012): Badiou. Eine Philosophie des Neuen, Hamburg, 79.

²⁴ In „Das Sein und das Ereignis“ verwendet Badiou ausschließlich den Begriff der Situation und nicht Weltlage, Welt oder ähnliches. Auf den Begriff der Weltlage greife ich aus Gründen der Anschaulichkeit zurück. „Welt“ wird in seinem Buch „Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2“ systematisch eingeführt.

²⁵ Die Aussage, dass es keine inhaltlichen Bestimmungen des Ereignisses gibt, müsste differenziert werden. So gibt es bei Badiou ein grundlegendes Gleichheitsdenken, das sich durch ein Ereignis (im Bereich der Politik) Ausdruck verschafft. Die zentrale politische Dimension scheint mir in der Verweigerung oder Durchkreuzung gesetzesmäßiger Zählungen zu bestehen, die ein Ereignis in starker Form ermöglicht. Da Badiou aber Ereignisse, also das Aufkommen des Neuen, gleichermaßen in verschiedenen Bereichen (Politik, Kunst, Wissenschaft, Liebe) formal darstellen will, gibt er den jeweiligen inhaltlichen Konkretisierungen und Bestimmungen nicht den – vielleicht notwendigen? – Vorrang. Vgl. dazu meine Überlegungen in Geitzhaus: Paulinischer Universalismus, 120-154.

²⁶ „Wir sind noch immer Zeitgenossen des Mai 68.“ Badiou, Alain (2011): Die kommunistische Hypothese, Berlin, 35.

²⁷ Boer: Theopolitische Existenz, 298.

zieht diese aus seiner Bibellektüre. Ereignisse könnten hier der Auszug aus Ägypten (die Erlösung aus der Sklaverei), die Torarepublik und die Gemeindeerfahrungen des Paulus sein. Wie bei Badiou, nein, noch deutlicher als bei Badiou, betont Boer hier allerdings das Kriterium der Solidarität und der Gleichheit als Ausnahme. Es ist nicht wie bei Badiou das Neue, das Gleichheit in sich birgt und Solidarität ermöglicht, das als Ereignis hervorgehoben wird, sondern es ist die Erfahrung der Befreiung, d.h. der Gleichheit und Solidarität, die als Neues qualifiziert wird. Deutlicher als Badiou stellt er damit die inhaltlichen Kriterien dieses Ereignisses heraus. Die Geschichte der Ereignisse wird aus der Perspektive der Erlösung aus der Sklaverei erzählt und diese Erzählung hält die Möglichkeit weiterer Ereignisse offen. Doch auch hier sind Ereignisse selten, ja, vielleicht zu selten. Die zweite Grunderfahrung, neben dem Hören von der vergangenen und möglichen Befreiung, ist ja die, dass Unterdrückung die Regel ist. Boer schreibt dies mit drastischen Worten, wenn er die Worte des NAMENS²⁸ an den Propheten Elia zitiert:

„Diese [die Stimme des Namens, P.G.] ruft aber nicht: Ich bin der NAME, dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus *hinausführt*. Im Gegenteil, er spricht: Geh, kehr um auf deinem Weg *zurück*, von wo du hergekommen bist, in diese Welt, wo die Befreiung die Ausnahme, Unterdrückung die Regel ist.“²⁹

Es klingt mitunter so, als ob Boer einem nicht realisierten, einem verpassten Ereignis nachtrauert. So schreibt er zur Veranschaulichung der Bedeutung der paulinischen Gemeindeerfahrung:

„Um das Revolutionäre dieses Ereignisses [der Gemeindeerfahrung von Juden und Gojim, P.G.] einigermaßen vorstellbar zu machen, vergleiche ich es mit einem Ereignis in unserer Zeit, das hätte stattfinden können, aber nicht stattgefunden hat: die eine Gemeinde von Christen und Marxisten. Ansätze dazu hätte es gegeben.“³⁰

Doch nimmt Boer damit nicht eine Verschiebung der Kriterien vor? Wird hier die solidarische Kommune nicht an den vermeintlichen Identitäten von ChristInnen und MarxistInnen festgemacht, statt an der Erfahrung und Praxis der Befreiung und der Gleichheit?³¹ Diese Kommunen existieren ja immer wieder (wenn auch nur anfanghaft) und manchmal sind auch ChristInnen und MarxistInnen daran beteiligt. Dient die abstraktere Ereignistheorie Badiou's möglicherweise eher der Wahrnehmung von Ereignissen, und zwar war auch solchen, die nicht unmittelbar von der biblischen Texttradition, wohl aber von der Befreiungstradition gespeist sind?

²⁸ Im Anschluss an die jüdische Tradition verwendet Dick Boer (und andere) die Umschreibung „NAME“ für den biblischen Gottesnamen JHWH, vgl.: Boer, Dick (2014): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Absichtliche Missverständnisse. Zur politischen Geschichte einer Großen Erzählung, in: Ders./Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Münster, 22-24.

²⁹ Boer, Dick (2014): „Wir aber hatten gehofft“. Text und Subtext in der politischen Geschichte der Großen Erzählung, in: Ders./Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.): Was verdrängt, aber nicht ausgelöscht werden kann. Diskussion über das Schicksal der Großen Erzählung, Münster, 53.

³⁰ Boer: Theopolitische Existenz, 299.

³¹ Genau gegen eine solche Fokussierung auf Identitäten richtet Badiou sein Paulusbuch. In diesem Sinne schreibt auch Michael Ramminger: „Das Eine gibt es nur, wenn es für alle da ist [...]. Deshalb gilt ganz banal: Das Eine, die Gerechtigkeit und die Freiheit, ist nicht von den Anderen zu erwarten, sondern von all denen, die sich dem Einen verschreiben, jedenfalls in dem Sinne, dass sie den Kampf gegen den Ausnahmezustand und gegen alle Trennungen (nicht Differenzen!) aufzunehmen bereit sind. Deshalb können und müssen wir den Blick von *der* Partei oder *der* Bewegung abwenden und uns auf die Suche nach denen machen, die ihrerseits auf der Suche nach der Partei und der Bewegung sind: der wirklich kommunistischen Bewegung.“ Ders. (2018): Götzen, Fetische und das Jenseits des Kapitalismus, in: Segbers, Franz/Ramminger, Michael (Hg.): „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen.“ Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx, Hamburg/Münster, 155.

Der Gottesbegriff

Umgekehrt ist es gerade Badiou's Bibel- und Theologiebezug, der immer wieder zu Problemen führt. Zwar ist sein Denken an entscheidenden Stellen von christlichen Motiven geprägt, ohne dadurch freilich eine christliche Philosophie zu sein. Glaube, Treue, Entscheidung, Antietatismus sind – sicherlich nicht nur, aber auch – eindeutig von christlicher Theologie beeinflusst. Aufschlussreicher als das Paulusbuch ist hier meines Erachtens Badiou's Meditation über Blaise Pascal³² in „Das Sein und das Ereignis“, in dem er Pascal als einen Theoretiker des Ereignisses darstellt. Die Ereignistheorie wird also nicht bloß, wie bei Paulus, „angewandt“, sondern Badiou zeigt die Nähe seines Denkens zu Pascals Ausführungen über das Wunder auf. Und dennoch gerät Badiou immer wieder in Sackgassen, wenn er sich auf die Theologie bezieht. So ist Badiou nicht in der Lage seine „politische“ Bibel- und Theologierezeption konsequent fortzuführen, wie oben bereits am Begriff der Erwartung gezeigt wurde. Erwarten oder Warten kann er nur als passives Abwarten, nicht als aktives und tätiges Hoffen interpretieren. Insbesondere wäre eine intensivere Betrachtung des Gottesbegriffs bei Badiou interessant. „Gott“ ist für Badiou die „Bindung des Unendlichen an das Eine“³³. Diese Verbindung ist jedoch nach Badiou mit der Entstehung der Mengenlehre im 19. Jahrhundert aufgelöst worden und damit wurde (und wird von Badiou) der „Tod Gottes“ postuliert.

Dick Boer (wie in der (= die?) Befreiungstheologie) entwickelt hingegen einen anderen Gottesbegriff. Dieser Gottesbegriff steht zwar konträr zu demjenigen Badiou's, jedoch – so meine These – nicht unbedingt konträr zu seiner Ereignistheorie. Dick Boer, im Anschluss an Ton Veerkamp, definiert Gott wie folgt:

„Gott ist kein Name, sondern eine Funktion: das, was als ‚höchstes Wesen‘ fungiert. Die entscheidende Frage ist dann: *wer* oder *was* übt diese Funktion aus? Nach der Bibel ist es die Macht, die befreit, und diese Macht ist nicht anonym, sondern hat einen Namen und dieser Name besagt: ‚ich werde da sein, als der ich da sein werde‘ (Ex 3,14), nämlich als der Erlöser aus der Sklaverei.“³⁴

Gott ist demnach die Personifikation des Befreiungsgeschehens. Vielleicht ist der so verstandene Gottesbegriff die Benennung dessen, was bei Badiou als Grundlosigkeit des Ereignisses bezeichnet wird. In der Bibel wird auf unterschiedliche Art und Weise diese Erfahrung der Grundlosigkeit, der Ausnahme, diskutiert, erzählt und erinnert.

„Das Besondere der biblischen Ideologie ist die Radikalität ihres Widerspruchs gegen das, was zu *sehen* ist. Die biblischen Erzählungen verlangen *gehört* zu werden.“ Das heißt: „Wir *hören*, dass ein Gott ist, der aus der Sklaverei erlöst – wir sehen es nicht. Wir *hören* diesen Gott sagen: Ich bin JHWH, euer Gott – wir sehen es nicht. Wir *hören* von einem gelobten Land und dass wir dort frei sein werden – wir sehen es nicht. Wir werden es sehen, ja. Aber dass wir es sehen werden, bekommen wir nur zu *hören*.“³⁵

Vielleicht könnte ein Gespräch, ja sogar eine Annäherung zwischen ChristInnen und MarxistInnen, genau an der Thematisierung der Grundlosigkeit von Ereignissen ansetzen. Badiou scheint diesen Versuch auf philosophische Weise bereits innerhalb „des Marxismus“ (der kommunistischen Bewegung) zu wagen.

³² Badiou: Das Sein und das Ereignis, 241-252.

³³ Badiou, Alain (2011): Bedingungen, 185. Und: „Ganz aus eigener Kraft ist die Mathematik imstande gewesen, das Thema des Unendlichen in der strikten Figur der indifferenten Vielheit zu entfalten. Diese Entdifferenzierung des Unendlichen, nämlich dass es seit Cantor als eine bloße Zahl behandelt wird, die Pluralisierung seines Begriffs (es existiert eine Unendlichkeit verschiedener Vielheiten), all das hat das Unendliche banalisiert, hat die Prägnanz der Endlichkeit verabschiedet und erlaubt uns anzunehmen, dass *jede Situation*, auch die, die wir selbst sind, unendlich ist.“

³⁴ Boer: Erlösung aus der Sklaverei, 39.

³⁵ Boer: Erlösung aus der Sklaverei, 43.

Pilar Puertas

Die Bewegung »Christen für den Sozialismus« in Mexiko

Es war die Zeit der Utopie, die Zeit, in der sich die Idee durchsetzte, dass alles möglich sei. Man brauchte nur zu wollen, um die kapitalistische Gesellschaft in eine sozialistische zu verwandeln.

José Comblin

Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts war Lateinamerika eine Region großer sozialer Ungleichheiten, in der der größte Teil der Bevölkerung in Armut und marginalisiert lebte. In diesem Zusammenhang eröffnete der Sieg der kubanischen Revolution die reale Möglichkeit, eine gerechtere und integrativere Gesellschaft aufzubauen, was zu einer Reaktivierung der Volksbewegungen führte, an der sich viele ChristInnen beteiligten.

Die US-Regierung, die dem Einfluss des kubanischen Prozesses auf den Rest des Kontinents entgegenwirken wollte, verfolgte eine konterrevolutionäre Strategie, die zwei grundlegende Achsen umfasste: die Modernisierung und Professionalisierung der jeweiligen nationalen Streitkräfte und die Allianz für den Fortschritt, ein Wirtschafts- und Sozialprogramm, das den Lebensstandard der Bevölkerung durch eine Reihe sozialer, politischer und wirtschaftlicher Maßnahmen verbessern sollte. Das Programm wurde von ausländischen Investoren, Geschäftsleuten und den nationalen Staatsapparaten, aber auch vom katholischen Episkopat sehr gut angenommen. Angesichts der Notwendigkeit, das Wachstum der Volksbewegungen einzudämmen und die Gefahr eines atheistischen Kommunismus zu verhindern, dankten die Bischöfe den Vereinigten Staaten für ihre großzügige Hilfe und förderten einen antikommunistischen Kreuzzug, der sich über den gesamten Kontinent erstreckte.

In diesen Jahren fanden auch zwei für die katholische Kirche wichtige Ereignisse statt: das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und die Zweite Generalkonferenz der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM 1968).

Ziel des Konzils war es, die katholische Kirche unter Berücksichtigung der großen Herausforderungen zu aktualisieren, die sich aus dem politischen, sozialen, wirtschaftlichen und technologischen Wandel in der Welt ergaben. Das Zweite Vatikanische Konzil war ein Wendepunkt in der Geschichte der katholischen Kirche, aber es war natürlich ein europäisches Konzil, in dem die Realität der übrigen Welt nicht ausreichend berücksichtigt wurde. Ende 1965 schlug der chilenische Bischof Manuel Larrain, damals Präsident der CELAM, Papst Paul VI. vor, ein Treffen des lateinamerikanischen Episkopats abzuhalten, um die Realität im Lichte des Konzils zu analysieren und auf die Herausforderungen der damals auf dem Subkontinent stattfindenden sozialen Veränderungsprozesse zu reagieren.

Ein wichtiger Hintergrund für dieses Treffen war die Enzyklika *Populorum Progressio*, in der der Papst die Notwendigkeit betonte, die Entwicklung der Völker zu fördern, „vor allem derer, die dem Hunger, dem Elend, den herrschenden Krankheiten, der Unwissenheit zu entrinnen suchen“. Er verurteilte die bestehenden tiefen Ungleichheiten und warnte: „Wer sieht nicht die daraus erwachsenden Gefahren: Zusammenrottung der Massen, Aufstände, Hineinschlittern in totalitäre Ideologien?“

Die zweite Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, die in Medellín, Kolumbien, stattfand, wollte von Lateinamerika aus auf die Vorschläge des Konzils reagieren. Die Bischöfe hielten es für notwendig, von der Analyse der Realität auszugehen, die ihnen eine allgemeine Situation der Unterentwicklung, Marginalisierung und Abhängigkeit offenbarte: Lateinamerika war nicht nur ein armer Subkontinent, sondern ein Subkontinent, der verarmt worden war. Die

Mehrheit der Prälaten hatte sich kritisch gegen das Entwicklungsparadigma gestellt, als sie erkannten, dass die Strukturen der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Abhängigkeit von den entwickelten Ländern die Menschen zwangen, ihre Unzufriedenheit zu zeigen und einen Wandel zu fordern, und damit ihr legitimes Bedürfnis nach Befreiung, Entwicklung und sozialer Gerechtigkeit zum Ausdruck zu bringen. Ihnen wurde auch klar, dass es angesichts der Schwere der Ungerechtigkeit und des Widerstands gegen Veränderungen Menschen gab, die ihre Hoffnung auf gewaltsame Veränderungen setzten. Deshalb hatten sie, als sie sich mit dem Verhältnis der ChristInnen zu Politik und Gesellschaft beschäftigten, dies im Blick auf Befreiung und Option für die Armen getan. Und deshalb wurde die Opposition Entwicklung-Unterentwicklung durch die von Befreiung und Herrschaft ersetzt.

Medellín beendete insofern die Dichotomie von Glauben und Politik, als die Versammlung die Lebensweise und die Glaubensverkündung in einer so dermaßen von Ungerechtigkeit und sozialer Ungleichheit geprägten Welt radikal in Frage stellte. Für viele ChristInnen war das Streben nach einer gerechteren und geschwisterlicheren Gesellschaft der Weg, das Reich Gottes historisch zu konkretisieren. Lebendige Gruppen in der Kirche förderten innovative Einstellungen und pastorale Optionen, und auf der Suche nach einer glaubensorientierten Antwort auf die gesellschaftspolitischen und religiösen Herausforderungen der jeweiligen Wirklichkeiten begann eine neue christliche Reflexion zu entstehen, die zur Befreiungstheologie führte.

Ein weiteres wichtiges Ereignis in diesen Jahren war im Jahr 1970 die Wahl Salvador Allendes zum Präsidenten Chiles. Der Sieg des Sozialismus durch demokratische Wahlen und der Prozess, der in diesem südamerikanischen Land einsetzte, weckte in vielen lateinamerikanischen Ländern große Hoffnungen.

Erstes lateinamerikanisches Treffen der Christen für den Sozialismus (CfS)

Im April 1971 versammelten sich in Santiago 80 Priester, um über die Beteiligung der ChristInnen am Aufbau des Sozialismus zu diskutieren. In der Erklärung am Ende des Treffens kündigten sie öffentlich ihr Engagement für die Arbeiterklasse und ihre Unterstützung der Regierung der Unidad Popular an, um zum Erfolg des laufenden Prozesses beizutragen. Sie wiesen auch darauf hin, dass in erster Linie der Kapitalismus für die soziale Ungerechtigkeit verantwortlich war, so dass sie die Hoffnung verstanden, die die Allende-Regierung und ihr Engagement für den Aufbau des Sozialismus bei den ArbeiterInnen geweckt hatte. Außerdem wiesen sie nicht nur die angebliche Unvereinbarkeit von Christentum und Sozialismus zurück, sondern betonten auch die Notwendigkeit, den Vorurteilen und dem Misstrauen zwischen ChristInnen und MarxistInnen ein Ende zu setzen.

In Anbetracht dessen, dass für die katholische Kirche Sozialismus und christlicher Glaube unvereinbar und der Kommunismus „in seinem innersten Kern schlecht“ war, war die Tatsache, dass eine Gruppe von Priestern den Sozialismus offen unterstützte, etwas bis dahin Unerhörtes.

Seit ihrer Gründung hatte die „Gruppe der 80“ Kontakte zu anderen Gruppen in mehreren lateinamerikanischen Ländern aufgenommen. Im September 1971 gab es ein Treffen in San José, Costa Rica und im November ein weiteres in Santiago, Chile. Auf letzterem wurde beschlossen, im April des folgenden Jahres in der chilenischen Hauptstadt ein lateinamerikanisches Treffen der Christen für den Sozialismus (CfS) abzuhalten, wobei die Tatsache genutzt werden sollte, dass die Dritte Welthandels- und Entwicklungskonferenz der Vereinten Nationen (Unctad III) zu diesem Zeitpunkt in Santiago stattfinden sollte, und die internationale Presse anwesend sein würde. Am 29. November wurde anlässlich eines Treffens, das eine Gruppe von 120 Priestern und Nonnen mit Fidel Castro anlässlich seines Besuchs in Chile hatte, dieses Treffen öffentlich angekündigt.

Im Dezember wurde das Arbeitsdokument erstellt, das als Ziel des Treffens festlegte, die Erfahrungen des tatsächlichen Engagements der ChristInnen in den befreienden Revolutionen Lateinamerikas auszutauschen, zu analysieren und zu vertiefen. Der nächste Schritt war die Kontaktaufnahme mit den lateinamerikanischen Gruppen und Bewegungen, die am Prozess der Befreiung des Kontinents bereits teilnahmen oder es vorhatten.

Der Erzbischof von Santiago, Raúl Silva Henríquez, wurde privat über das Treffen am 17. Dezember informiert. Obwohl der chilenische Episkopat die Versammlung nicht öffentlich verurteilte, sandte er im Januar 1972 einen vertraulichen Bericht an die anderen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen, weil sie nicht wollten, dass ihr Schweigen „als Genehmigung dieser Versammlung ausgelegt werden konnte oder dazu führen würde, dass weitere Personen anderer Bischofskonferenzen an dieser Versammlung teilnehmen würden.“ Über seine Ablehnung des Treffens hinaus berichtete der Episkopat auch über die Herkunft der „Gruppe der 80“, ihre Aktivitäten und ihre Beziehungen zur chilenischen Hierarchie.

Die Kontroverse zwischen dem chilenischen Episkopat und den CfS verschärfte sich in den ersten Monaten des Jahres 1972. Im März teilte Silva Henríquez dem Jesuiten Gonzalo Arroyo, dem Sekretär des chilenischen Koordinationskomitees mit, dass er ein politisches Treffen von Priestern in einer Linie, die nicht die der Kirche sei, nicht unterstützen werde.

Arroyo erklärte ihm, dass, wenn sich eine große Gruppe von ChristInnen versammelte, um über die ungerechte Situation in Lateinamerika, die Befreiung der Unterdrückten, die Rolle der ChristInnen im politischen Kampf und den Einfluss des Glaubens in diesem Prozess nachzudenken, das Treffen notwendigerweise eine politische Auswirkung haben würde, ebenso wie Medellín; aber er versicherte ihm, dass das Ziel des Treffens nicht darin bestand, den Marxismus bekannt zu machen, sondern über die Befreiung der Menschen als Voraussetzung für den Glauben nachzudenken.

Die mexikanische Delegation von CfS

An dem Treffen in San José, Costa Rica im September 1971 nahm eine Gruppe von Mexikanern teil. Bei diesem Treffen einigten sich alle Teilnehmer auf drei Punkte: Ablehnung des kapitalistischen Systems, Option für den Sozialismus und Annahme eines revolutionären Engagements.

Am 8. März 1972 fand in Mexiko-Stadt ein erstes Treffen statt, an dem rund 30 InteressentInnen teilnahmen. Dort wurde über das Treffen in Chile und die Bitte des Organisationskomitees an die verschiedenen teilnehmenden Delegationen informiert: jedes Land sollte zuvor eine nationale Tagung abhalten und einen Bericht über die Situation erstellen, der in Santiago vorgestellt werden sollte. Vor dem Hintergrund der Arbeit, die die TeilnehmerInnen an verschiedenen Orten des Landes schon leisteten, wurde beschlossen, acht Gruppen zu bilden, die für die Sammlung der notwendigen Informationen über die mexikanische Realität zur Erstellung des nationalen Berichts zuständig sein sollten. Die Themen waren: Bauern, Arbeiter, indigene Völker, Studenten, marginalisierte Gruppen, Priester, Nonnen und soziale Medien. Der Bericht enthielt auch einen kurzen historischen Überblick über die mexikanische Kirche im zwanzigsten Jahrhundert und über die damalige Situation kurz nach dem Konzil und nach Medellín.

Die mexikanische Delegation, die an dem CfS-Treffen teilnehmen sollte, setzte sich aus einem Dutzend Personen zusammen: einem Bischof, einem Pastor, einer Ordensfrau, sechs Priestern (drei Jesuiten, einem Dominikaner, einem Claretiner und einem Diözesanpriester) und vier Laien.

Ablauf des Treffens

Das Treffen fand vom 23. bis 30. April 1972 in der chilenischen Hauptstadt statt. Mehr als 400 Delegierte aus 26 Ländern –sowohl aus Lateinamerika als auch aus Europa– nahmen daran teil, aber an den Eröffnungs- und Abschlusssitzungen, die

öffentliche Veranstaltungen waren, waren es rund zweitausend Personen. Der einzige Bischof, der an der Versammlung teilnahm, war Sergio Méndez Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko.

Die Delegierten analysierten die Situation der Unterentwicklung und Abhängigkeit Lateinamerikas, die Bedingungen für ein Bündnis zwischen ChristInnen und MarxistInnen, das Problem des Klassenkampfes, der christlichen Ideologien und Institutionen, der politischen Praxis, der Beteiligung der Frauen, wobei der Reflexion über die Rolle der ChristInnen bei der sozialen Veränderung Vorrang eingeräumt wurde. Darüber hinaus wurden Kardinal Silva Henríquez und Präsident Allende besucht.

Die meisten Delegierten akzeptierten den Marxismus als wissenschaftliches Analyseinstrumentarium, aber nicht jeder dachte gleich darüber nach, was Sozialismus ist, noch darüber, welche Art von Sozialismus sie für Lateinamerika wollten. Eine Definition, die weithin akzeptiert wurde, war die von Méndez Arceo in der Eröffnungssitzung, als er seine Anwesenheit erklärte:

Ich bin aus dem gleichen Grund hier wie ihr, die Teilnehmer aus ganz Lateinamerika, denn ich bin der Überzeugung, dass es für unsere unterentwickelte Welt keinen anderen Ausweg als den Sozialismus gibt. Sozialismus als Sozialisierung der Produktionsmittel mit einer authentischen Teilhabe der Gemeinschaft, um zu verhindern, dass sie als Herrschaftsinstrumente in den Händen einer Oligarchie oder einer totalitären Regierung eingesetzt werden.

Das Abschlussdokument verdeutlichte das wachsende Bewusstsein, das viele ChristInnen für die Artikulation zwischen ihrem Glauben und ihrer revolutionären Praxis hatten. Der Sozialismus wurde angesichts der Umstände von Unterentwicklung und Armut in der Region zur einzig gültigen und wirksamen Option für lateinamerikanische ChristInnen erklärt, und die Notwendigkeit einer strategischen Allianz zwischen revolutionären und marxistischen ChristInnen für den Aufbau des Sozialismus wurde hervorgehoben.

Das Treffen führte nicht zu einer kontinentalen Organisation, aber es wurde vereinbart, 1974 ein zweites Treffen in Mexiko abzuhalten. Aufgrund des Militärputsches im folgenden Jahr fand dieses Treffen drei Jahre später, im April 1975, in Quebec, Kanada, statt. Es war ein internationales und klandestines Treffen.

Reaktionen in Mexiko

Über das Cfs-Treffen in Chile wurde in der mexikanischen Presse breit berichtet und es stieß aufgrund des kontroversen Themas auf großes Interesse und aufgrund des verzerrten Umgangs mit den Informationen einiger Journalisten auch auf große Verwirrung.

Nach der Rückkehr ins Land machten die mexikanischen Delegierten ihre sozialistische Option und die Gründung einer mexikanischen Cfs-Gruppe bekannt und versuchten, angesichts der Unklarheit über ihre Positionen und Ziele aufzuklären. In einer kurzen Erklärung erläuterten sie ihre Einstellung zur Kirche, zum Marxismus und zu den Befreiungskämpfen.

Bezüglich ihrer Position zur Kirche erklärten sie ihre Zugehörigkeit und wiesen zurück, eine marxistische Kirche aufbauen zu wollen. Sie äußerten jedoch ihre Ablehnung gegenüber bestimmten Positionen der Hierarchie und christlicher Gruppen, die durch das Verbot der Kämpfe der Armen und die Forderung nach christlicher Einheit, „das kapitalistische System im Namen Gottes unterstützen“.

Bezüglich ihrer Haltung zum Marxismus standen sie auf dem Standpunkt, die marxistische Methode der Analyse der sozialen Realität zu akzeptieren, weil in ihr die angemessensten Mittel ihrer Transformation enthalten waren. Andererseits lehnten sie den marxistischen Atheismus ab, obwohl sie mit dessen Religionskritik übereinstimmten und auch anprangerten, wie die Oligarchie Gott in den Dienste ihrer Interessen stellte, um die Kämpfe derer zu verhindern, die versuchten, ihre Privilegien zurückzudrängen. Darüber hinaus bekräftigten sie, dass der Glaube an Gott für sie „das mächtigste Motiv sei, sich dem Kampf zu verpflichten, den die

Unterdrückten in Lateinamerika führen, um dem Kapitalismus ein Ende zu setzen, eine notwendige Voraussetzung für die Schaffung einer gerechteren, freieren, brüderlicheren Gesellschaft“.

Angesichts der Befreiungskämpfe signalisierten sie, keinen christlichen politischen Weg anbieten oder einen christlichen Sozialismus anstreben zu wollen. Sie wollten nur die Kämpfe der Armen beim Aufbau des Sozialismus begleiten. Sie sprachen auch von keinem spezifischen Sozialismus, weil sie der Meinung waren, dass man Mexiko kein existierendes Modell aufzwingen könne, sondern dass es darum gehe, ein eigenes Modell unter Berücksichtigung der nationalen Wirklichkeit zu entwickeln. Am Ende sagten sie, dass sie nicht versuchen würden, „die Revolution der Unterdrückten zu führen“, sondern den Kampf der Arbeiterklasse zu begleiten, „die entschlossen ist, sich zu befreien und ihre historische Mission zu erfüllen“.

Allerdings muss man sehen, dass diese Aussagen mehr auf dem Wunsch nach Veränderung als auf deren Möglichkeit beruhten, da sie nicht der Stärke der Gruppe oder ihrem tatsächlichen Einfluss auf die Kirche oder Gesellschaft entsprachen. Nichts desto trotz riefen sie besonders innerhalb der Kirche eine unverhältnismäßige Reaktion hervor. Aber um die Reaktionen der Bischöfe und der traditionelleren Gruppen der mexikanischen katholischen Kirche besser verstehen zu können, muss man die Veränderungen berücksichtigen, die sich in Mexiko seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem seit Medellín vollzogen.

Die Rezeption des II. Vatikanum und der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín in Mexiko

Ende der 1920er Jahre beschlossen die Katholiken in den zentralen Regionen des Landes, mit Waffen gegen die aus der mexikanischen Revolution hervorgegangene Regierung zu kämpfen, um deren antireligiöse Politik und Gesetze rückgängig zu machen. Diese Aufstände sind unter dem Namen Guerra-Cristero bekannt. Nach der Niederlage war die mexikanische katholische Kirche relativ isoliert und damit beschäftigt, ihre Rolle in der Gesellschaft zu stärken und weitere Konfrontationen mit dem Staat zu vermeiden. Anfang der 60er Jahre teilte der Episkopat die offizielle Version des Regimes, das Mexiko als ein Land definierte, das vom Rest des Kontinents unterschieden war und dem die Konflikte, die damals in Mittel- und Südamerika herrschten, fremd waren.

Die Themen, die die mexikanischen Bischöfe Johannes XXIII. zur Behandlung im Konzil vorschlugen, geben einen Eindruck davon, was damals ihre Interessen und Prioritäten waren: Sie dachten, dass die wichtigste Aufgabe des Konzils darin bestand, die geistliche Mutterschaft Marias über die Menschheit als Glaubensdogma zu definieren. Mehrere Bischöfe wiesen darauf hin, dass dies das einzige Thema sei, das behandelt werden müsste, obwohl andere auch die Überarbeitung und Definition der Beziehungen zwischen den Bischöfen und dem Ordensklerus vorschlugen – um zu bestätigen, dass erstere die Autorität über letztere hätten –, oder administrative Aspekte des Gottesdienstes und verschiedene Fragen der Moral. Sicherlich mussten die Vorschläge des Zweiten Vatikanischen Konzils den mexikanischen Episkopat sehr überrascht haben.

Mit Ausnahme von Méndez Arceo, der als Einzelbischof, bzw. im Namen anderer lateinamerikanischer Bischöfe in der Konzilsaula Themen wie Ökumene, Religionsfreiheit, liturgische Erneuerung, die Rolle des Episkopats, die politische Beteiligung der Laien, Psychoanalyse und die Aktualisierung des Priesteramts behandelte, nahm der mexikanische Episkopat kaum an den Diskussionen des Konzils teil. Das Zweite Vatikanische Konzil hatte jedoch mehrere wichtige Auswirkungen auf Mexiko. Unter ihnen die Gründung die *Unión de Mutua Ayuda Episcopal* (UMAE; bischöfliche Vereinigung zur gegenseitigen Hilfe) zur Organisation des Sozialdienstes in armen Diözesen, das *Centro Nacional de Misiones Indígenas* (CENAMI; Nationales Zentrum zur Mission der Indigenen) zur Unterstützung und Integration der indigenen Bevölkerung in Kirche und Gesellschaft, das *Centro Nacional de Comunicación Social* (CENCOS; Nationales Zentrum für soziale Kommunikation) als offizielles Organ der sozialen Kommunikation der

Bischöfe und die *Sociedad Teológica Mexicana* (STM; Theologische Gesellschaft Mexikos) zur Ausarbeitung einer theologischen Reflexion auf der Grundlage der Realität des Landes.

Auf dem Konzil wurden wichtige Änderungen am Konzept der Laien in der Kirche vorgenommen, die nun als mitverantwortlich für die Mission der Kirche in der Gesellschaft betrachtet wurden. Ihnen wurde nun auch das Recht und die Pflicht zugestanden, aktiv an den Herausforderungen des Evangeliums in der Kirche mitzuarbeiten. Einige Gruppen begannen, mit der Hierarchie als Organisatoren, Berater und Experten in einigen Themenbereichen zusammenzuarbeiten, so dass sie nach und nach in Organisationen integriert wurden, die die Bischöfe berieten und ihre Entscheidungen beeinflussten. Die Bischöfe sahen in diesen Gruppen das geeignete Instrument für die vom Konzil geforderte Erneuerung und erlaubten ihnen, an mehreren Initiativen der Jahre 1968-1971 teilzunehmen. Darunter waren das Pastoral Schreiben des mexikanischen Episkopats über die Entwicklung und Integration des Landes (1968), die bischöfliche Pastoralreflexion zur Untersuchung der Dokumente von Medellín (1969), der I. Nationale Kongress für Theologie (1969) und das Dokument „Gerechtigkeit in Mexiko“, das anlässlich der Weltbischofssynode (1971) ausgearbeitet wurde.

Pastoral Schreiben des mexikanischen Episkopats über die Entwicklung und Integration des Landes

1967 gründeten die mexikanischen Bischöfe die *Comisión Episcopal de Pastoral Social* (CEPS; Bischöfliche Kommission für Sozialpastoral), die für die Förderung des sozialen Engagements im Land zuständig ist. Ihre erste Aufgabe sollte es sein, eine Studie über die nationale Situation durchzuführen, um die Arbeitslinien der Kommission zu bestimmen, und das daraus resultierende Dokument sollte ein gemeinsamer Hirtenbrief des Episkopats über die Entwicklung und Integration des Landes werden. Dieser Brief wurde als mexikanische Antwort auf *Populorum Progressio* konzipiert und am 26. März 1968, am ersten Jahrestag der Enzyklika, veröffentlicht.

Für die Durchführung der Studie und Ausarbeitung des Grundlagendokuments setzten sie auf die Zusammenarbeit mit dem Sozialsekretariat Mexikos (SSM), das 1920 vom Episkopat gegründet worden war, eine Organisation, die die Soziallehre der Kirche im Land verbreiten sollte – und auf eine Gruppe von Beratern verschiedener Fachrichtungen. Dieses Dokument wurde von den Bischöfen und bischöflichen Kommissionen geprüft und diskutiert und es wurden Vorschläge und Korrekturen gemacht, die vom Arbeitsteam geprüft und in den Text aufgenommen wurden.

Neben der breiten Darstellung der Enzyklika enthielt der Hirtenbrief sehr präzise Empfehlungen und Vorschläge zu den Problemen der Unterentwicklung des Landes. Aus diesem Grund wurde es in verschiedenen gesellschaftlichen Sektoren gut aufgenommen und weckte Hoffnung bei den katholischen Gruppen, die eine aktivere Beteiligung der Kirche am gesellschaftlichen Wandel wünschten. Das SSM kommentierte hoffnungsvoll:

die konziliare Erneuerung ist in Mexiko angekommen, der Geist hat geweht. Von nun an wissen wir alle, dass unser Episkopat engagiert ist, dass es eine gemeinsame Idee gibt, die gesamte pastorale Arbeit auf die nationale Entwicklung und Integration zu konzentrieren; man hat die Gewissheit, dass das heilbringende Handeln der Kirche die rettende Dynamik der Menschen ist, und auch der Impuls einer neuen Zivilisation.

Die pastorale bischöfliche Reflexion (REP)

Was die Rezeption von Medellín anging, so waren die meisten mexikanischen Bischöfe der Ansicht, dass die Diskussionen und Beschlüsse der Konferenz nichts mit der nationalen Wirklichkeit zu tun hatten. Nichts desto trotz vereinbarten sie aber, motiviert durch einige Bischöfe, die an der Versammlung teilgenommen hatten,

vom 18. bis 20. August 1969 eine außerordentliche Sitzung abzuhalten, um die Dokumente von Medellín und ihre Anwendung im Land zu studieren. Ein Organisationskomitee wurde eingesetzt, um die Synthesen der Dokumente vorzubereiten und einige Überlegungen und deren Anwendung auf Mexiko vorzustellen. Die REP setzte einen kreativen Prozess kollektiver Reflexion in Gang, an dem neben den Bischöfen mehr als 150 BeraterInnen oder SpezialistInnen teilnahmen, VertreterInnen verschiedener Gruppen der Kirche und der Gesellschaft: Ordensleute, Priester, LeiterInnen apostolischer und Arbeiterbewegungen, Indigene, Intellektuelle, Fachleute und Geschäftsleute. Die Ergebnisse der acht Monate dauernden Vorbereitung und Durchführung des REP wurden vom CEPS in drei Bänden veröffentlicht: *Die Kirche bei der Transformation Mexikos*.

Aber kritische Anmerkungen über die mexikanische Kirche teilte die Bischofskonferenz. Eine Minderheit akzeptierte und verpflichtete sich auf die Vorschläge von Medellín, die große Mehrheit aber beschloss, die Orthodoxie und die vorkonziliaren Pastoralmodelle zu verteidigen, indem sie argumentierte, dass das alles eigentlich keine bischöfliche, sondern eine kirchliche Reflexion war.

I. Nationaler Theologie-Kongress: Glaube und Entwicklung

Eine stärkere Polarisierung provozierte der von der STM organisierte Kongress, der vom 24. bis 28. November 1969 in Mexiko-Stadt stattfand. Die als Kongress über die Theologie der Entwicklung konzipierte Veranstaltung endete als Kongress über Befreiungstheologie, bei dem die von den Bischöfen in Medellín angewandte Methode des Sehens-Urteilens-Handelns verfolgt wurde.

Der Kongress übertraf die Erwartungen der Organisatoren, sowohl in Bezug auf die Anzahl der TeilnehmerInnen als auch auf seine Dynamik, und er trug dazu bei, dass im Land ein eigenes theologisches Denken entstand. Trotz positiver Kommentare des Apostolischen Delegierten Del Mestri und Bischof Toriz, dem Vorsitzenden der Bischofskommission für die Glaubenslehre, erkannte der mexikanische Episkopat die Versammlung nicht an.

Die Komplexität des Themas und die Art und Weise, wie es untersucht wurde, erklären das Fehlen eines Abschlusses oder allgemeiner Übereinstimmungen: Jede Person oder jede Gruppe von Menschen sprach für sich selbst. Es ist also deutlich, dass weder der Kongress als solcher noch die Theologische Gesellschaft Mexikos, geschweige denn die Bischöfliche Kommission für die Glaubenslehre, die Verantwortung für die hier gemachten Aussagen übernehmen können.

Das mexikanische Episkopat wies nicht nur auf die unbestreitbaren doktrinären Abweichungen hin, die es in mehreren Erklärungen gab, sondern wollte in seiner Jahresversammlung auch die Beunruhigungen und berechtigten Wünsche zur Kenntnis nehmen, die sich während des Kongresses manifestierten.

Es ist offensichtlich, dass viele mexikanische Bischöfe mit der Durchführung des Kongresses nicht einverstanden waren. Sie hatten bereits bei ihrer ersten Vollversammlung dieses Jahres erklärt, dass die Gefahr bestehe, dass sich die TeilnehmerInnen nicht dem Lehramt unterwerfen würden, und sich bereit erklärt, ihnen ein Dokument zu übersenden, in dem es heißt, dass der Episkopat die Forschungsfreiheit der Theologen anerkennt, vorausgesetzt, sie sind bereit, das Urteil der Hierarchie über die Übereinstimmung ihrer Schlussfolgerungen mit dem Urteil des Lehramtes zu akzeptieren, und dass alle TeilnehmerInnen bekräftigten, dass sie dem zustimmen. Bei der nächsten Versammlung baten sie den Bischof, der für die Begleitung der Organisation des Kongresses zuständig war, bei der Auswahl der TeilnehmerInnen sorgfältig zu sein, um Abweichungen zu vermeiden.

Das Dokument „Gerechtigkeit in Mexiko“

Dieses Dokument sollte auf der Weltsynode der Bischöfe vorgestellt werden, die im Oktober 1971 in Rom unter dem Motto „Das Priestertum und die Gerechtigkeit in der Welt“ stattfand. Ein Team von SSM-Mitarbeitern, Soziologen, Ehepaaren, BauerInnen, ArbeiterInnen, Unternehmern und verschiedenen katholischen Organi-

sationen wurde für seine Ausarbeitung gebildet. Der erste Entwurf wurde den Bischöfen im August zur Diskussion auf der September-Versammlung vor der Synode vorgelegt. Der Episkopat hatte nicht genügend Zeit, um es in der Versammlung zu diskutieren, und um zu verhindern, dass der Text verworfen wird, wurde er als offizielles Dokument des Episkopats der nationalen und internationalen Presse zugesteckt.

Als die Bischöfe aber davor warnten, dass das Dokument mit der Befreiungstheologie übereinstimme, wurde es öffentlich abgelehnt und sie erklärten, dass es sich um ein Arbeitsdokument handelte, das sie nicht ausgearbeitet hätten und es ihre Zustimmung als offizielles Dokument des Episkopats nicht habe. Um die Bischöfe zu beruhigen, die glaubten, von einer Gruppe benutzt worden zu sein, um Vorstellungen öffentlich zu machen, die mit denen der Bischöfe nicht übereinstimmten, machte der interne Rundbrief vom Oktober allen Bischöfen deutlich, dass das Dokument nicht offiziell auf der Synode vorgestellt hatte, weil die Frist für den Eingang von Beiträgen der Bischöfe schon abgelaufen war.

Aus dem oben Gesagten lässt sich schließen, dass die Zusammenarbeit Konflikte zwischen dem mexikanischen Episkopat und den Gruppen hervorgerufen hatte, die die konziliaren Leitlinien und die von Medellín geforderte neue Linie in die Praxis umzusetzen versuchten. Obwohl die Positionen anfangs noch nicht vollständig definiert waren, begannen in diesen Jahren die Konflikte, die nach 1972 zu einer radikalen Opposition führen würden.

Es ist erwähnenswert, dass die mexikanischen Laien vor dem Konzil eine sehr eingeschränkte Beteiligung in der Kirche hatten. Sie konnten sich in Frömmigkeitsvereinen, Wohltätigkeitsvereinen oder in Vereinen, die an Familie und Bildung interessiert waren, organisieren – immer unter der Leitung eines Priesters oder Bischofs – und ihre Aktivitäten waren auf Gottesdienst und Wohltätigkeit ohne politische oder soziale Auswirkungen konzentriert.

Aber nach dem Konzil entwickelte sich auch in Mexiko ein Prozess stärkerer Beteiligung der KatholikInnen an der Volksbewegung. Ein Prozess, der mit der Entwicklung der Studentenbewegung von 1968 und den Beschlüssen von Medellín – darunter auch die Bildung und Förderung kirchlicher Basisgemeinden – zunehmend an Kraft gewann.

Gleichzeitig nahmen Gruppen wie die Christliche Familienbewegung (CFM), CAJ und CENCOS eine viel kritischere Haltung gegenüber dem, was im Land geschah, ein, so dass sie sich nicht mehr den Richtlinien der Hierarchie unterordneten und begannen, konkrete soziale und politische Verpflichtungen einzugehen. Viele Bischöfe betrachteten alle diese Veränderungen mit Angst und Misstrauen, was zu verschiedenen Meinungsverschiedenheiten und Konfrontationen führte, die viele dieser Gruppen veranlassten, sich vom Episkopat zu trennen.

Dies war der mexikanische kirchliche Kontext am Vorabend des CFS Treffens in Chile, der verständlich macht, warum breite Teile der mexikanischen katholischen Kirche die ChristInnen ablehnte, die in der Zusammenarbeit mit den MarxistInnen die beste Option sahen, die Welt und Gesellschaft zu verändern.

Die Einstellung der mexikanischen Hierarchie zu den CFS

Am 18. Mai 1972, als die mexikanische Delegation, die in Santiago teilnahm, ihre Option für den Sozialismus und ihren Wunsch, die Befreiungskämpfe des Volkes zu begleiten, bekannt machte, gab der Erzbischof von Mexiko, Miguel Darío Miranda, eine pastorale Ermahnung heraus, in der er erklärte, dass ChristInnen sich niemals Systemen anschließen dürfen, die Menschen als eine Sache behandeln und ihre Rechte verletzen, indem sie Hass unter Menschen schüren, egal ob es sich dabei um einen repressiven Kapitalismus oder um kommunistischen Sozialismus handele. Miranda unterschied „die Handlung, die ChristInnen, die sie individuell oder gemeinsam, in ihrer persönlichen Eigenschaft als BürgerInnen nach ihrem christlichen Gewissen durchführen, von der Handlung, die sie im Namen der kirchlichen Hierarchie oder der Kirche als solche durchführen.“ Er betonte auch, dass Priester und die Hierarchie im Allgemeinen keine politischen Aktivitäten durchfüh-

ren sollten, die sowohl die Unabhängigkeit der Kirche von einem Regime und einer Machtgruppe als auch ihre Mission als Diener der Einheit und Friedensstifter unter ihren Geschwistern gefährden würden.

Die mexikanische Delegation der CfS suchte den Dialog und schrieb einen öffentlichen Brief an Erzbischof Miranda, bekam aber nie eine Antwort.

Wochen später schickte der apostolische Delegierte in Mexiko an den Präsidenten des mexikanischen Episkopats einen Brief des Präfekten der Heiligen Kongregation für den Klerus, in dem er die Haltung der mexikanischen Bischöfe lobte, die „bereit waren, sich den schwierigen Problemen der Kirche zur Zeit zu stellen“, und fügte über CfS hinzu, dass es ihm unmöglich schien, das

eine solche Organisation in Mexiko gegründet werden konnte, einem Land, in dem sowohl Priester als auch Gläubige in diesem Jahrhundert aufgrund ihres Glaubens so viel gelitten hatten und so viel Blut vergossen wurde. Aber in unserer Zeit geschehen die seltsamsten Dinge und es wäre angebracht, die Bischöfe zu ermutigen, ihren Priestern näher zu kommen, besonders denen, die zu extremistischen Einstellungen neigen. Es ist notwendig, daran zu erinnern, dass die Einmischung von Priestern in die Politik Mexikos für alle katastrophal wäre.

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz informierte darüber die mexikanischen Bischöfe und sagte:

»es verbreitet sich unter einer erheblichen Anzahl von Priestern, vor allem den jungen, ein wenig Verwirrung, vor allem durch die Bemühungen, soziale Verpflichtungen bei der Erfüllung ihres Dienstes einzugehen, bis dahin, wirkliche politische Entscheidungen zu treffen. So haben sich in anderen Ländern Bewegungen unzufriedener Priester ausgebreitet, und zuletzt tauchte in Mexiko die Gruppe *Sacerdotes para el Pueblo* [SpP – Priester für das Volk] auf. Wir haben auch gesehen, dass es in letzter Zeit in Mode ist, den Sozialismus und sogar den Marxismus als „das einzige Mittel gegen unsere Probleme“ zu übernehmen.

Der Bischofsausschuss ... beschloss unter anderem, eine Pastoralreflexion vorzubereiten, um die Priester zu orientieren und ein für allemal bekannt zu machen, was das Episkopat darüber denkt. Uns schien dieses Dokument dringlich und dass unser Schweigen in dieser Angelegenheit die Verwirrung fördert. Wir befürchten, dass der gesunde Teil des Klerus – die Mehrheit – unruhig wird und viele der Versuchung erliegen werden, der Bewegung der Unzufriedenen beizutreten und sich durch zunehmende Verwirrung zu äußern. Es wird uns geraten, auf die Unzufriedensten zu achten; sie anzurufen, mit ihnen in *camera caritatis* zu sprechen und sie zu beruhigen zu suchen.«

In den Protokollen der damaligen Bischofskonferenzversammlungen kann man die unterschiedlichen Meinungen der mexikanischen Bischöfe über einen angemessenen Umgang mit der Situation nachvollziehen. Einige, eine Minderheit, schlugen vor, mit den entstandenen Reformgruppen in Dialog zu treten; aber die Mehrheit war der Meinung, dass der Dialog mit ihnen bedeuten würde, sie anzuerkennen. Sie waren auch besorgt über deren linke Ideologie und die Gefahr, wieder Probleme mit der Regierung zu bekommen. Eine weitere, und nicht weniger bedeutsame Besorgnis war, dass diese Gruppen eine Bedrohung ihrer Autorität sein könnten.

Ende 1972 wurde die Mehrheit der mexikanischen Bischofskonferenz mit den Veränderungen in der Führungs- und Pastorallinie des CELAM gestärkt und reagierte auf den Druck der Römischen Kurie mit einer schrittweisen Stärkung ihrer Positionen. Die mexikanischen Prälaten waren den Dialog mit anderen Kirchenmitgliedern nicht gewöhnt und kaum bereit, horizontale Beziehungen zu entwickeln, sondern versuchten, die Einheit der mexikanischen Kirche wiederherzustellen, indem sie ihre autoritäre Haltung radikalisierten und Erneuerungsinitiativen ablehnten. Zu ihren Prioritäten gehörte es, die weitere Verbreitung der Reformbewegungen zu verhindern und vor allem zu verhindern, dass ihre Ideen in Seminare und Ausbildungshäuser eindringen konnten. Zu diesem Zweck begannen sie diejenigen, die zu CfS und SpP gehörten, von einigen kirchlichen Aufgaben auszuschließen, vor allem von solchen, die mit der Ausbildung des Klerus und der pastoralen Begleitung zusammenhingen. Die Bischöfe, die den in Medellín festgelegten Linien folgten, wurden an den Rand gedrängt und öffentlich disqualifiziert, und in den bischöflichen Dokumenten und den Linien der Pastoralarbeit wurde eine grö-

ßere Klarheit angestrebt, um Verwechslungen mit der Linie der linken Katholiken auszuschließen.

Gleichzeitig mit dem Bestreben, das Wachstum der Reformgruppen einzudämmen und sie zu marginalisieren, schuf der Episkopat neue Organisationen, um die zu ersetzen, die nicht mehr unter seiner Kontrolle standen.

Eine weitere Maßnahme war die Erstellung eines Dokuments zur Orientierung der Priester. Im Oktober 1973 erschien es unter dem Titel „Christliches Engagement angesichts sozialer Entscheidungen und der Politik“. Aber nicht alle Bischöfe waren damit zufrieden. Für einige war es ein „orientierendes, ausgewogenes, umsichtiges und richtiges Dokument“; „von großem dogmatischem Wert“; „das ganz im Einklang mit der Tradition, dem Lehramt und der katholischen Soziallehre“ stand. Aber für andere Bischöfe war es ein „unannehmbares, unpassendes Dokument, das nur größere Verwirrung stiften“ würde; es habe „keine Botschaft prophetischer Anklage“; es sei ein Dokument, das „sich weder engagiert noch Kompromisse eingeht, das nicht zu einem klaren Engagement zur Befreiung führt“; „es ist ein reformistisches Dokument, das das gegenwärtige System stärkt und legitimiert“ und „es versucht, was unversöhnlich ist, zu versöhnen, in seinem Bestreben, dass Kirche neutral zu halten“.

Andere Positionen

Die mexikanische katholische Bevölkerung, die sich Anfang der 1960er Jahre aktiv an der vom Episkopat geförderten antikommunistischen Kampagne mit dem Slogan: „Christentum ja, Kommunismus nein!“ beteiligt hatte, unterwarf sich den Entscheidungen der Bischöfe. Die meisten weltlichen- und Ordensgeistlichen sowie die Laien insgesamt sahen die CfS mit Argwohn und wiederholten überzeugt die Argumente der Hierarchie: Der Sozialismus ist schlecht für Familie und Gesellschaft, Christentum und Marxismus sind unvereinbar und die „christlich-kommunistischen“ Gruppen, da sie die Autorität der Kirche nicht anerkennen, befinden sich außerhalb der Institution.

Es gab auch rechtsextreme Gruppen, die heftig reagierten, wie die *Movimiento Universitario de Renovadora Orientación* (MURO) und in besonderer Weise die *Asociación Sacerdotal y Religiosa San Pío X* (ASYR). Laut Gründungsmanifest wurde der Verein im September 1971 ohne Beteiligung der Hierarchie gegründet; allerdings wurde sein Programm von mehreren mexikanischen Bischöfen und dem Präfekten der Heiligen Kongregation für den Klerus genehmigt. Zu seinen Zielen gehörten:

»jene pseudochristlichen Strömungen formell und energisch anzuprangern und zu bekämpfen, die den Irrtum unter unserem Volk verbreiten und naive Priester verleiten, die nach Neuheiten streben, oder diejenigen, die einen einfachen Weg suchen, ihre priesterlichen Verpflichtungen aufzugeben.

Wir beziehen uns im Wesentlichen auf zwei Gruppen, die in letzter Zeit öffentlich entstanden sind [...] die „Priester für das Volk“ und die „Christen für den Sozialismus“. Beide rebellische Gruppen, die scheinbar unabhängig voneinander sind, sind intern eng miteinander verbunden, insofern die Leiter der einen in Absprache mit denen der anderen auftreten.«

Obwohl nur die radikalsten Bischöfe die Position von ASYR teilten, wurde der Verein vom mexikanischen Episkopat genutzt, um dem Einfluss linker Gruppen innerhalb der Kirche entgegenzuwirken.

Andererseits wurden auch die CfS mit Unverständnis und/oder Ablehnung durch Menschen konfrontiert, die Teil der fortschrittlichen Sektoren der Kirche waren. Zu einem der bedeutendsten auf nationaler Ebene gehörte Manuel Velázquez, Direktor der SSM, der glaubte, dass „mexikanische ChristInnen nicht auf diese plötzliche sozialistische Erscheinung vorbereitet seien“; er behauptete auch, dass nicht alle, die ideologisch fortgeschritten seien, die Herausforderungen eines echten Engagement kannten; dass die Konservativen es wegen ihrer Mentalität nicht akzeptieren würden und dass die Mehrheit der Menschen „durch ein ideologisiertes, antikommunistisches Christentum eingekullt“ waren, womit er Kritik, üble Nachrede und Streitereien vorwegnahm.

Auf internationaler Ebene sorgte die Einstellung von Pedro Arrupe, Generaloberer der Jesuiten, für große Überraschung. Im Juli 1972 befahl Arrupe den Jesuiten, die bei dem CfS Treffen in Chile gewesen seien, die Gruppe zu verlassen. Nach einem langen Briefwechsel zwischen Arrupe, den mexikanischen Jesuiten und ihrem Provinzial endete die Diskussion am 15. August des folgenden Jahres: Ein neuer Oberer wurde für die mexikanische Provinz ernannt; die Jesuiten, die Teil der CfS waren, wurden an den gebührenden Gehorsam erinnert und es wurde der Befehl wiederholt, die CfS zu verlassen, weil eine Mitgliedschaft mit dem priesterlichen Dienst und der religiösen Berufung unvereinbar war.

Auch aus der politischen Klasse kam viel Kritik, vor allem von denen, die der Regierungspartei angehörten. Unter ihnen die von Fidel Velázquez, dem lebenslangen Vorsitzenden des Verbandes der mexikanischen Arbeiter, der die „verräterischen und obskurantistischen Priester“ tadelte, die nach Chile gingen, um die fortschrittliche Politik der Nichteinmischung und des Respekts gegenüber Präsident Luis Echeverría zu beeinflussen.

Wie ein Journalist damals betonte, gelang es den CfS, die unterschiedlichsten Gruppen in Mexiko zu vereinen: Vertreter des traditionellen Katholizismus und des fortschrittlichen Katholizismus, des intellektuellen Marxismus, aus dem Gewerkschaftsbereich und um die Regierungspartei PRI, der Partei der „institutionalisierten Revolution“ herum; alle waren sie dagegen.

Auflösung der Gruppe

Das Leben von CfS in Mexiko war kurz. Es ist offensichtlich, dass die katholische Kirche selbst die vom Konzil geförderte Erneuerung und das in Medellín geförderte politische Engagement offiziell gestoppt hat. Angesichts der Repression durch die Bischöfe haben sich die CfS-Mitglieder in andere Basisgruppen und -organisationen integriert. Viele Priester nahmen weiterhin an SpP teil, die 1975 zu einer kirchlichen Bewegung mit dem Namen Solidarische Kirche wurde; andere begleiteten die kirchlichen Basisgemeinden (CEB), die im Laufe der Zeit – in den Worten von Méndez Arceo – der „Nährboden von ChristInnen wurden, die sich in den Kämpfen innerhalb der Kirche und des sozialpolitischen Bereichs engagierten“. In einem solchen Kontext der Intoleranz und Verurteilung durch die kirchlichen Autoritäten trennten sich viele KatholikInnen von der offiziellen Kirche und setzten ihr politisches Engagement außerhalb der Institution fort. Dies war der Beginn für viele christlich inspirierte gesellschaftliche Organisationen, die mit den Kämpfen des Volkes verbunden waren und/oder sich der Förderung der Menschenrechte, allerdings unabhängig von der kirchlichen Hierarchie widmeten.

Fazit

Die kirchliche Erneuerung, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil angeregt worden war und von Medellín als gesellschaftspolitisches Engagement mit einer klaren Option für die Armen gefördert wurde, löste einen akuten Konflikt innerhalb der mexikanischen Kirche und Gesellschaft aus.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Rezeption von Medellín im Land sehr unterschiedlich war, da sie von der Unterstützung abhing, die der jeweilige Bischof dessen Dokumenten gab. Dennoch gab es mehrere sehr aktive Minderheiten, die von der transformierenden Kraft des Christentums überzeugt waren, und sich die Option für die Armen zu eigen machten und sich trotz der Verleumdungen, der Isolation und der Ausgrenzung, denen sie vom größten Teil des Episkopats und vom traditionelleren kirchlichen und sozialen Sektoren unterworfen waren, für deren Befreiung einsetzten.

Die mexikanische CfS Gruppe bestand aus einer kleinen Anzahl von Gläubigen, die ein das kapitalistische System legitimierendes Christentum ablehnten, und es vielmehr mit einer Praxis der sozialen Transformation verbinden wollten. Von

ihrem Glauben bewegt, strebten sie die Befreiung des Menschen durch den Sozialismus an.

Natürlich hatten die mexikanische CfS Fehler und Einschränkungen. Obwohl sie eine Minderheit und von kurzer Lebensdauer waren, hatten sie jedoch einen großen Einfluss auf die mexikanische Kirche als Ganzes. Einige ihrer Beiträge waren:

1. Sie trugen zur Legitimation einer linken Strömung innerhalb der Kirche bei, die zeigt, dass man christlich und sozialistisch sein kann. Damit trugen sie dazu bei, die gegenseitigen Vorwürfe vom „schlechten innersten Kern“ einerseits und dem „Opium des Volkes“ andererseits zu beseitigen.

2. Sie stellten viele Themen zur Disposition, die der mexikanische Episkopat sonst nicht angesprochen hätte, und zwangen ihn, die Notwendigkeit anzuerkennen, Räume für einen Dialog zu schaffen und Misstrauen und Intoleranz zu all denen zu überwinden, die ihre eigene Denkweise nicht teilen.

3. Sie brachten die mexikanische katholische Kirche dazu, sich für das zu öffnen, was in Lateinamerika geschah, und anzuerkennen, dass Mexiko sich nicht so sehr von anderen lateinamerikanischen Ländern unterschied.

4. Sie schlossen sich mit anderen AkteurInnen zusammen, die wie sie selbst Minderheiten waren, und die durch Pluralismus und ein befreiendes Engagement versuchten, auf die gesellschaftspolitischen Herausforderungen der damaligen lateinamerikanischen Realität zu reagieren.

5. Sie zeigten, dass die Religion implizit immer eine klare politische Position hat: entweder eine das System der kapitalistischen Ungerechtigkeit und Unterdrückung anklagende, anprangernde und delegitimierende, oder eine legitimierende Position.

Rinse Reeling Brower

»Es (das Wort) will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz« (Buber)¹

Nach Theodor Adorno sollte Walter Benjamin für sein *Passagen-Werk* (,Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts‘) eine Methode der »schockhaften Montage des Materials« vorgeschwebt haben, also als reine Zitatmontage.² Auch mein Beitrag bietet eine solche Zitatmontage, aber unterbrochen von kommentierenden Sätzen, die die Verbindungen zwischen ihnen herstellen sollen. Die (neun) Zitate sollen den Raum abstecken, in dem der Leser oder Leserin sich einen Ort wählen oder auch, zwischen den verschiedenen Orten wechselnd, einen eigenen Ort suchen kann.

Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521*, aus dem Widmungsbrief »dem frommen wie gelehrten Mann D. Tilemann Plettener«

Wir fangen im Herz der Reformationsbewegung an. Philipp Melanchthon hatte 1518 als Professor für Griechisch seine Vorlesungstätigkeit angefangen. Nachdem der vom Reichstag vogelfrei erklärte Luther 1521 auf die Wartburg untergebracht war, mußte er (als 24jähriger) praktisch als dessen Stellvertreter auftreten. Das beinhaltete dann auch eine große theologische Verantwortlichkeit. Um die Befugnis zu kursorischer Lektüre biblischer Schriften zu bekommen, erwarb Melanchthon schon 1519 den theologischen Grad eines Baccalaureus Biblicus. Es war üblich, auch als Baccalaureus Sententiarium aufzutreten, d.h. als Erklärer des Sentenzen Kommentars des Petrus Lombardus (ungefähr 1150). In diesem Kommentar wurden Sätze der Kirchenväter verglichen und beurteilt. Aber beim Studium dieses Kommentars wurde er sehr enttäuscht. Als er in seinen Vorlesungen zum Römerbrief einige erklärende Notizen machte, ausdrücklich als Hilfe bei der Lektüre des Apostelbriefes gedacht, beschwor er, dass er mit diesen *loci communes* keinen Kommentar gemeint habe, sondern nur einige biblisch-theologische Grundworte zum Behuf einer besseren Lektüre der Bibel bieten wollte. Und dann sagt er in seinem Widmungsbrief:³

»Ich wünsche nichts so sehr, als daß – wenn irgend möglich – alle Christen sich möglichst frei nur in der heiligen Schrift umtun und völlig in ihre Wesensart umgestaltet werden. Denn da die Gottheit ihr ihr vollkommenstes Bild eingepreßt hat, wird sie anderswoher weder sicherer noch näher erkannt werden. Es täuschst sich, wer sich anderswoher die Wesensgestalt des Christentums zu beschaffen sucht als aus der kanonischen Schrift.«

Es geht also erstens um die Freiheit: Jeder Christ soll sich völlig frei in der Welt der Schrift bewegen können. Zweitens geht es – und das ist sehr wichtig – um

¹ Dieser Beitrag enthält eine Ausarbeitung des ‚Impulses‘ für den Bibelkongress »Gotteswort und Menschenwort. Zur Bedeutung der Bibel«, Woltersburger Mühle, 24.–26. August 2018.

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften Band V.2*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1982, 1072f.

³ Philipp Melanchthon, *Loci Communes 1521. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Horst Georg Pöhlmann*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1997, 14-15: Immo nihil perinde optarim, atque si fieri possit, christianos omnes in solis divinis literis liberrime versari et in illarum indolem plane transformari. Nam cum in illis absolutissimam sui imaginem expresserit divinitas, non poterit aliunde neque certius neque proprius cognosci. Fallitur, quisque aliunde christianismi formam petit quam e scriptura canonica.

Transformation. Man kann sich die Schrift nicht wirklich aneignen, ohne ‚in ihre Wesensart umgestaltet‘ zu werden. Daraus folgt, daß diese Umgestaltung nirgendwo anders zu haben ist – sicherlich auch nicht in den scholastischen Kommentaren, die zwar vorgeben die Lehre der Schrift wiederzugeben, aber das faktisch gerade nicht tun. Ist doch die *forma* (in aristotelischem Sinn: die Wesensgestalt) des Christentums nirgend anderswoher zu beschaffen als aus der kanonischen Schrift. Und damit wird auch der Grund dieses ‚nirgend anderswoher‘ bekenntnismäßig angedeutet: die Gottheit hat nur ihr (der Schrift) ihr *imago* (Bild) eingepägt. Dieser Gottheit soll der Leser ‚anhaften‘ (Gen. 2, 24, nach Buber/Rosenzweig), um es biblisch zu sagen.

Johannes Calvin, aus seinem Entwurf zu den Anfangsartikeln der *Confessio Gallicana* (1559)

Dem Streben der französischen reformierten Minoritätskirche zur Identitätsbildung mittels einer eigenen Konfession stand Johannes Calvin sehr zögernd gegenüber. Er fürchtete Böses, wie es sich in den folgenden Jahren und Jahrzehnten auch tatsächlich in sehr gewalttätigen Bürgerkriegen vollzogen hat. Dennoch war er, wenn die illegale Synode zu Paris einen solchen Text dann doch unbedingt aufstellen wollte, bereit einen Entwurf dazu einzureichen. Die Synode hat diesen Entwurf in der *Confessio Gallicana* auch tatsächlich übernommen, mit der Ausnahme aber der beiden ersten Artikel.⁴

In der reformatorischen Bewegung gab er bis Calvin zwei Traditionen, wie ein Glaubensbekenntnis anfangen sollte. Erstens gab es das Vorbild der Augsburger Konfession (1531). Melanchthon hatte in der Anwesenheit des Kaisers vor allem betont: wir wollen die Kirche zwar reformieren, aber wir sind keine häretischen Neuerer, aber wir lehren, in Übereinstimmung mit dem Nicänischen Konzils, den einen und dreieinigen Gott. Zweitens die Linie, die man (wahrscheinlich vor allem Guillaume Farel) bei der Genfer Konfession 1537 gefolgt war: 1. das Wort Gottes (das ist die Schrift), 2. der eine Gott (und 3. Das Gesetz Gottes).⁵ Calvin scheint in seinem ersten Artikel bei Farel anzufangen und im zweiten mit Melanchthon fortzufahren, aber er macht es so, dass der erste Artikel – über die Schrift – schon den zweiten – über den einen und dreieinigen Gott – vorbereitet, und den zweiten sich als Schlussfolgerung aus dem ersten lesen lässt. Calvins Vorschlag lautete:⁶

»1. Weil, wie Sankt Paulus sagt, das Fundament des Glaubens das Wort Gottes ist (Röm. 10, 17), glauben wir, dass der lebendige Gott sich in seinem Gesetz und durch seine Propheten, und schließlich im Evangelium (Heb. 1) manifestiert, und dass er Zeugnis seines Willens abgelegt hat so viel wie es für das Heil des Menschen ausreichend ist. Also halten wir die Bücher der heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments für die Summe der einzigen unfehlbaren Wahrheit, die von Ihm ausgeht, der zu widersprechen nicht erlaubt ist. Weil sogar die vollkommene Richtschnur aller Weisheit darin enthalten ist, glauben wir, dass es nicht erlaubt ist etwas dazuzutun noch etwas davonzutun (5 Mose 12, 32; Off. 22, 18.19), sondern dass man ihr in Allem und durch Alles beistimmen soll. Nun denn, weil diese Lehre ihre Autorität weder Menschen noch Engeln entnimmt, sondern Gott allein, glauben wir auch (da es eine Sache ist, die dem menschlichen Verständnis übersteigt,

⁴ Die Synode hatte sich wahrscheinlich aus kirchenpolitischen Gründen bewusst mittelalterlichen Vorbilder angeschlossen, wenn Sie sich zur folgenden Ordnung der Anfangsartikel entschloss: 1. Der eine und einziger Gott, 2. Die zweifache Manifestation Gottes: in seiner Schöpfungswerke und in seinem Wort, 3-5. Die Heilige Schrift, 6. Der Dreieinigkeit Gottes. Siehe Rinse Reeling Brouwer, ‚The Two Means of Knowing God: not an Article of Confession for Calvin‘, in: *Studies in Reformed Theology* vol. 23, Leiden: Brill 2013, 31-45.

⁵ *Joannis Calvini Opera Selecta* (ed. P. Barth) Vol. I, München: Kaiser 1926, 418. Zu Farel's vermutlichen Autorschaft siehe die *Calvin Studienausgabe* Band I.1, Neukirchen 1994, 133.

⁶ Ich zitiere nach der kritischen Herausgabe in: *De Nederlandsche Belijdenisgeschriften. Vergelijkende teksten, samengesteld door J.N. Bakhuizen van den Brink*, Amsterdam: Holland, 1941, 58f. und 70, siglum O.

zu unterscheiden, dass Gott es ist, der redet), dass er allein seinen Erwählten die Gewissheit davon schenkt, und sie in ihren Herzen durch seinen Geist versiegelt.«⁷

In den beiden ersten Absätzen wird bekannt, dass das Wort Gottes in der Schrift, als Summe der göttlichen Wahrheit und als vollkommene Regel der Weisheit, für die Erkenntnis des Heils ausreicht. Im dritten Absatz wird bekannt, dass die Anerkennung der Autorität der Schrift selbst nur eine göttliche Gabe sein kann. Diese Anerkennung kommt darin zum Ausdruck, dass es nur der Heilige Geist sein kann, der in den Herzen der Menschen wirkt und der das Wort als Wort *Gottes* wiedererkennen kann.⁸ Beim Hören des Wortes der Schrift begegnen sich das Wort an den Menschen und der Geist Gottes im Menschen. Diese Korrelation von Wort und Geist kommt auch in der reformierten Liturgie zum Ausdruck und zwar im Gebet um die Erleuchtung des Geistes am Anfang der Lesung der Schrift, ein Gebet, das die klassische *collecta* ersetzen soll.

Und aus dieser hermeneutischen Perspektive der Korrelation von Wort und Geist im Vorlesen der Schrift in der Gemeinde, spricht Calvin dann, von der Dreieinigkeit Gottes:

»2. Auf diese Weise fundiert, glauben wir an einen einzigen ewigen Gott, dessen Wesen geistlich, unendlich, unbegreiflich und einfach ist; dennoch gibt es darin drei unterschiedenen Personen: der Vater, sein Wort oder seine Weisheit, und sein Geist. Und obwohl der Name Gottes meistens insbesondere dem Vater zugesprochen wird, insoweit er das Prinzip und der Ursprung seines Wortes und seines Geistes ist, schließt dies doch keineswegs aus, dass der Sohn in sich selbst die ganze Gottheit in Vollkommenheit innehat, wie auch der Heilige Geist, insoweit jeder dasjenige was dem eigenen Person eigen ist auf einer solchen Weise besitzt, dass das einzige Wesen dadurch keineswegs geteilt wird. Und damit bekennen wir dasjenige, das von den alten Konzilien ist festgestellt, und verachten wir alle Sekten und Häresien die von den heiligen Lehrern, von Sankt Hilarius und Sankt Athanasius bis zum Sankt Ambrosius und Sankt Cyrill, verworfen sind.«⁹

Also war Calvins Reden von der Schrift im ersten Artikel *schon* trinitarisch, wie sein Reden von der Trinität hier im zweiten Artikel *noch* hermeneutisch ist. Die Trinitätslehre ist kein metaphysisches Konstrukt, sondern eine Umschreibung dessen, was geschieht, wenn Gott und Mensch einander begegnen im Hören und Verstehen der Bibel. Das nächste Zitat geht auf diese Konstellation näher ein.

⁷ »Pource que le fondement de croire, comme dit St. Paul, est par la parole de Dieu, nous croyons que le Dieu vivant [c'] est manifeste en sa Loy et par ses prophetes, et finalement en l'Evangile et y a rendu tesmoignage de sa volonté autant qu'il est expedient pour le salut des hommes. Ainsi nous tenons les livres de la sainte Escripiture du vieil et nouveau Testament comme la somme de la seule verité infailible procedee de Dieu, à laquelle il n'est licite de contredire. Mesmes pource que là est contenue la regle parfaite de toute sagesse, nous croyons qu'il n'est licite d'y rien adiuster ne diminuer mais qu'il [y] faut acquiescer en tout et par tout. Or comme ceste doctrine ne prend son autorité des hommes ne des anges, mais de Dieu seul, aussi nous croyons (d'autant que c'est chose surmontant tous sens humains, de discerner que c'est Dieu qui parle) que lui seul donne la certitude d'icelle à ses elues, et la seelle en leurs coeurs par son Esprit.«

⁸ Im letzten Satz situiert Calvin das Wirken des Geistes als die Gabe und die Versiegelung der Gewissheit des versprochenen Wortes in den Herzen des Menschen. Damit präludiert er die große Frage seines Landesgenossen René Descartes im folgenden Jahrhundert nach der Begründung der Gewissheit der Wahrheit im Subjekt. Bei Calvin ist diese Begründung (noch) in einer Instanz außerhalb des Subjektes gegeben.

⁹ »Estans ainsi fondez nous croyons en un seul Dieu eternel, d'une essence spirituelle, infinie, incomprehensible et simple: toutesfois en laquelle il y a trois personnes distinctes, le Pere, sa Parole ou sa Sagesse, et son Esprit. Et combien que le nom de Dieu soit quelque fois attribué en particulier au Pere d'autant qu'il est [le] principe et origine de sa Parole et de son Esprit, toutesfois cela n'empesche point [pas] que le Fils n'ait en soy toute Divinité en perfection, comme aussi le saint Esprit, d'autant que chacun ha tellement ce qui luy est propre quant à la Personne que l'essence unique n'est point divisee. Et en cela nous a[uo]vons ce qui a esté déterminé par les anciens Conciles et de testons toutes sectes et heresies qui ont esté reiettees par les saints docteurs depuis S. Hilaire, Athanase, iusq' à S. Ambroise et Cyrille.«

Kornelis Heiko Miskotte, »Das Problem der theologischen Exegese« (1934 / 1936 / 1948)

Im Jahr 1934 schreibt Miskotte einen programmatischen Aufsatz zur ‚theologischen Exegese‘. Darin nützt er auch die Schriften zur Bibel von Franz Rosenzweig und Martin Buber, die er in seiner 1933 erschienenen Dissertation zum Wesen der jüdischen Religion thematisch noch nicht verarbeiten konnte. In 1936 erschien eine deutsche Übersetzung des Aufsatzes teilweise in der Festschrift zum Karl Barths 50. Geburtstag. Und im Jahr 1948 nahm er den Text in einer überarbeiteten und erweiterten Gestalt in seinem großen hermeneutisch-homiletischen Werk *Om het levende Woord* auf. Der folgende Abschnitt ist dem Paragraphen zu der Bibel als Wort Gottes entnommen.¹⁰

»[1936] Die Schrift ist Gottes Wort. [...] Es kommt jedoch darauf an, daß wir diesen Ausdruck ‚Wort‘ selbst biblisch verstehen. Nur wer Wort nimmt in dem Sinn von *dabar* [...] geht bei der Anwendung dieser These, die mehr ist als These, nämlich Glaubensbekenntnis, sauber zu Werken. Obwohl in dem Schriftglauben mit gegeben ist, daß der Inhalt der Schrift wahr ist, weil und wie sich selbst als Wahrheit gibt [...], so hat doch dieser ‚Inhalt‘ an und für sich nicht die Macht, unsere Gedanken gefangen zu nehmen und zum Gehorsam zu leiten ohne das *testimonium Spiritus Sancti*, das sich bezieht auf die Schrift als auf das aufgerichtete Zeichen einer Offenbarung, die war und die kommen wird und siehe, sie ist da, wieder und wieder, wo es Gott beliebt.«¹¹

»[1948 hinzugefügt] Der Ausdruck ‚das Wort‘ ist selbst ein (wenn man so will östlich-magischer) Anthropomorphismus; gerade so soll man ihn zum Verständnis dessen, was er als Qualifizierung der Schrift bedeutet, ernst nehmen. *Dabar* ist diejenige Macht, durch welche die Welt jeder menschlichen Erklärung und Verfügung entzogen wird; welche aber zugleich dem Menschen ‚entdeckt‘, was es mit ihm auf sich hat, und als solche über ihn verfügen will. *Dabar* ist dieses überlegene Geschehen, in welchem Faktum und Sinn eins sind. Er ist die Tat, die spricht und das Wort, das eingreift; in ihm singt die Sache, die mitgeteilt wird; und der Gesang, der sich erhebt, ist die Seele der Sache; und das Ganze dieses tatsächlichen Sprechens muss nirgendwo neutral, aber immer schöpferisch gedacht werden, nirgendwo als eine unpersönliche Wahrheit oder als ein in sich ruhendes Faktum, sondern immer als auf einen bestimmten Menschen in einer bestimmten Situation gerichtet, als immer voller ‚Tendenz‘, darauf aus den Menschen und das Volk aus ihren selbstgewählten Positionen zu vertreiben.

Unserer Ansicht nach ergibt sich aus einem sauberen Nützen des Sinnes von *dabar* eine unmittelbare Korrektur der Lehre des *testimonium Spiritus Sancti*. Diese Lehre ist nur insofern heilsam, wenn sie im Einklang mit dem Wirken des Geistes im Allgemeinen, das „extern“ heißen muss, verstanden wird. Dieses kann uns nur trocken, kalt und weitab vorkommen, solange man die Schrift als ein in sich ruhendes Ding außer uns betrachtet, welchem dann in unserer Seele wenigstens eine Grunderfahrung, ein mystisches Ureinsicht entsprechen soll. Unsere These geht aber gerade an diesem Schema vorbei.«¹²

¹⁰ K.H. Miskotte, 1. ‚Opmerkingen over theologische Exegese‘, in: M.C. Slotemaker de Bruine e.a., *De openbaring der verborgenheid*, Baarn: Bosch & Keuning 1934, 63-99, Zitat auf S. 86; 2. Derselb., ‚Das Problem der theologischen Exegese‘, in: *Theologische Aufsätze. Karl Barth zum. 50. Geburtstag*, München: Kaiser 1936, 51-77, Zitat auf S. 63f.; 3. Derselb., ‚De opdracht der exegese‘, in: *Om het levende Woord*, ’s Gravenhage: Daamen 1948, 7-114, Zitat auf S. 75, die Erweiterungen auf S. 75f. und 78.

¹¹ Sc. eine Anspielung an dem Ausdruck ‚ubi et quando visum est Deo‘ aus dem Augsburger Konfession art. V.

¹² [1948, S. 75:] »De term ‚woord‘ is zelf antropomorf (zo men wil oosters-magisch); juist zo moet men hem ernstig nemen om te verstaan wat hij als kwalificatie van de Schrift betekent. *Dabar* is de macht, waardoor de wereld aan de menselijke verklaring en beschikking onttrokken wordt; die tegelijk de mens aan zichzelf ontdekt en als zodanig over hem beschikken wil. *Dabar* is dit soeverein gebeuren, waarin feit en zin één zijn. Het is de daad, die spreekt en het woord, dat ingrijpt; de zaak, die wordt meegedeeld, zingt erin; en de zang, die zich verheft, is de ziel van de zaak; en het geheel van dit daadwerkelijk spreken moet gedacht worden als nergens neutraal maar altijd scheppend, nergens een onpersoonlijke waarheid of een rustend feit, steeds gericht op een bepaald mens in een bepaalde situatie, steeds vol ‚tendens‘, om mens en volk te verzetten uit hun zelfverkozen posities. [...] [S. 78:] Naar ons inzicht geeft een zuiver benutten van de zin van *dabar* een onmiddellijke correctie aan de leer van het

Es ist bemerkenswert, wie Miskotte, von jüdischen Zeugen belehrt, versucht ein neues philologisches Verständnis von *dabar* als Interpretationsmedium der reformatorischen Lehre vom Wort Gottes, wie sie von Karl Barth erneuert ist, zur Geltung zu bringen. So kann er rationalistische und gesetzliche Missverständnisse dieses Wortes vermeiden und korrigieren. Und er wird lyrisch: *dabar* ist immer ein schöpferisches Geschehen, worin Faktum und Sinn, Sache und Gesang, eins sind und die Menschen aus ihren selbstgewählten Positionen vertrieben werden – aufs Neue erscheint hier das Melanchthonischen Element der Transformation, die das Wort bewirkt.

Im Text von 1934/1936 beruft Miskotte sich noch auf der altreformierten Lehre des inneren Zeugnisses des Geistes, um zu zeigen wie gerade im Geist die Inhalt des Wortes zu einer Macht wird, die unsere Gedanken gefangen nimmt und zum Gehorsam leitet. Im Jahr 1948 aber behauptet er, dass das richtige Verständnis von *dabar* gerade auch eine Korrektur dieser überlieferten Lehre enthält. In dieser droht nämlich die Wahrheit des Wortes objektivistisch (als ‚ein in sich ruhendes Ding außer uns‘), die Wirkung des Geistes (als ‚eine Grunderfahrung der Seele‘) subjektivistisch missverstanden zu werden. Tatsächlich lassen sich in der reformierten Geschichte auch Tendenzen aufzeigen, wo das innere Zeugnis des Geistes entweder (pietistisch) als das ‚eigentliche‘ Erfahren, quasi am Wort vorbei, oder (aufgeklärt)¹³ als ein Zeugnis des menschlichen Geistes, der das Wort nachprüfen und beurteilen kann, verstanden wird. Aber in der Abwehr solcher Tendenzen droht Miskotte seinerseits – eigentlich eher lutherisch als reformiert –, die ganze Selbstständigkeit des Geistes in die Wirklichkeit des *dabars* aufzulösen. Als Warnung dagegen sei das nächste, kurze, Zitat angeführt.

Martin Buber, aus: ‚Der Glauben der Propheten‘ (1941)

Wenn Buber in dieser Arbeit, am Anfang des Zweiten Weltkrieges für ein religionsgeschichtliches Handbuch geschrieben, das Auftreten des früheren Propheten Samuels inmitten der anderen *nebiim* bespricht, definiert er die Prophetie als ein Niederfahren von Etwas aus der göttlichen Sphäre auf den Menschen. Dieses ‚Etwas‘ kann *dabar* sein oder *ruach*, ohne, dass *dabar* und *ruach* sich gegenseitig ausschließen.¹⁴

»Dabar oder Ruach, Logos oder Pneuma, Wort oder Geist. Diese beide sind nicht streng geschieden. Der Dabar ersetzt den Ruach nicht, sondern tritt zu ihr. Wer biblisch in der Vollmacht steht, hat erst die Ruach erfahren, dann den Dabar empfangen.«

Vielleicht war Buber in den Augen Miskottes doch noch zu viel ein geisterfüllter Mystiker. Dennoch meinte Buber selbst offenbar, dass nach seinem Verständnis der *dabar* den *ruach* nicht völlig in sich aufsg. Und das halte ich für eine wichtige Korrektur der (Miskotteschen) Korrektur (der reformierten Tradition).

Wir wenden uns jetzt der Frage der Autorität der Schrift zu.

Kornelis Heiko Miskotte, *Das biblische ABC* (1941/1966)

Das biblische ABC ist entstanden, als sich im zweiten Jahr der Nazi-Besatzung der Niederlande eine stille Laienbewegung anbahnte. Die Bibel wurde ihr wichtig als

testimonium Spiritus Sancti. Deze leer is slechts in zoverre heilzaam als zij verstaan wordt in overeenstemming met de werkzaamheid van de Geest in het algemeen, die ‚extern‘ moet heten. Dit kan alleen dor en koud en veraf lijken, zolang men de Schrift ziet als een rustend ding buiten ons, waaraan in onze ziel, minstens een grond-ervaring, een mystiek oer-inzicht zou moeten beantwoorde. De ‚these‘ die wij bespreken, gaat echter juist aan dit schema voorbij.«

¹³ So um 1700 schon bei Samuel Werenfels in Basel und um 1850 bei J.H. Scholten in Leiden.

¹⁴ Martin Buber, *Werke II. Schriften zur Bibel*, München und Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider 1962, 303.

die letzte Linie, auf der der Einsatz für die Humanität zu halten war. Für die ‚Kader‘ bot der Amsterdamer Pfarrer Miskotte einen Kursus an über die Grundbegriffe und die Hauptlinien, die der Bibel eigentümlich sind. Typisch war, dass die Absicht dieses Kursus eher phänomenologisch als unmittelbar theologisch war.

Im ersten Kapitel (1941: ‚Das Lesen der Schrift‘; spätere Editionen: ‚Der Umgang mit dem Buch‘) spricht er von der Autorität der Schrift. Es ist offensichtlich, dass der Text sich im Sommer 1941 mit den Autoritätsansprüchen des totalen Staates und einer heidnischen Weltanschauung auseinandersetzt. Bei einer Neuauflage des Buches im Jahr 1966 war die Situation eine andere. Im Kontext der emanzipatorische, neu-aufklärerische und neu-romantische ‚antiautoritäre‘ Jugend- und Studentenbewegung war nicht eine andere, sondern die Autorität *als solche* eine verdächtige Angelegenheit. Diese Situation erforderte zusätzlich noch eine andere Weise der Verantwortung. Lesen wir beide Textfragmente, sowohl der ursprüngliche wie die additionalen Intervention:¹⁵

»[1941] Aber nun die Gefahr [...], daß wir reden und reden und an unser eigenes Gerede und Rechthaben oder Rechthabenwollen glauben, bevor wir, jeder für sich und alle gemeinsam, gesehen haben, daß

die Autorität vorangeht.

Denn das würde bedeuten, daß wir, einsam gewordene, preisgegebene Erdenkinder, erneut in unserer Einsamkeit gelassen würden und uns selbst erziehen müßten, statt erzogen zu werden, uns selbst einen Weg durch den Wirrwarr der Meinungen zu bahnen hätten, statt übergesetzt zu werden in die Welt, in das Reich dessen, der der „Gott alles Fleisches“ (4. Mose 16,22) heißt.

Selbsterziehung ist keine Erziehung; wir können nicht zur Schrift kommen, wir müssen von ihr *ausgehen*. Dann ist eine fruchtbare Bewegung nach allen Seiten in das unermessliche Leben hinein möglich, aber wir müssen zuvor unsere Position wählen oder vielmehr (da es hier im Ernst nichts zu wählen gibt) dazu erwählt werden, im Herzen dieser Wahrheit und der Wirklichkeit unsern Platz zu beziehen. Gewiß ist es hundertmal einfacher, die Autorität der Schrift zu begründen, als etwa diejenige des totalen Staates oder dieser oder jener heidnischen Weltanschauung. Und doch darf das nicht geschehen, weil es in letzter Instanz nicht geschehen *kann*. Gottes Wort wäre nicht das Wort *Gottes*, wenn eine Ableitung und Begründung seiner Autorität möglich wären. Die Autorität geht voraus! Aber nun auf der anderen Seite, positiv: was ist nötig? Was schneidet unserer üblen Neigung, mittels der Bibel uns selbst zu rechtfertigen, den Weg ab und bewahrt uns vor privatisierenden, sektiererischen Strebungen?«

[1966] Wie finden wir unter und *aus* Autorität echte Freiheit? Was ist imstande zu verhindern, daß wir diese Autorität mißverstehen? *Autorität [das, was das Sagen hat]¹⁶ ist hier identisch mit dem Gesagten selbst*, sofern dieses sich und in seiner eigenen Art anbietet. Sie wird uns nicht auferlegt, sondern angeboten. Sie tritt ans Licht und zieht uns zum Licht. Die Art und Weise, in der sie uns mit Beschlag belegt, gleicht mehr derjenigen eines Kunstwerkes als der einer verstandesmäßigen Darlegung. Sie gewinnt unser Herz nicht, indem sie es unterwirft, sondern indem sie es befreit.

Die Schrift beraubt uns nicht unserer Selbständigkeit, sondern sie bedeutet eine Einweihung in deren höhere Ursprünglichkeit. Das Gesagte kommt dabei in einer Einfalt zu uns, die unsere Komplikationen beschämt.«¹⁷

¹⁵ K.H. Miskotte, *Bijbelsch ABC*, Nijkerk: Callenbach 1941, 8f; derselb., *Bijbels ABC*, Baarn: Ten Have 1971, 12f; derselb., *Biblisches ABC*, übers. Von Hinrich Stoevesandt (1976), Knesebeck: Erev-Rav, 1997, 20f.

¹⁶ Vorschlag zur Übersetzung von Dick Boer.

¹⁷ [1941] Maar nu het gevaar [...] dat wij gaan praten en nog eens praten en geloven in ons eigen gepraat en gelijk-hebben of gelijk-willen-hebben, voordat wij hebben gezien, persoonlijk en tezamen, dat *HET GEZAG VOOROP GAAT*. Want dat zou betekenen dat wij, eenzaam-geworden, prijsgegeven aardekinderen, opnieuw in onze eenzaamheid gelaten worden en onszelf zouden moeten opvoeden in plaats van opgevoed te worden, ons zelf een weg zouden moeten banen door de wirwar van meningen in plaats van overgezet te worden in de wereld, in het Rijk van Hem die de ‘Vader der geesten van alle vlees’ heet [Num. 16:22 en Hebr. 12:9]. Zelfopvoeding is géén opvoeding; wij kunnen niet tot de Schrift komen, wij moeten ervan uitgaan; er is een vruchtbare beweging naar alle zijden in het ontzaglijke leven mogelijk, maar alleen wanneer wij onze positie kiezen, of liever (want hier valt niets te kiezen) verkoren worden om plaats

Um zu verstehen, was hier gemeint ist braucht es eine nähere Worterklärung. Der Begriff ‚Autorität‘ hat eine komplizierte Geschichte. Im römischen Privatrecht bedeutet es das Befugnis eines *auctors*, z.B. eines *pater familias*, einen Akt eines Subjektes, das nicht rechtsgültig handeln kann, zu legitimieren, d.h. zu ‚autorisieren‘. Diese ‚Autorisation‘ erfolgt also nachträglich.¹⁸ Aber von einer solchen ‚Autorisation‘ lässt sich schwerlich behaupten, dass sie ‚vorangeht‘. Das niederländische Wort *gezag* hingegen, hängt etymologisch zusammen mit ‚sagen‘. Es besagt hier, dass Gott das erste Wort hat (EG 199). Für die antiautoritäre Bewegung hat dieser Befund übrigens nichts ausgemacht: sie richtete sich in den Niederlanden ebenso sehr gegen ‚het gezag‘ als sie sich anderswo gegen ‚die Autorität‘ richtete. Aber in seinem Text spielt Miskotte (vor allem in 1966) sehr wohl mit diesem Befund, in Sätze wie: ‚das, was das Sagen hat, ist hier identisch mit dem Gesagten selbst‘. Der formale Anspruch auf Autorität ist damit auf dem Inhalt des Gesprochenen gegründet, sind doch beide in einem ‚das Wort‘. Und gerade diese, sprachlich-phänomenologische, Beobachtung bietet Miskotte die Möglichkeit, im biblischen (und reformatorischen) Sinne zu erörtern, wie ‚gezag‘, das dem Menschen anspricht, die Befreiung zur Freiheit des Menschen nicht frustriert, sondern gerade inauguriert.

Frans Breukelman, *Biblische Theologie I/1* (1980)

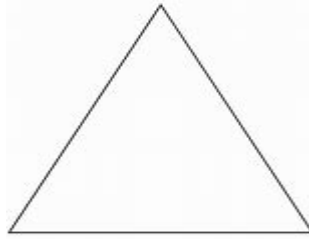
Im zitierten Text Calvins (Zitat nr. 2) lagen ‚la parole de Dieu‘ und ‚les livres de la sainte Escripiture‘ dicht beieinander. Auch Miskotte (in Zitat nr. 3) übernahm zwar den Ausdruck ‚Die Schrift ist Gottes Wort‘, wenn er auch das, was *Wort* besagt, neu interpretierte, ohne sich jedoch (jedenfalls im gewählten Fragment) zum Verhältnis von Wort und Schrift zu äußern. Bekanntlich hat Karl Barth (1927, 1932-1938) eine Lehre der ‚Dreifachen Gestalt des Wortes Gottes‘, entfaltet, die zum Teil auch schon bei Luther zu finden war. Im jetzt folgenden Fragment aus dem einleitenden Teil seiner *Biblischen Theologie* weist mein Lehrer Frans Breukelman aber hin auf eine dreifache Gefahr im Verhältnis der drei Gestalten zueinander.¹⁹

te nemen in het hart van deze waarheid en der werkelijkheid. Zeker is het honderdmaal eenvoudiger om het gezag der Schrift te beredeneren dan het gezag van de totaalstaat of van een heidense wereldbeschouwing. En toch mág het niet, omdat het in láátste instantie niet kán. Gods Woord zou niet Woord van *God* zijn, indien het wél zou kunnen. Het gezag gaat voorop! Maar nu, anderzijds en positief, wat is nódig? Wat snijdt aan onze kwade neigingen, ons zelf te rechtvaardigen door middel van de bijbel, de pas af en bewaart ons voor particuliere, sektarische strevingen? [1966:] Hoe vinden wij echte vrijheid *uit* het gezag? Wat is in staat te verhinderen dat wij dit gezag misverstaan? *Gezag is hier het gezegde zelf*, als het zich in zijn eigen aard aan ons aandient. Het wordt ons niet opgelegd, maar aangeboden. Het treedt aan het licht en trekt ons tot het licht. Het legt beslag op ons, méér zoals een kunstwerk dat doet dan zoals een betoog dat zou doen. Het wint ons hart niet door het te onderwerpen maar door het te bevrijden. De Schrift ontleent ons niet onze zelfstandigheid, maar zij betekent een inwijding in haar hogere oorspronkelijkheid. Het gezegde komt daarbij tot ons in een eenvoud die onze complicaties beschaamd maakt.

¹⁸ Siehe Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri, 2003 (Deutsch: *Ausnahmestand*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004), Kap. 6.2.

¹⁹ F.H. Breukelman, *Bijbelse Theologie I, 1. Schrift-lezing*, Kampen: Kok, 60.

Die Offenbarung



Die Schrift

Die heutige Auslegung

»Wegen der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes – die Offenbarung, die Heilige Schrift und die Verkündigung der Kirche – gibt es drei Möglichkeiten fataler direkter Identifikation. Die erste ist die der Offenbarung mit der heiligen Schrift, wie wir diese in der Theologie der protestantischen Orthodoxie (1560-1720) finden. Die zweite ist die der Offenbarung mit der Tradition der *ecclesia docens*, wie sie in der klassischen römisch-katholischen Theologie gefunden wird. Die dritte aber ist die direkte Identifikation der Schrift mit der kirchlichen Verkündigung, und mit dieser haben wir in vielen modernen Bibelübersetzungen zu tun. Dadurch wird die Differenz zwischen dem Sprechen der Propheten und Apostel und dem Sprechen der heutigen Gemeinde zunichte gemacht. Indem man aber die Propheten und die Apostel zwingt, als Zeugen der Offenbarung in einer Übersetzung zugleich auch dem modernen Menschen direkt anzureden – das, was aber nicht ihnen, sondern uns aufgetragen ist –, können sie uns nicht mehr hören lassen was sie uns (auch in einer Übersetzung) hören lassen wollten. Uns ist es damit unmöglich gemacht, den Menschen unserer eigenen Zeit, in einer Sprache die sie verstehen können, die Tendenz und die Tragweite des Zeugnisses der Propheten und Apostel zu erhellen, wenn wir das tun sollen aufgrund einer Übersetzung in der sie in unserer Sprache ihre eigene Sprache nicht mehr sprechen dürfen.

Das Verhängnisvolle dieser drei genannten Identifikationen liegt darin, dass es für den Geist und dann auch die unentbehrliche Phantasie keinen Spielraum mehr gibt.«²⁰

Die erste von Breukelman aufgewiesene und kritisierte Identifikation ist die der ersten Gestalt des Wortes (die Offenbarung, obenan im Dreieck) mit der zweiten Gestalt (die Schrift, unten links). Ein berühmtes Beispiel davon ist die Helvetische Konsensformel von 1675, wo berühmte Schweizer reformierten Theologen wie Fr. Turretini (Genf) und J.H. Heidegger (Zürich) sich gegen die textkritischen Befunde von Gelehrten wie Louis Cappel (Saumur) wendeten und feierlich erklärten (aber nicht publizierten!), dass die Vokalzeichen des masoretischen Textes des Alten Testaments immer schon vom Heiligen Geist an die biblischen Autoren dik-

²⁰ »Vanwege de drie gestalten van het Woord Gods – de Openbaring, de heilige Schrift en de prediking van de kerk – zijn er drie mogelijkheden van fatale directe identificatie. De eerste is die van de Openbaring met de heilige Schrift, zoals we die in de theologie van de protestantse orthodoxie aantreffen (1560-1720). De tweede is die van de Openbaring met de traditie van de *ecclesia docens*, zoals die in de klassieke rooms-katholieke theologie wordt gevonden. De derde mogelijkheid is de directe identificatie van de Schrift met de prediking van de kerk, en daarmee hebben we in vele moderne vertalingen te maken. Hierdoor wordt het onderscheid tussen het spreken van profeten en apostelen en het spreken van de huidige gemeente tenietgedaan. Door echter de profeten en de apostelen te dwingen om als getuigen van de openbaring in de vertaling ook de moderne mens direct aan te spreken – hetgeen niet hun, maar ons is opgedragen – kunnen zij ons niet meer doen horen wat zij ons ook in de vertaling zouden willen laten horen; en ons is het onmogelijk gemaakt om aan mensen van onze eigen tijd in een taal die ze kunnen verstaan, de strekking en de portée van het getuigenis van profeten en apostelen duidelijk te maken, waarin we dat moeten doen op grond van een vertaling, waarin zij in onze taal hun eigen taal niet meer mogen spreken. Het fatale van de drie genoemde directe identificaties bestaat hierin, dat er geen speelruimte meer is voor de Geest en dan ook niet voor de onmisbare fantasie.«

tiert worden waren.²¹ Die Formel ist übrigens schon rasch von einer nächsten, aufgeklärten Generation (und nach Wunsch des, ebenfalls reformierten, Königs von Preußen) wieder zurückgenommen. Die ‚Chicago Statement on Biblical Inerrancy‘, Produkt einer internationalen Konferenz evangelikaler Kirchenleiter, hat aber noch im Jahr 1978 daran festgehalten.

Die zweite Identifikation ist die der ersten Gestalt des Wortes (oben) mit der Tradition der *ecclesia docens* (unten rechts), wie sie in der tridentinischen römisch-katholischen Kirche vom kirchlichen Lehramt, und insbesondere vom Papst, betreut wird. Seit der dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* ist das Verhältnis der beiden Gestalten bei Rom aber weitgehend als ein Asymmetrisches erklärt worden.

Die dritte Identifikation, die Breukelman ins besondere diagnostiziert und womit er sich immer wieder auseinandersetzt, ist die neuprotestantischen Gleichschaltung der zweiten Gestalt des Wortes (der Schrift, unten links) mit der dritten Gestalt (der kirchlichen Verkündigung, unten rechts). Insbesondere in Übersetzungen der Bibel wird die eigene Sprache und Botschaft der Bibel als mit der der eigenen Gefühle, Überzeugungen und Meinungen ohnehin verwandt betrachtet und es deshalb für überflüssig gehalten, diese eigene Sprache in der Übersetzung speziell zum Ausdruck zu bringen. Die Schrift hört dann auf, das kritische Gegenüber der heutigen Stimmungen zu sein.

Der letzte Absatz des Zitats, in welchem Breukelman seine positive Intention darlegt, fasziniert mich. Die drei Identifikationen, so bemerkt er, laufen alle Gefahr, dass sie die Freiheit des Heiligen Geistes einzuschränken drohen. Es ist aber notwendig, dass es ‚für den Geist und dann auch für die unentbehrlichen Phantasie Spielraum gibt‘. Gerade auch eine Übersetzung, die nicht bloß sagt was wir uns selbst auch schon sagen könnten, ladet uns ein, jetzt selber zu sagen was nur wir heute sagen können, und zwar um es geistreich und phantasievoll zu sagen.

Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz (1967)

Aber, kann man fragen, gibt die Schrift uns überhaupt noch die Möglichkeit, auf ihrem Zeugnis mit einem eigenen Zeugnis und mit eigener Phantasie zu reagieren? Ist die Schrift als eigenständiger Gegenstand für uns überhaupt noch aufweisbar? Der französische Philosoph Jacques Derrida hat das in seinem Programm einer ‚Dekonstruktion‘ aller unseren Identifikationen mit gegebenen Texten ernsthaft in Frage gestellt. Wir müssen seine Stimme hören, weil sie die geistige Beschaffenheit vieler unserer Zeitgenossen (und auch unsere eigene Beschaffenheit?) zu artikulieren scheint.

Die Zitate sind aus dem Aufsatz ‚Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch‘ genommen.²² Jabès, in einer frankophonen jüdischen Familie in Ägypten geboren, wurde von dort im Jahr 1956 vertrieben und arbeitete in Paris. Unter seinen Gedichten und weitere Arbeiten nehmen die sukzessiven Teile von *Le livre des questions* (auf dessen Teilen I-IV Derrida hier reflektiert) eine besondere Stelle ein. Der Jude fragt, er kann nicht anders. Er befragt seine Tradition, er befragt sich selbst. Dabei ist Jabès (ebenso wie seine Freunde, z.B. Paul Celan) geprägt von der tief eingreifenden Erfahrung des Exils seines Volkes, wie sie in der Kabbala zum Ausdruck kommt. Der Anfangspunkt, das Woher? ist verloren gegangen und wird nicht mehr wiedergefunden. Es bleibt nur die Zerstreuung übrig. Und gerade dort ist der Dichter zu situieren.

²¹ Siehe jetzt in der kritischen Ausgabe der *Reformierten Bekenntnisschriften* Band 3/2, Neukirchen-Vluyn 2016, *canones* auf die Seiten 454ff. (mit einer Einleitung von Emilio Campi).

²² In J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967, Zitat auf 102; deutsche Übersetzung: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976, (102-120)105f.

»Zwischen den Bruchstücken der zerbrochenen Tafel [Ex. 32, 19] wächst das Gedicht und fasst das Recht zur Rede Wurzel. Damit hebt das Abenteuer des Textes als vogelfreies Unkraut wieder an, weit von „der Heimat der Juden“ entfernt, die „ein heiliger Text inmitten der Kommentare ist“. Die Notwendigkeit des Kommentars ist wie die poetische Notwendigkeit, die Form selbst der Rede im Exil. Am Anfang steht die Hermeneutik.

Diese *gemeinsame* Unmöglichkeit, in die *Mitte* des heiligen Textes einzutreten, wie auch diese *gemeinsame* Notwendigkeit der Exegese, dieser Imperativ der Interpretation, wird vom Dichter und vom Rabbiner unterschiedlich interpretiert. Die Differenz zwischen dem Horizont des ursprünglichen Textes und der exegetischen Schrift läßt die Differenz zwischen dem Poeten und dem Rabbiner unüberbrückbar werden. [...]. Die ursprüngliche Eröffnung der Interpretation bedeutet im Wesentlichen, daß es immer Rabbiner und Dichter geben wird. Und zwei Deutungen der Interpretation.«²³

Die zwei Tafeln des Gesetzes sind von Gott selbst beschrieben, ‚und die Schrift, Schrift Gottes sie, gegraben in die Tafeln‘ (Bubers Übersetzung von Ex. 32, 16). In seiner Wut hat Moses diese beiden Tafeln, die Werk Gottes waren, zerschlagen, und diese sind niemals wiedergefunden. Es gibt nur Bruchstücke. Die traditionelle rabbinische Exegese, meint Jabès, rechnet schon damit. Sie weiß zwar – schon rein graphisch – von einem Text inmitten der Kommentare, aber sie muss sich immer weiter von dieser Mitte entfernen, und immer wieder Kommentare der Kommentare der Kommentare usw. schreiben. Deshalb gilt schon im orthodoxen Judentum: ‚am [so Derrida] Anfang steht die Hermeneutik‘. Es gibt nur Interpretation und kein Ende, denn das Wort Gottes ist verloren gegangen.

Noch anders ist es aber um den Dichter bestellt. Er teilt mit dem Rabbiner die Einsicht in die Unmöglichkeit, in die Mitte des Textes einzutreten, aber auch den Weg des Kommentars ist ihm abgesprochen. Seine Hermeneutik ist eine andere Hermeneutik. Noch stärker ist er sich ‚das Abenteuer des Textes als vogelfreies Unkraut‘ bewusst. Sicherlich braucht er seine Phantasie, wie Breukelman meinte, aber diese Phantasie ist nicht länger von der Botschaft der ursprünglichen Schrift aufgefordert. Sie bewegt sich völlig ins Freie, oder läuft sie ... ins Leere?

René C.J. Venema, *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament* (2000)

Man kann die Wirklichkeitserfahrung, die Derrida zum Ausdruck bringt, für unentrinnbar halten. Eigentlich ist man immer im Nachteil, wenn man in der Dekonstruktion nicht völlig mitgeht. Kann man dann je den Ernst und die Schwere des Exils leugnen?

Dennoch wage ich es, auch jetzt wieder ein Zitat vorzulegen, das das vorangehende Zitat widerspricht. Wir kehren zurück zu Moses bei seinem Abstieg vom Berge. René Venema hat eine Studie geschrieben zur Rolle des ‚Buches‘ oder des ‚Buches der Thora‘ in der hebräischen Bibel.²⁴ Eine solche Fragestellung ist unter uns zweifelsohne von der modernen Dichtung, in welcher der Prozess des Schreibens selbst immer wieder thematisiert wird, beeinflusst, aber sie braucht nicht unbedingt im Sinne der Dekonstruktion beantwortet zu werden. Es ist nun das fünf-

²³ Entre des morceaux de la Table brisée pousse le poème et s'enracine le droit à la parole. Recommence l'aventure du texte comme mauvaise herbe, hors de loi, loin de « la patrie des Juifs » qui « est un texte sacré au milieu des commentaires ». La nécessité du commentaire est, comme la nécessité poétique, la forme même de la parole exilée. En commencement est l'herméneutique. [Citations « ... » d'Edmond Jabès]. Mais cette *commune* impossibilité de rejoindre le milieu de l'exégèse, et cette nécessité *commune*, cet impérative de l'interprétation est interprété différent par le poète et le rabbin. La différence entre l'horizon du texte original et l'écriture exégétique est irréductible la différence entre le poète et le rabbin. [...] L'ouverture originale de l'interprétation signifie essentiellement qu'il y aura toujours des rabbins et des poètes. Et deux interprétations de l'interprétation.

²⁴ C.J. Venema, *Schriftuurlijke verhalen in het Oude Testament*, Diss. Universität von Amsterdam 2000. Zitiert ist hier nach der englischen Zusammenfassung, S. 242.

te Buch Mose, Deuteronomium, das der eigene Charakter des Buches *als* Buch reflektiert:

»Diese Untersuchung konzentriert sich auf vier Erzählungen im ‚Alten Testament‘, in welche ‚Bücher‘, und speziell ‚das Buch der Thora‘ eine Schlüsselrolle einnimmt [Deuteronomium 9-10; 31 – 2 Könige 22-23 – Jeremia 36 – Nehemia 8].

Das erste Kapitel beschäftigt sich mit der Erzählung des goldenen Kalbes. In Deuteronomium 9-10 findet man eine Version dieser Geschichte, die sich offenbar nicht auf das Bild des Kalbes fokussiert, sondern auf die steinernen Tafeln, die Moses von JHWH empfangen hat und die er, mit dem Götzendienst des Volkes konfrontiert, auf der Stelle in Stücken zerbricht. Wenn ihm ein zweites Paar Tafeln gegeben wird, bewahrt Mose sie auf in der Lade, wo sie für immer bleiben (vgl. 1 Könige 8-9).

Die Bedeutung dieser wohlbekannten Episode wird am Ende des Buches Deuteronomium klar. Moses schreibt im ‚Buch der Thora‘ die Worte auf, die er gesprochen hat, und stellt dieses ‚Buch‘ *zur Seite der Lade* (Deut. 31, 24-26). Auf dieser Weise sind zwei Schriften mit ihren ‚Autoren‘ aufeinander bezogen. Jeder, der den Worten, die JHWH selber nach Deuteronomium auf den steinernen Tafeln niedergeschrieben hat, Beachtung schenken will, soll sich dem ‚Buch der Thora‘ des Moses zuwenden. Überdies haben die Autoren des Buches Deuteronomium es geschafft, in verfeinerter Weise das ‚Buch der Thora‘ mit ihrem eigenen Buch, Deuteronomium, zu identifizieren, ohne es explizite zu sagen.

Der göttliche Name selbst ist es, der die Initiative ergreift, mit dem Finger die zwei Tafeln zu beschreiben. Nachdem Mose diese aber zertrümmert hat, ist es auch Mose, der sich bemüht, zum zweiten Male beschriebenen Tafeln zu bekommen – ein zweites Mal wovon Derrida offenbar nicht weiß, oder nicht wissen will. Mose ist also ein Mittler, der den Bund ermöglichen will, und seine lange Rede, die im Buch der Thora einen Niederschlag findet, drückt dieses Mittlertum auch aus als eine Funktion und eine Absicht des Textes. Dieser ist es auch, mit den Wörtern Melanchthons, in welcher ‚die Gottheit ihr vollkommenes Bild eingepägt hat‘, denn wo die Anbetung des Bildes des Gusskalbes den Gottesdienst zur Abgötterei macht, kann man umgekehrt aus dem Buch erfahren wie der Name sein Bild verstanden wissen will. Dabei bleibt es eine Zweierheit: die zwei Tafeln im Schrein des Bundes, und das Buch der Thora des Moses (das Buch ‚Reden‘ selbst...) *zur Seite des Schreins*. Keine direkte Identifikation beider schriftlichen Dokumente, keine Lehre wie in der helvetischen Konsensformel! Aber doch auch keine kein Stilisierung der totalen Zertrümmerung (trotz der Geschichte des Kalbes), sondern ein Versuch, inmitten der Trümmer doch eine ‚Richtung und Linie‘ zu skizzieren, ein menschliches Buch zu schreiben und zu bewahren in der Nähe des göttlichen Wortes des Bundes, ein Buch, das, statt das Exil nur zu beklagen, eine Weisung zu geben beansprucht.

Martin Buber und Franz Rosenzweig, ‚Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwiderung‘ (1926)

Wir schließen mit einem Zitat aus einem Versuch zur Verteidigung ihrer *Verdeutschung* der Schrift, von Martin Buber und Franz Rosenzweig gemeinsam unternommen.²⁵ Nach dem Erscheinen des ersten Buches, ‚Im Anfang‘, hatte der linke (in einer jüdischen Familie geborenen) Soziologe, Kritiker und Publizist Siegfried Kracauer in April 1926 eine sehr kritische Rezension in der Frankfurter Zeitung veröffentlicht.²⁶ Seine allgemeine, ‚metaphysisch-sozialwissenschaftliche‘ These behauptete die ‚Stummheit der Bibel „in unserer Zeit“‘, seine spezifische Kritik der Verdeutschung lautete, dass sie ‚wagnerisier‘. Buber und Rosenzweig erwiderten im Hauptteil ihrer Replik diese letzte Kritik, und erklärten, dass nicht eine Vorliebe

²⁵ Martin Buber und Franz Rosenzweig, ‚Die Bibel auf Deutsch. Zur Erwiderung‘, in: Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag 1936, (276-291)291. Die Erwiderung erschien zwar in der Frankfurter Zeitung, sondern gekürzt. Buber publizierte sie erst 1936 vollständig.

²⁶ Zu meinem Bedauern war Walter Benjamin von dieser Rezension begeistert. Siehe Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe Band III. 1925-1930*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, (110) 143ff., 162-165, 167.

für eine archaisierende Wortwahl, aber Treue zur Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache für sie führend gewesen war. Aber dann kommen sie am Schluss doch auf die – inzwischen als ‚fehlbewiesene‘ aufgezeigte – allgemeine These Kracauers zur Stummheit der Bibel zurück. Ihre eigene These, so bekennen sie, ist aber eine ‚beweislose‘ These. Es konnte auch nicht anderes sein, denn sie beruht auf einem Glauben:

»Wir glauben, daß dem Wort, das in der Bibel Schrift geworden ist, jede Zeit, die unsere so gut wie irgendeine vergangene, fremd und feindlich gegenüber liegt, daß aber dies Wort in jeder Zeit die Kraft bewährt, die ihm Hörigen²⁷ zu ergreifen. Die Zeit ist passiv, das Wort aktiv. Das Wort nur bewahren, nur konservieren, nur allenfalls durch die Zeit tragen zu wollen ist Lästerung. Es will reden, zu jeder Zeit, in jede Zeit, jeder Zeit zum Trotz.²⁸ Wir wissen nicht, ob es unser Übersetzungswerk in seinem Dienst nehmen wird und in welcherlei Dienst. Wir haben nur das eine zu bedenken: ihm *treu* zu sein. Ob die um dieser Treue willen geschehenden vereinzelt Wortheimholungen sich einbürgern werden, das ist uns, gegen jenes oberste Gesetz und seine Forderung, eine geringe Sorge.

Wir stehen in diesen Tagen am Abschluß der Arbeit an dem zweiten biblischen Buch. In ihm wird erzählt, wie das Wort bei dem Volk, an das es entboten wird, zunächst taube Ohren findet

»vor Geistes Kürze und vor hartem Frondienst« [Ex. 6, 9]

Genauer als in dieser Zeile läßt sich eine ungünstige ‚metaphysische und soziologische Situation‘ – so nennt man das ja wohl – kaum beschreiben. Gewiß haben auch damals die Wahrschreiber Ägyptens und seine Weisen Pharao beruhigt, daß angesichts jener Situation in ‚unserer Zeit‘ jenes Wort zu Stummheit verurteilt sei. Dann geschah, was geschah.«

²⁷ Das Wort ‚hörig‘ hat evident eine spezifische Konnotation zur Bezeichnung einer Form feudaler Abhängigkeit bekommen. Buber und Rosenzweig geben ihm einen rein theologischen Sinn: auf das Wort der Miqra, der laut gerufenen Schrift, kann man nur hören, man kann ihm nur ‚hörig‘ sein.

²⁸ Dieser Satz bildet den Titel dieses Beitrags (RRB).

Ton Veerkamp

Abschied vom Christentum

Was ist Christentum?

Das Wort „Christen“ (*christianos*) kommt in den messianischen Schriften („Neuem Testament“) dreimal vor: bei Lukas, Apostelgeschichte (11,25;2 6,28) und im ersten Petrusbrief (4,16). Ein oder zwei Jahrzehnte später begegnet uns das Wort „Christentum“ (*christianismos*) bei Ignatius von Antiochien. Dieser verwendet wohl zum ersten Mal das Wort und zwar im Gegensatz zu *ioudaismos*. Ignatius bleibt in erster Linie Schüler des Paulus. Er war zunächst ein überzeugter Propagandist der jüdischen Lebensweise, des *ioudaismos*.¹ Später sah Paulus, dass eine jüdische Lebensweise unten den gesellschaftlichen Verhältnissen des Römischen Reiches undurchführbar war. Es ging ihm um eine *messianische* Gemeinde, in der der Gegensatz zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Lebensweise aufgehoben ist, um. In ihr sollten nicht nur dieser Gegensatz, sondern alle anderen Gegensätze aufgehoben sein: ideologische – Grieche und Jude, soziale – Freier und Sklave, Gendergegensätze – männlich und weiblich, Galaterbrief 3,28. Gegner des Paulus verlangten von allen Mitgliedern der messianischen Gemeinde in Galatien verbindlich eine jüdische Lebensweise, eben jenen *ioudaismos*. Paulus wehrte sich vehement gegen diese Anschauung, verlangte aber nicht, dass jetzt alle wie „Christen“ leben sollten, vermied es also, das Wort *christianismos* als ideologischen Gegensatz zum *ioudaismos* ins Feld zu bringen, ein „Christentum“, das nunmehr das Jüdische ablösen sollte; das Wort *christianismos* kommt bei Paulus nicht vor. Aber bereits zwanzig bis dreißig Jahren später spaltete die jüdische Lebensweise – Kennzeichen: das Feiern des Sabbats (*sabbatizantes*) – die Gemeinde. Zur messianischen Lebensweise war für die Nicht-Juden das Feiern des Tages nach dem Sabbat (*kata kyriakēn zōntes*)² das entscheidende Merkmal einer messianischen Lebensweise, eben des *christianismos*, des „Christentums“. „Christentum“ wurde weniger im Gegensatz zur „heidnischen“ als zur jüdischen Lebensweise gesehen. Die, die den jüdischen Sabbat feierten, waren in den Augen der anderen solche, „die Gnade noch nicht empfangen hatten“³. Noch ist der *Christianismos* keine neue Religion, aber die Bruchlinien wurden schon bei Ignatius deutlich sichtbar. Der *Christianismos* entwickelte sich schnell zu einer neuen Weltanschauung, die sich von der jüdischen Lebensweise entfernte und so zur staatstragenden Religion des neuen römischen Imperiums werden konnte. Es wurde zum *Christentum*. Die jüdische Lebensweise blieb war sie war, die Lebensweise einer zunächst noch anerkannten Ethnie mit eigenen Rechten und Pflichten. Das Judentum erinnerte aber durch seine Existenz auf peinliche Weise die Christen und ihr Christentum daran, dass sie einmal angetreten waren, in der Welt die absolute Weltveränderung und damit den Sturz des Römischen Reiches vorzubereiten und sie stattdessen zum religiösen Garanten des neuen Römischen Reiches geworden waren. Hier könnte die Wurzel des christlichen Judenhasses liegen. Offen oder versteckt fragt das Judentum die Christen: „Wo ist denn euer Messias, euer Christus?“ Eine Frage, die die Christen bis heute in große Verlegenheit bringt.

Christentum ist jetzt Religion und seinen eigenen Ansprüchen nach eine Universalreligion. Das war sie während in einer bestimmten Zeit und in einem beschränkten Raum – Europa, West und Ost – tatsächlich, und zwar mehr als ein Jahrtausend

¹ Gal 1,13f. Gerhard Jankowski lässt in seiner Übersetzung des Galaterbriefes das Wort unübersetzt.

² Brief an die Magnesier, 9,1; s. 8,1 und 10,3)

³ Magn 8,1.

lang. Seine Aufgabe war es, das innere Gerüst des entstehenden abendländischen Feudalismus abzubilden. Er weist den Menschen den je eigenen Platz in einer Gesellschaft zu, die vorwiegend auf Agrarproduktion angewiesen war. Darin ist der Großgrundbesitzer die zentrale Instanz. Von ihm leiten sich alle Ansprüche auf wirtschaftliche und politische Macht – und daher die sich aus ihnen ergebende Ohnmacht der Besitzlosen – her. Den Funktionären der Religion obliegt es, den Besitzenden auf bestimmte Verhaltensweisen hinzuweisen, ohne die Gesellschaft nicht funktionieren kann, gleichzeitig aber den Besitzlosen zu sagen, dass ihr Platz in der Gesellschaft „gottgewollt“ ist, d.h. von einer Instanz verhängt, die niemand zur Verantwortung rufen kann. Diokletian hat den freien Pächter an den einzelnen Gutsbesitzer gekettet und ihm so seine Freiheit genommen. Der Pächter⁴ wurde vom freien Bürger des alten Römischen Reiches zum Hörigen oder Leibeigenen im neuen Reich; die Götter Roms waren die Götter der freien Bürger, aber nicht der Sklaven. Jetzt ist der neue Gott mit einer unbeschränkten und ewigen Macht ausgestattet, die niemand mehr in Frage stellen kann und alle sich mit dem ihnen zugewiesenen Platz zufrieden sein müssen. Auch die Frauen und die Sklaven sind jetzt Geschöpfe des Universalgottes und mit einer unsterblichen Seele ausgestattet und müssen den gesellschaftlichen Platz einnehmen, den der Gott ihnen zuweist. Der Gott des Christentums ist der Gott des absoluten Kaisertums, des *Dominats*, im Unterschied zum *Prinzipat* vom 27 v.u.Z. (Augustus) bis 284 u.Z. (Diokletian). Dort, unter Augustus, war der Kaiser der Erste (*princeps*) unter den Mächtigen, und nicht Herr und Gott, (*Dominus ac Deus*). Die Kultreform des Kaisers Aurelianus (270-276) ersetzte die Reichsideologie des Polytheismus durch den Monotheismus des *sol invictus*, des unbesiegtten Sonnengottes und machte den Kaiser zum Repräsentanten Gottes, *Dominus ac Deus*. Dieser Kult soll die Einheit und Ewigkeit des vom Zusammenbruch bedrohten Reiches symbolisieren. Diokletian hielt dies für einen Schmarren und verlangte nunmehr die Rückkehr zu den alten Göttern und Göttinnen Roms, die die Größe und die Macht Roms garantiert hatten und jetzt wieder garantieren sollten. Diese Rückkehr sollte mit Gewalt erzwungen werden. Er sah nicht, dass die alte Religion im Widerspruch zu der von ihm gewollten neuen Struktur in Staat und Gesellschaft stand. Sein Nachfolger Konstantin hatte begriffen, dass die Kultpolitik seines großen Vorgängers gerade das zu vernichten drohte, was das Imperium retten konnte, die großen Verwaltungs- und Wirtschaftsreformen. Konstantin sah zunächst im *sol invictus* das religiöse Zentralsymbol, das den kaiserlichen Absolutismus repräsentiert und so den Zusammenhalt des Reiches gewährleistet. Er sah aber zugleich, dass das Christentum die einzig effektive Organisation war, die alle Nationen, alle Klassen (Freie und Sklaven) und die Geschlechter (Frau und Mann) vereinigen konnte. Nur das Christentum konnte das diokletianische Reformprojekt retten. Die Gleichheit aller Menschen – oder besser: aller Menschenseelen – vor Gott war die ideologische Form und zugleich die soziale Bedingung für das absolute Kaisertum, in dem der Kaiser tatsächlich und unbestreitbar *Dominus ac Deus* sein konnte und musste. Der *sol invictus* wurde mit dem christlichen Gott identifiziert und wurde zum Gott-Vater-Allmächtig, Schöpfer von Himmel und Erde; er sollte die patriarchale Grundstruktur der Gesellschaft abbilden und universalisieren. In der frühbyzantinischen Ikonographie wurde der Gott des Christentums tatsächlich immer als allmächtiger und alter Mann, eben als Kaiser, abgebildet und Jesus Christus als ebenfalls männlicher Kronprinz.⁵ Die Juden wussten, warum man Gott nicht abbilden

⁴ *Colonus*. Der Bedeutungsinhalt änderte sich, der *colonus* wurde von freiem Pächter zum unfreien Bauern. Deswegen nennen Historiker die gesellschaftliche Struktur des neuen Römischen Reiches *Kolonat*.

⁵ Das Weibliche ließ sich aber nicht ganz verdrängen. Die Mutter Jesu war in den Augen vieler *theotokos*, Gottesgebäerin; eine Minderheit meinte, sie sei bloß die Mutter des Menschen Jesus gewesen, seiner menschlichen Natur, nicht aber die Mutter des Jesus nach seiner göttlichen Natur. Der Streit zwischen diesen Gruppen artete im Konstantinopel des 4. und 5. Jahrhunderts zur bürgerkriegsähnlichen Gewalt aus und bedrohte zeitweilig die Einheit des Reiches. Die „Gottesmutter“ hatte gewonnen; die selige

darf, weil so man unweigerlich menschliche Macht als göttlich und ewig darstellt; in ihren Augen ist das eine Blasphemie. Die Grundfigur der monarchischen Macht bestimmte die feudale Gesellschaft von etwa 400 u.Z. bis zum 15, 16 Jahrhundert. Der Kaiser ist zwar nicht Gott, aber der christliche Gott ist Kaiser, absoluter Monarch. Unter der Hand verwandelte sich der Gott des frühen Christentums über die Zwischenstation *sol invictus* zum Kaisergott. Die Mitglieder der Gesellschaft müssen diese Transformation verinnerlichen. Erst dann können sie den Platz einnehmen, die ihnen durch den Kaisergott vorbestimmt ist. Verinnerlichen können die Gesellschaftsmitglieder die *Grundstruktur* nur, wenn sie eine *Grunderzählung* ist, in der jeder einzelne Mensch seine Lebenserzählung miterzählt weiß. Die Ausbuchstabierung der formalen Grundstruktur durch eine eingängige Erzählung war im europäischen und mediterranen Raum das Geschäft der Funktionäre der organisierten christlichen Religion, der katholischen (römischen, griechisch-orthodoxen) Kirche. Das Christentum hielt die Menschen in diesem Raum und während der Zeit, die man Mittelalter nennt, zusammen. Seitdem war der „Gott“ des Christentums der absolute Monarch und das Gebet nichts anderes als eine Bittschrift, die man Gott zwar vorliegen kann und soll, ohne die Gewähr, dass der himmlische Monarch die Bitte erfüllt oder auch nur zur Kenntnis nimmt. Für die meisten Gläubigen des heutigen Christentums ist und bleibt Gott nach wie vor der absolute Monarch.

Die Grundstruktur der auf Grundbesitz beruhenden Macht in der Feudalgesellschaft ist die verinnerlichte Grunderzählung dessen, was man später „Heilsgeschichte“ genannt hat. Nach dieser Grunderzählung sind die Menschen Pilger auf den Weg zum Königreich Gottes (*civitas dei*), wo die Geschichte der Menschheit ihr Ende findet, und dieses Ende ist die endgültige Ruhe in Gott. Das menschliche Leben sei deshalb nichts als eine *peregrinatio*, ein geordneter Pilgerzug; die Ordnungen setzte die Universalkirche fest. Das ist die wahre, vom Nordafrikaner Aurelius Augustinus (356-430) formulierte *Große Erzählung* des Abendlandes. Diese heilsgeschichtliche Figur formte das Denken der Menschen von Augustin bis Hegel, vom 4. bis zum 19. Jahrhundert.⁶ Christentum stammt nicht vom Evangelium, nicht von Jesus Messias und nicht von den Aposteln ab, sondern von der feudalen Grunderzählung Augustins.

Christentum war die durch niemand in Frage zu stellende Feudalhierarchie, mit Gott/Kaiser als absolutem Lehnsherrn, von dem die Territorialfürsten und alle nachgeordneten Grundbesitzer ihre in ihrem Bereich unbeschränkte Macht herrührte. Grundbesitz war Macht, je größer der Grundbesitz war, umso größer die Macht. Im Mittelalter waren alle Kriege Kämpfe um Grundbesitz. Jeder, der Ansprüche auf Grundbesitz eines anderen Fürsten erhob, begründete sie auf die Tatsache, dass Grundbesitz immer auf Verwandtschaftsbeziehungen basierte. Alle großen Adelsgeschlechter waren mit einander verwandt. Die meisten Kriege, die im Geschichtsunterricht als wissenswerte Ereignisse mitgeteilt und später als „Wissen“ abgefragt wurden, waren im Grunde nichts als Familienkrach, mit mörderischen Folgen für die, die den Adel ernährten. Die Dörfer der Bauern des adligen Gegners wurden niedergebrannt, die Einwohner massakriert, um den Gegner, der von der Arbeit seiner Bauern lebte, zum Einlenken zu zwingen. Wenn aber besitzlose Bauern aufstanden und das Land in Besitz nahmen, das sie bearbeiteten, ruhten alle mörderisch Zwistigkeiten zwischen den Adelsfamilien, um gemeinsam den Aufstand und die Aufständischen zu vernichten. Nur hier war Geschichte Klassenkrieg, alles andere, wie gesagt, Familienkrach. Die Kirche sah sich regelmäßig dazu berufen, als Vermittlerin zwischen verfeindeten Adligen aufzutreten. Sie tat das im Auftrage des himmlischen Lehnsherrn, von dem alle Besitztümer und alle Rechte stammten. Wenn die kriegführenden Adlige sich dem Schiedsspruch der Kirche unterwarfen,

Jungfrau als Mutter Gottes war im Mittelalter eine allgegenwärtige Figur, im Gottesdienst, in der Literatur, in der bildenden Kunst. In der byzantinischen Ikonographie avancierte sie zu einer Art von Kaiserin mit dem männlichen Kronprinzen auf dem Schoß. An Gott als absolutem Grundbesitzer änderte auch sie nichts.

⁶ S. Karl Löwith, 2004

so erkannten sie den Gott als ihren absoluten Lehnsherrn an. Das Christentum und seine Kirche verstanden sich als Ministerialbehörde des Himmels. Das Christentum hatte die Aufgabe, alle Menschen ihren Platz zuzuweisen, wo jeder Mensch seine Pflichten, aber auch seine Rechte hatte. Die feudale Gesellschaft sei eine *gerechte*, auf *Feudalrecht* basierte, Gesellschaft, sie, so sagte Thomas von Aquin, gewährte jedem sein Recht, *jus suum unicuique tribuens*, das Recht *auf* seinen Platz und das Recht *an* seinem Platz. Es gab gravierende Regelverletzungen, aber über diese feudale Form der sozialen Gerechtigkeit herrschte überall Einmütigkeit. Vom Kaiser und von der Königin bis zum Bettler und zur Hure hatte jeder Mensch seinen *rechtmäßigen* Platz. Als aber die Bauern im 14. Jahrhundert in den Bauernkriege aufstanden, wie Anfang des 14. Jahrhunderts die flämischen Bauern unter Nicolas Zanneken, die Jacquerie in Nordfrankreich und die Leuten von Watt Tyler in England am Ende dieses Jahrhunderts, stellten sie die Grundordnung des Feudalismus in Frage, und wurden nicht als Kriegsgegner, sondern als Gottlose und Ketzer angesehen. Die Kirche fühlte sich nie als Vermittlungsinstanz zwischen Bauern und Adligen angerufen, sondern fühlte sich gerufen, die feudale Ordnung zu schützen und jeden Aufstand als Aufstand gegen Gott zu werten. Deswegen war Martin Luther kein Theologe der Moderne, sondern Ideologe des Mittelalters; Konsequentermahnte er den Adel, die aufständischen Bauern als tolle Hunde totzuschlagen⁷. Die mittelalterliche Kirche vermittelte zwischen Herrschenden, aber nie zwischen Herrschenden und Beherrschten. Das Christentum und seine Kirche waren im Feudalismus eine absolut notwendige Instanz, sie hatte eine wesentlich gesellschaftliche Funktion. Die Frage nach der Existenzberechtigung des Christentums kam nie auf, und wenn sie gestellt wurde, war dies sofort und unmittelbar eine ketzerische Angelegenheit. Andersgläubige wie Juden und „Mohammedaner“ hatten Rechte; für den Ketzer war nur der Scheiterhaufen vorgesehen.

Funktionsverluste des Christentums

Der Anbruch der Moderne stürzte die Feudalgesellschaft in eine letale Krise und mit ihm zerfiel das einheitliche Feudalchristentum in verschiedene, mit einander konkurrierende Formen der christlichen Religion. Die Kirchen der Reformation des 16. Jahrhunderts sahen sich als „ursprüngliche Kirche“, die Reformatoren wollten sie zurückführen auf ihre angeblich ursprüngliche Reinheit von Lehre und Lebensweise. Rom sei ketzerisch, Wittenberg, Zürich, Genf nicht. Sie wollten eine gereinigte mittelalterliche Kirche und sahen nicht, dass die entstehende neue Weltordnung eine mittelalterliche Kirche, rein oder unrein, unmöglich machte. Es würde keine Gesellschaft mehr geben, in der die gesellschaftlichen Orte für jeden Menschen von Geburt an fest lagen und in der die Kirche die Platzzuweisung himmlisch sanktionierte. Die Flüssigkeit des Geldes und die Beweglichkeit der Waren machten die Bindung von Menschen an Grund und Boden zu einem Störfaktor; man brauchte die Menschen dort, wo sie für die Herstellung und den Transport der Waren gebraucht wurden. Die Fürsten, die immer größere und riskante Handelswege schützen mussten, brauchten und kauften von überall her Sicherheitspersonal. Diese Menschen waren nicht länger durch Personalbeziehungen an Grundbesitzer oder Fürst gebunden, sondern durch das Geld, den *Sold*; dieses Personal waren *Söldner*, *Soldaten*. Das Geld für interregionale Handelsunternehmungen und Kriege stellten neue Finanzintermediäre zur Verfügung, die dafür hohe Zinsen verlangten. Ging den Fürsten das Geld aus, meuterten die *Söldner* (eine Primitivform des Arbeitskampfes) oder holten sich den *Sold* oder Lohn von den Kriegsoffizieren, sie plünderten. Sie hatten keine feste Bleibe mehr, wie der Hörige und Leibeigene. *Solda-*

⁷ Freilich hatte Luther durch den Abschlag seiner Thesen am Tor der Schlosskirche am 31.10.1517 die ideologische Zentralmacht des Feudalismus erschüttert. In diesem Sinne war Luthers Tat ein *eschatologisches* Ereignis. Darüber weiter unten, bei der Besprechung des Unterschiedes zwischen *telos* und *eschaton*.

tentum war die erste Form der massenhaften freien – nicht länger an der Scholle gebundenen – Lohnarbeit.

Das Handelskapital des 16. Jahrhunderts bestimmte das Leben von immer mehr Menschen in jenen Gebieten, in denen es zum wichtigsten Faktor im Wirtschaftsleben wurde. Die mittelalterliche Soziallehre ging von der Vorstellung aus, dass Menschen die Christenpflicht hatte, durch Nachbarhilfe einem Mitmenschen in Not zu helfen. Nachbarn nehmen keine Zinsen von anderen Nachbarn. Das war die Vorstellung, die auch die Soziallehre der altjudäischen Gesellschaft bestimmte. Zinsnahme ist Wucher, und Wucher eine schwere Sünde. Für Gesellschaften wie die altjudäische oder die frühe europäische Feudalgesellschaft war diese Soziallehre den Verhältnissen angemessen. Luther hatte von Wirtschaft und erst recht vom neuen, modernen Leben keine Ahnung. Er stand auf dem Standpunkt von Thomas von Aquin, der sagte, Kaufhandel sei eigentlich etwas ekelhaftes, und Zinsnahme sei schlicht Wucher und daher sündig. Aber die neuen Verhältnisse machten die alte mittelalterliche Soziallehre, die Wucher verbot, obsolet.⁸ Calvin war ursprünglich kein Theologe, sondern städtischer Jurist. Er sah, dass die neue Wirtschaft Zins und Profit zwingend verlangt. Transregionaler Handel kann nicht ohne Finanzkapital. Jede Schifffahrt nach Übersee war eine riskante Unternehmung. Das Schiff musste gebaut und ausgerüstet werden, Bemannung angeworben und ernährt, die Waren beschafft und dann verkauft, um mit dem Erlös Kredite zurückzuzahlen und mit dem Rest wieder neue Waren zu kaufen bzw. zu rauben. Das ermöglichte das Unternehmen, den Schuldendienst zu leisten. Da kann vieles schiefgehen, Unwetter, Schiffsbruch, Seuchen auf den Schiffen, Piraten. Die Finanzkapitalisten gingen große Risiken ein, nicht nur bei Handelsunternehmen, sondern auch bei Fürstentümern. Sie finanzierten den Fürsten die Kriege, mit denen sie ihre Gebiete zu vergrößern suchten; diese war oft nicht in der Lage, die Kredite zurückzuzahlen, Staatsbankrott und Banken Krisen waren schon damals Normalerscheinungen. Kredite waren für Staat und Handel notwendig, und Kredite wurden ohne hohe Zinsen nicht gewährt. Calvin billigte Zinsnahme, verlangte aber Mäßigung, also verbindliche Zinsregeln.

Die neuen Verhältnisse mussten den Menschen nahegebracht werden und die Aufgabe übernahm die neue Religion, der Calvinismus in den Niederlanden, der von ihm abgeleitete Puritanismus in England. Der Lutheranismus blieb im Mittelalter stecken, weil Deutschland im Mittelalter stecken blieb. In den modernen Gebieten hatte weder der Papst und Luther etwas zu melden. Antwerpen war bereits in 15. Jahrhundert der Vorläufer dessen, was später der Londoner City werden sollte: es war bis tief in das 16. Jahrhundert eine calvinistische Stadt; es lenkte die Waren-Geldströme der frühen Moderne, bis die siegreiche Republik der nördlichen Niederlande den Lebensader Antwerpens, die Schelde, verschloss und bis zur napoleonischen Zeit verschlossen hielt. An seiner Stelle trat Amsterdam und etwas später London.

Die neue Religion verkündete, dass die Menschen durch ihre Lebensweise nichts zur Erlangung des ewigen Heils beitragen können. Die extremste und wohl aufschlussreichste Formulierung dieser Auffassung war das berühmte *decretum horribile* des Calvinismus. Der Gott dieser Religion wusste bei der Erschaffung jeder einzelnen Seele, wer sozusagen in den Himmel kommt und wer in die ewige Verdammnis, in die Hölle. Gott hätte mit seinem Wissen jedem Menschen Heil und Verdammung vorbestimmt, gleich was der Mensch in seinem Leben tut oder nicht. Gott weiß es, die Menschen wissen es nicht. Es gibt keine Gewähr; der einzige Hinweis darauf, dass ein Mensch für das Himmelreich bestimmt ist, lag in der Erfüllung des Gottesgebotes der Arbeit „im Schweiß deines Angesichts.“ Wer arbeitet, dürfte hoffen auf Gnade. Sie sind daher nicht länger gezwungen, fromme Werke zu verrichten, etwa dem Bettler Almosen zu geben. Der Bettler ist der leibhaftige Sünder, denn er verstößt gegen das Gottesgebot der Arbeit. Nach dem Übergang der reichen und großen Kaufmannstadt Amsterdam zur calvinistischen Reformati-

⁸ Tawney 1954, 91-115

on wurde Bettelei unter drakonische Strafe gestellt. Bettler und Huren verloren ihre Freiheit; Bettler landeten ins „Rasphaus“, wo sie Zwangsarbeit – Herstellung von Schiffmasten, „raspen“ – leisten mussten, die Huren ins Spinnhaus, wo sie Wolle zu spinnen hatten. Die calvinistischen Pfarrer in Holland, die puritanischen in Großbritannien, predigten gegen Bettelei, weil Betteln nicht, (Zwangs-)Arbeit sehr wohl zur Ehre Gottes beitrug.

Dies war die zentrale Schwachstelle der neuen Religion. Wenn ein Mensch nichts, wirklich gar nichts, zur Erlangung seines Heils tun kann, wird das tägliche Leben von der Religion abgekoppelt. Die Lehren der calvinistischen Religion entwickelten sich vor allem in Schottland, und den nordamerikanischen Kolonien zum Deismus; Gott habe zwar die Welt geschaffen, nunmehr müssen die Menschen sich um die Schöpfung kümmern: „all men are *created* equal & independant...“ heißt es in der ursprüngliche Fassung der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staates von Nordamerika. Im Wort *created* ist nur noch die letzte Spur der Religion der ersten britischen Kolonisten erhalten. In dieser Fassung kommt das Wort „Gott“ nicht mehr vor; erst in der vom Kongress verabschiedeten Fassung finden wir das Wort, aber auch hier ist die Rolle Gottes nur die eines deistischen Schöpfers. „...the Laws of Nature und Nature’s God entitle them [men]...“⁹ Die bürgerlichen Gesellschaften, die aus der amerikanischen und französischen Revolutionen entstanden, waren in der Anlage gott- und religionslos. Das bedeutet nicht, dass vor allem die Menschen in Nordamerika gott- oder religionslos sind, im Gegenteil: Christentum, nicht selten in abstrusen Gestalten, spukte in den Gehirnen der Menschen herum und war politisch höchst effektiv, etwa als Element der Populismus bei der Schaffung von Mehrheiten bei Wahlen und bei der Gestaltung von Gesetzen, die Familien- und Sexualleben betreffen. Die Umwandlung von ökonomischen und politischen Strukturen vollzieht sich schneller als im Denken und Empfinden der einzelnen Menschen. Religiöse Reste halten sich zäh, etwa bei den feierlichen Stunden der Politik. Religion verleiht eine gewisse Weihe, ist aber in der Regel nur ein folkloristisches Element und spielt in der Grundstruktur der modernen Gesellschaften keine Rolle mehr.

Nur waren und sind die meisten Menschen weder Adel noch Klerus noch wohlgestellte Bürger. Diese Menschen mussten lernen, sich an die Regeln zu halten, die zwar nicht relevant fürs ewige Heil waren, wohl aber für ein ordentliches Umfeld für das Geschäft der Bourgeoisie. Die reformierten Pfarrer hatten und haben es schwerer als ihre katholischen Kollegen. Letztere können und müssen Moral – weil heilsrelevant – predigen, jene aber können eigentlich nur sagen, Gott habe die Seinen erwählt; sie können durch ihre regelkonforme Lebensweise zeigen, dass sie auf die Erwählung hoffen konnten, die Bürger durch gut gehende Geschäfte, die anderen durch Arbeit und Verzicht auf Aufmüpfigkeit¹⁰. Die, die sich nicht an die Regeln halten, zeigen höchstens, dass sie die Hoffnung auf Heil aufgegeben haben. Die Menschen können und müssen „zur Ehre Gottes“ ihr Leben führen. Das zeigen sie dadurch, dass ihre Profite nicht dazu verwendet werden, sich ein lust- und prunkvolles Leben zu leisten, sondern allenfalls zur Ausweitung der Geschäfte. Der sparsame, fast asketisch lebende Hausvater, der von seiner Familie lustfeindliches, arbeitsames und fleißiges Leben verlangte, tat angeblich alles „zur Ehre Gottes“, tatsächlich diente er dem, was man später Kapitalakkumulation nennen würde. Dieser tyrannische Hausvater war eine gängige Figur in der anglosächsischen Literatur des 19. Jahrhunderts; sie trug mehr zur Entlarvung der puritanischen Frömmigkeit bei als manches antichristliche Pamphlet jener Zeit. Der puritanische Hausvater war nicht nur Romanfigur des 18. bis 19. Jahrhunderts, er stand Pate für den neuen, kapitalistischen Unternehmer, dem der schottischen Moralphilosoph und Vater der politischen Ökonomie (Volkswirtschaftslehre) Adam Smith ein

⁹ The Essential Works of the Founding Fathers, ed. By Leonard Kriegel, New York/Toronto/London 1964

¹⁰ Nicht zufällig fungiert in den Niederlanden die protestantische Gewerkschaft CNV als Hauptbremsklotze bei gewerkschaftlichen Aktionen.

Denkmal gesetzt hatte. In seinem Weltbild spielt „Gott“ tatsächlich eine Rolle. In der Welt des frühen industriellen Zeitalters widmen sich die Unternehmer ihren eigenen Geschäften, die als Ziel der Vermehrung des privaten Eigenkapitals („Stock“) dienen. Sparsamkeit war im Liberalismus des Adam Smith eine Haupttugend. Der Egoismus aller wird durch eine „unsichtbare Hand“ gelenkt mit dem Ziel, dass so – und nur so – der optimale Wohlstand aller erreicht wird, also wird der Egoismus aller von der „unsichtbare Hand“ – also vom neuen Gott – unter der Hand in absolutem Altruismus verwandelt.¹¹ Es wirkt tatsächlich ein Gott, aber nicht länger der Gott des Christentums, erst recht nicht der Gott der großen Texte des Judentums und des jüdischen Messianismus, sondern der Gott der Bourgeoisie, das Privateigentum. Dieser Gott ist mächtiger als der Zeus der Antike und der Gottvater des Feudalismus, er ist der wahrhaft globale, in der ganzen Welt angebetete Gott und seine Tora ist der Moral des Eigenbelangs. Nein, es bricht nicht die Epoche des Atheismus an, und diese ist nicht der Abschied von Gott, denn es gibt immer und überall, in irgendeiner Gestalt, das Ordnungsprinzip und der Grundordnung, der sich alle zu unterwerfen haben, wie einem „Gott“. Gegen die Grundordnung und seine „Grundwerte“ darf sich niemand auflehnen; deswegen nennt sich der Westen „Wertegemeinschaft“. Gottlos ist nunmehr der, der sich gegen die Grundwerte des Privateigentums auflehnt; sein Name ist *Verfassungsfeind*. Kommunisten und Sozialisten waren deswegen als Gottlose verschrien. Er herrscht der Gott des Privateigentums. Er hatte in der politischen Ökonomie des 18. und 19. Jahrhunderts verschiedenen Namen „Unsichtbare Hand“ (Smith) oder der „Große Auktionator“ (Walrass) oder das „Pareto-Optimum“ (Vilfredo Pareto), „Globalisierung“ im 21. Jahrhundert.

Die Geschichte Europas nach dem Durchbruch der Moderne im 16. Jahrhundert kann man auch einen langen, inzwischen pathologisch werdenden Abschied vom Christentum nennen. Der bürgerliche Staat verfügt inzwischen über bessere Mittel zur Durchsetzung gesellschaftlicher Ziele als über kirchliche Anstalten. Kirchliche Zwangserziehungsinstitute waren noch nach 1945 Gang und Gäbe, wie kirchliche Jugendheime, mit Nonnen als Erzieherinnen und männlichen Angehörigen von kirchlichen Orden und Kongregationen als Lehrern und Erziehern; sie sind inzwischen in Verruf geraten. Nicht nur Gott, auch sein klerikales Personal und klerikale Institute sind redundant geworden. Natürlich nimmt der Staat Handlangerdienste seitens der Restkirchen im sozialen Bereich gerne in Anspruch, weil sie die öffentlichen Haushalte entlasten, nötig sind sie aber nicht. Das Christentum führt in der westlichen Welt überall Rückzuggefechte, der Feldzug selbst ist verloren.

Entteleologisierung der Geschichte

Aber Augustin und seine Große Erzählung des Christentums spuken in unseren Gehirnen weiter. Zwar hat Hegel Augustins Heilsgeschichte würdig und majestätisch abgeschlossen, aber die Geschichtsphilosophie von Augustin bis Hegel, vom späten 4. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bestimmt unser Empfinden der Wirklichkeit weiter. Die Geschichte muss eigentlich doch ein Ende haben. Diese Auffassung ist singular. Soweit ich weiß, ist eine teleologische Geschichtsauffassung – also die Auffassung, dass die Menschheitsgeschichte sich unweigerlich auf das *telos*, Ziel und Ende, hin bewegt – eigentlich nur bei den Christen und, davon abgeleitet, beim Islam zu finden ist. Und nicht bei den Juden? Es gibt wohl Juden, die irgendwie christlich denken, aber das Judentum kennt kein *telos*, dagegen ein *eschaton*. Geschichte im Alten Testament ist *dorwdor*, Geschlecht für Geschlecht, das Leben geht stetig weiter. Darauf kommen wir noch zu sprechen. Wie tief diese christliche Vorstellung in unser Denken und Empfinden eingegangen ist, zeigt eine epochemachende Reaktion auf den Untergang des Staatssozialismus in den Staaten des Warschauer Paktes. In einer Vorlesung an der University of Chicago verkündigte der Politologieprofessor Francis Fukuyawa und Leiter des Planungsstabes des

¹¹ Smith, 1993, IV,2, 292

US-Außenministeriums, kurz vor dem Fall der Berliner Mauer *The End of History*.¹² Fukuyawa basierte seine Anschauungen auf die Philosophie Hegels und vor allem auf dessen *Phänomenologie des Geistes*; Fukuyawa las Hegel durch die Brille des französischen Philosophen Alexandre Kojève. Dieser hatte schon damals, in den dreißiger und frühen vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts Hegel im intellektuellen Pariser Milieu hoffähig gemacht. Kojève sah das Ende der Geschichte während der Schlacht bei Jena 1806 gekommen, wo Hegel erlebte, dass Napoleons Armee die preußische Armee vernichtend geschlagen hatte. Kojève schloss daraus, dass sich die Ideen der französischen Revolution und die bürgerliche Gesellschaft unumkehrbar durchgesetzt hatten. Hegel habe in seiner Phänomenologie den Gang des menschlichen Geistes durch die Geschichte als notwendiger Prozess dargestellt. In der Idee der allgemeinen Menschenrechte sei der Geist der Menschheit an das ihm bestimmte Endziel, sein *telos*, gekommen. Kojève geht noch einen Schritt weiter: „Ich neige dazu die Schlussfolgerung zu ziehen, dass der *American way of life* die Lebensart ist, die der post-historischen Periode angemessen ist, die aktuelle Gegenwart der Vereinigten Staaten in der Welt als Vorschein einer ‚ewig-gegenwärtigen‘ Zukunft der ganzen Menschheit.“¹³ Viel von uns haben sich der Lektüre Fukuyawas verweigert, nicht nur, weil die Philosophie Fukuyawas allenfalls bescheidenen Ansprüchen genügt, aber vor allem, weil sein Konstrukt vom Ende der Geschichte gegen die Logik verstößt. Die Menschen haben sich die liberale Demokratie und den freien Markt erschaffen; dies dann zum Sinn und Zweck der Geschichte überhaupt zu erklären, ist, wie die alte Logik sagt, ein *latius hos*, die Schlussfolgerung darf nicht weiter gehen, als die Prämissen zulassen.

Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber, so lehrt uns Karl Marx, nicht nach Lust und Laune, sondern:

Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede die ihr von allen vorhergegangenen übermachten Materiale, Kapitalien, Produktionskräfte exploitiert, daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andererseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert, was sich nun spekulativ so verdrehen läßt, dass die spätere Geschichte zum Zweck der früheren gemacht wird...“¹⁴

Diese Auffassung ist eher jüdisch, *dor wa-dor*, als hegelianisch. Das Spätere ist bei Marx nicht der *telos* des Früheren. Die auf uns zukommenden „veränderten Umstände“ werden uns nötigen, dass wir sowohl die überkommene Tätigkeit – und dazu gehört auch unser Denken und Empfinden – fortsetzen und gleichzeitig durch eine ganz veränderte Tätigkeit die Umstände, unter denen wir gewöhnt waren, zu leben, verändern und verändern *müssen*. Wir werden unter ganz anderen Umständen leben *müssen*, aber ohne zu vergessen, woher wir kamen. Man kann die Gegenwart als *condition postmderne* (Lyotard) auffassen, also als eine Epoche, die *nach* der Moderne kommt und nunmehr ohne die großen Diskurse und Erzählungen der Moderne auskommen muss. Ob die Moderne – und das heißt nichts anderes als die Epoche des Handelskapitalismus, des industriellen Kapitalismus und schließlich des Finanzkapitalismus – vorbei ist, kann niemand schlüssig behaupten. Sicher ist, dass in der Geschichte eine Rückkehr zum Früheren ausgeschlossen ist. Es gibt in ihr *points of no return*. Die inzwischen vollzogene Globalisierung ist ein solcher *point of no return*, ebenso wie die gerade begonnene Digitalisierung der Produktion von Waren und Dienstleistungen. Sie werden die Beziehungen der Menschen untereinander völlig verändern. Die damit einhergehende Chaotisierung des Lebens von Einzelnen oder Gruppen macht die Menschen anfällig für Verheißungen von traurem Heim und Heimat früherer Zeiten und so für neue Formen des

¹² Francis Fukuyawa, *The End of History*, www.wesjones.com/eoh.htm. Später wirkte Fukuyawa seine Anschauungen aus in seinem Buch: *The End of History and the Last Man*, New York 1992.

¹³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1947, 436f., zit. bei Derrida 1993, 122.

¹⁴ MEW 3, 45.

Faschismus. Aber so oder so: wir müssen die überkommenen Tätigkeiten unter völlig veränderten Umständen fortsetzen und zulassen, dass unsere Tätigkeiten völlig verändert werden. Wir können schimpfen über ein Leben, dass durch das Smartphone mit Dutzenden von sogenannten *Apps* bestimmt wird. Man kann sich dagegen eine Weile wehren, man kann noch mit Bargeld zahlen und Zahlungen mit handschriftlich ausgefüllten Überweisungsformulare tätigen, aber irgendwann muss der oder die Letzte sich der Digitalisierung geschlagen geben. Ende der Geschichte würde bedeuten, dass man diese ganze Entwicklung als schicksalhaft – also: nicht zu steuern und nicht in eine menschliche akzeptable Richtung zu lenken – hinnimmt. Dann hätte Fukuyawa recht. Er endete seinen Vortrag aus dem Jahr 1989 mit dem trostbringenden (!) Satz: „Vielleicht wird genau die Aussicht auf Jahrhunderte von Langeweile beim Ende der Geschichte dazu dienen, die Geschichte wieder in Gang zu bringen“ (1989, 12).

Jacques Derrida mahnte uns: „Wir müssen unterscheiden zwischen Eschatologie und Teleologie... Gibt es nicht das extreme messianische Ereignis, ein *eschaton*, dessen endgültiges Geschehen (unmittelbarer Bruch, unerhörte Unterbrechung, das Unerwartete der unendlichen Überraschung, heterogene Erfüllung) jeden Augenblick über das finale Ende einer physischen Wirklichkeit, wie die Arbeit, die Produktion und das *telos* aller Geschichte, einbricht?“¹⁵ Das *Messianische*, das das Jahrhundert zwischen 1917 und 1989, bestimmte, war völlig in der Teleologie eingebettet. Das vergangene Jahrhundert sah die Revolution als ein notwendiges Ende (*telos*) der kapitalistischen Organisation des menschlichen Lebens; der kommende Kommunismus sei die logische Schlussfolgerung aus der bürgerlichen Gesellschaft und ihrem Kapitalismus, der, in sich widersprüchlich, nie in der Lage sein wird, die Probleme der Menschen in der ganzen Welt zu lösen; eine kommunistische Gesellschaft sei dagegen notwendig das Ende, *telos*, der Geschichte, das Endziel, das ihr von Anfang eingeschrieben war. Die Linke des vergangenen Jahrhunderts dachte *teleologisch*, nicht *eschatologisch*.

Die Theologen haben das Johannesevangelium als das Dokument der *realisierten Eschatologie* interpretiert. Das *eschaton* sei in Jesus erreicht, alles andere sei höchstens Nachgeschichte. Um dieses Missverständnis aus dem Weg zu räumen, fügten Messianisten aus dem Kreis deren, die das Johannesevangelium mit dem 20. Kapitel abgeschlossen hatten, ein 21. Kapitel hinzu – die Erzählung einer gespenstigen Erscheinung des Messias Jesus am Strand des Sees von Genezareth. Aus dem Grund qualifizierten diese Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts dieses Kapitel als unechten, später angefügten Schluss ab. Die Szene am Strand rückt aber das Ganze in das richtige, messianische Licht. Petrus, vom Beruf Fischer, sagte zu den Genossen, ebenfalls Fischer: „Ich gehe fischen“. Die Genossen sagten: „Wir kommen mit dir“ (Joh 21,3). Sie werden tun, was sie schon immer taten und jetzt wieder täglich tun müssen. Ihr messianisches Jahrhundert, ihr Leben mit dem Messias Jesus, war vorbei, jetzt nimmt das Leben wieder seinen gewohnten Gang auf. Dann erscheint auf dem Strand, unerwartet, unvorhergesehen, eine gespenstige Gestalt. Sie hatten beim Fischen nichts gefangen. „Versucht es auf der anderen Seite“, sagt das Gespenst. Der neue Versuch übertraf alles, was sie je erhofft hatten. Einer traut sich, über Bord zu springen und auf diese Gestalt, das Gespenst, den Messias, das Messianische, zuzugehen. Diese Gespensterzählung macht aus dem Evangelium endgültig zu einem messianischen Text. Auch die anderen Evangelien kennen das Gespenstische am Messias; er erscheint, wo man ihn am wenigsten erwartete (*Phantasma*, Mt. 14, 2; Mk. 6,49; *Pneuma*, Luk. 24, 37). Gespenster von Marx, wie Derrida sagt, Gespenster von Jesus, fügen wir hinzu. Was Marx wollte, war von Anfang an ein Gespenst, eben das Gespenst des Kommunistischen Manifestes. Alle Auferstehungserzählungen in den Evangelien sind Gespenstererzählungen.

Revolutionen können nur geschehen, wenn die Zeit reif ist, aber niemand weiß, wie, wann und wo. Der Sturm auf das Gefängnis Bastille war nichts als ein kläglich

¹⁵ Derrida, 1993, 68f.

gescheiterter Versuch, die politischen Gefangenen zu befreien; die Revolutionäre trafen dort nur einen kleinen Kriminellen an. Dieses Ereignis am 14. Juli 1789 wies aber unendlich über sich selbst hinaus in ein Geschehen, das das Antlitz der Erde verwandeln würde, es erwies sich als Gespensterstunde. Niemand hat dies beabsichtigt oder gewollt. Es konnte zwar nur wegen der tödlichen Schwäche der französischen Monarchie geschehen, aber alle Beteiligten wurden gegen ihren Willen von den Ereignissen mitgeschleppt. Die Französische Revolution war ein *echaton*, kein *telos*. Das nennt Derrida „das Messianische“. Sie war ein wahrhaft messianisches Geschehen, aber jeder Messias scheitert: Jesus scheiterte am Jüdischen Krieg, die Französische Revolution an Napoleon und nach ihm an der Restauration. So die Oktoberrevolution. Sie war ein messianisches Geschehen, sie scheiterte an Stalin und nach ihm an der Restauration unter Boris Jelzin. Aber das Scheitern Jesu ist kein Argument gegen Jesus, sowenig das Scheitern der Revolution kein Argument gegen die Revolution ist. Was er wollte, und was sie wollten, stehen nach wie vor auf der Agenda der Menschheit. Bricht das *eschaton* ein, wird während eines kurzen Augenblicks sichtbar und erfahrbar, was menschliche Geschichte *eigentlich* sein kann – und soll.

Das Christentum war die Ideologie einer vergangenen Geschichte. Aber das Messianische, das nur unter den Juden denkbar wurde, entstand vor dem Christentum, vor dieser Ideologie des *Imperium Romanum Christianum* und des feudalen Abendlandes. Es wird dieses Christentum und seine organisierten Formen, Kirchen, Sekten, Institutionen, überdauern. Wir verfolgen Ziele, *telē*, aber das *eschaton* geschieht trotz und nach unserem Handeln. Lenin wollte ein Revolutionär sein, ein Agent dessen, was er als eine neue Französische Revolution erwartete. Aber er war nie Herr des Geschehens, er musste auf die Weltrevolution hoffen, auf das *eschaton*, das allein aus seinem Kompromiss mit dem Kapital, aus seiner „Neuen Ö(E)konomischen Politik“ – *Nep, Betrug*, schimpfte seine Mitstreiterin Alexandra Kollontai – eine wahre revolutionäre Umgestaltung Russlands machen konnte¹⁶. Dies hatte er nie in der Hand, das Messianische an ihm scheiterte. Was kam, war Stalin und seine Modernisierungsdiktatur. Dass dieser sich als Messias feiern ließ, macht aus dem, was tatsächlich geschah, kein *eschaton*; allenfalls geschah hin und wieder Modernisierung, ein *telos*, Planerfüllung. Deswegen sollte man *eschaton* nicht mit dem „Letzten“, das keine Fortsetzung mehr erlaubt, übersetzen, sondern mit „Eigentlich“, „dem endlich Entscheidenden“.¹⁷ So macht es alle Geschichte zur Vorgeschichte. Bricht das *eschaton* ein, kann eine wahrhaft menschliche Geschichte beginnen. So sahen es die Jakobiner aus den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts, wie manche – aber nicht alle – Bolschewiki den Oktober 1917 sahen.

Das Messianische ist nicht utopisch. Utopie ist das, was wir uns denken, und sei er das Erhabenste; es ist das, was wir entwerfen, aber unter den herrschenden Verhältnissen nicht verwirklichen können. Es ist und bleibt *teleologisch*, es ist und bleibt unser Entwurf, ein zurzeit nicht realisierbares *telos*. Das Messianische ist aber *eschatologisch*. Die Schüler des Messias kämpfen auf dem See von Genesareth mit einem vernichtenden Sturm. Dieser Sturm steht für das römische Imperium, dessen Soldateska auf diesem See während des Jüdischen Krieges ein Massaker unter den Fischern anrichteten.¹⁸ Da kommt eine Gestalt auf sie zu, auf den Wellen gehend. Es gibt keine Menschen, die auf dem Wasser gehen können, erst recht nicht auf dem vom Sturm aufgewühlten Wasser. Ein *phantasma*, ein Gespenst, sagen sie; es sagt ihnen: „Fürchtet euch nicht, ich bin es.“ Petrus meint, wenn das der HERR ist, der Messias, dann könnte auch er auf dem Wasser gehen. Konnte er aber nicht, solange der Sturm wütet und Rom den Lauf der Welt bestimmt. Das Gespenst rettet ihn, weil er den Sturm, das ganze Chaos in dieser ver-

¹⁶ Protokoll 1921, 761.

¹⁷ So ist *eschatos adam* aus dem ersten Korintherbrief von Paulus nicht mit „dem letzten Menschen“ zu übersetzen, sondern mit: „endlich ein Mensch“ oder auch: „endlich Menschheit“.

¹⁸ Vgl. Bedenbender 2019, 241f.

fluchten Welt, bündigt. Dieses Gespenst ist das *echaton*, das Eigentliche, das, was auf uns zukommen soll, auf das wir nicht hoffen, weil es jenseits aller Hoffnung ist. Erst wenn das Gespenst in unsere Wirklichkeit einbricht, können wir mit Berechtigung anfangen, zu hoffen.

Das Gespenst erscheint nur, solange die Fischer fischen und dabei gegen die wütenden Elemente kämpfen. Auf dieses Gespenst hoffen sie nicht, für diese Hoffnung haben sie keine Zeit und keine Kraft, sie wollen überleben. Aber wenn das Gespenst nun doch erscheint, muss einer von ihnen den Mut haben, das Boot zu verlassen und auf das Gespenst zugehen, obwohl es keinen begehbaren Weg zu geben scheint. Erst wenn einer auf das Gespenst, den Messias, das Messianische, zugeht, kann er das Plötzliche, Unerwartete, Entscheidende, das Messianische, zulassen, als entscheidende Chance begreifen und entsprechend handeln. Die Hoffnung ist eine Funktion des Messianischen und nicht umgekehrt.

Einstweilen gehen wir fischen.

Literatur

- Bedenbender, Andreas, *Der gescheiterte Messias*, Leipzig 2019
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris 1993
- Essential Works of the Founding Fathers, ed. by Leonard Kriegel, New York/Toronto/London, 1964
- Fukuyawa, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York 1992
- ders., *The End of History*, 1989, <http://www.wesjones.com/eoh.htm>
- Jankowski, Gerhard, *Friede über Gottes Israel. Paulus an die Galater. Eine Auslegung*, in: TuK 47/48/49 (1991)
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoméologie de l'esprit*, Paris 1947
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart/Weimar, 2004
- Liotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris 1979
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, *Deutsche Ideologie. Feuerbach*, MEW, Berlin
- Protokoll des III. Kongresses der kommunistischen Internationale, Hamburg 1921
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Ed. with an Introduction and Commentary by Kathryn Sutherland, Oxford/New York 1993.
- Tawney, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study*, New York, 1954
- Veerkamp, Ton, *Gespenster von Jesus: Matthäus 14,22-33*, in: *Wendung nach Jerusalem. Friedrich-Wilhelm Marquardts Theologie in Gespräch*, Gütersloh 1999, 303ff