

Ulrich Duchrow
Reinhold Bianchi
René Krüger
Vincenzo Petracca

Solidarisch Mensch werden



**Psychische und soziale Destruktion
im Neoliberalismus – Wege zu ihrer Überwindung**

VSA

gemeinsam verlegt mit
Publik-Forum

Ulrich Duchrow/Reinhold Bianchi/René Krüger/Vincenzo Petracca
Solidarisch Mensch werden

Ulrich Duchrow ist Professor für Theologie; Mitbegründer des ökumenischen Basisnetzwerkes Kairos Europa, welches seinerseits Mitbegründer von At-tac-Deutschland ist; letzte Buchveröffentlichung, zusammen mit Franz Hinkelammert: »Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums« im Publik-Forum-Verlag 2005.

Reinhold Bianchi ist Psychoanalytiker und Autor mehrerer Beiträge zur Relationalen Psychologie.

René Krüger ist Professor für Theologie in Buenos Aires und Autor mehrerer Bücher zur Ökonomie in der Bibel.

Vincenzo Petracca ist Pfarrer und Autor eines Buches über die Besitzethik des Lukas.

Ulrich Duchrow
Reinhold Bianchi
René Krüger
Vincenzo Petracca

Solidarisch Mensch werden

Psychische und soziale Destruktion
im Neoliberalismus –
Wege zu ihrer Überwindung

www.vsa-verlag.de

www.publik-forum.de

© VSA-Verlag 2006, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg,
gemeinsam verlegt mit Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH, Krebsmühle, 61440 Oberursel
Alle Rechte vorbehalten
Umschlagabbildung: Chinesischer Scherenschnitt
Druck- und Buchbindearbeiten: Interpress, Budapest
ISBN 3-89965-167-7

Inhalt

Vorwort 11

Einleitung 13

Teil 1

Weiter zum Abgrund – oder Umkehr zum Leben?

Kapitel 1

**Sozio-destruktive und psycho-destruktive Wirkungen
des neoliberal-imperialen Kapitalismus und ihre Ursachen** 20

1.1 Die Spaltung der Menschheit und der einzelnen Gesellschaften

in Verlierer und Gewinner 21

Schockierende Zahlen 22

Schockierende Hintergründe 26

1.2 Verschärfung der strukturellen und anthropologisch-psychologischen
Grundprobleme im neoliberalen Kapitalismus 41

Verschärfung der Ausbeutung und Enteignung
durch Privateigentum 42

Verschärfung der Entsolidarisierung durch Individualisierung 45

Verschärfung der Erwerbsunsicherheit und Verschuldung
durch neoliberale Verträge 52

Kapitel 2

Hermeneutik »von unten« aus der Perspektive der Geschädigten ... 54

2.1 Relationale Psychologie impliziert die Perspektive von unten 54

Primäre Intersubjektivität 58

Traumatheoretische Implikationen 60

Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Realanalyse 63

2.2 Biblische Hermeneutik: Die Notwendigkeit der Annahme
der Perspektive der Opfer damals und heute 67

Zwei Wirtschaften: Gott oder Mammon 68

Die Perspektive des Südens 71

2.3 Gesellschaft und Kirche aus der Perspektive der Opfer	75
Die politische Ökonomie	75
Die Soziologie	80
Die Kirche und die Perspektive »von unten«	87

Teil 2

Verlierer, Gewinner und Mittelklasse im Neoliberalismus

Kapitel 3

Die Traumatisierung der Verlierer	96
3.1 Sozio-ökonomische Ausbeutung, Exklusion und Verelendung	96
Der Süden am Beispiel Argentiniens	98
Der Norden am Beispiel Deutschlands	100
3.2 Politische Entmächtigung und Ausgrenzung	102
Der Süden am Beispiel Argentiniens	102
Der Norden am Beispiel Deutschlands	103
3.3 Traumatische Folgen des Neoliberalismus	
für die Verlierer und Verliererinnen	105
Soziale und psychische Spaltungsdynamik	105
Strukturelle Massenerwerbsarbeitslosigkeit	
als Kerntraumatisierung	108
Die Arbeitslosigkeit als individueller Stressor (Stressfaktor)	111
Doppelte Viktimisierung der Opfer des Neoliberalismus	115
Persekutorische Verfolgung der »üblichen Verdächtigen«	117
Projektive Identifizierung als zentraler soziopsychischer	
Mechanismus	118
»Emotional drift«	119
Orientierungstraumatisierung durch neoliberale Politik	
und Medien	121
Die Rolle des Zeugen und Anwalts der Opfer	125
3.4 Die biblische Option für die Armen gegen die Spaltung	
der Gesellschaft durch Eigentümer und gegen die Imperien	126
Die Folgen der frühen Eigentums-Geldwirtschaft für die Verlierer	126
Erfahrungen der Armen im Römischen Reich	128
3.5 Die Erfahrungen der Verlierer und Verliererinnen mit der Kirche	132

Kapitel 4

Die Sucht der Gewinner	137
4.1 Sozio-ökonomische Mechanismen der Bereicherung	137
4.2 Die Sucht nach politischer Macht und die suchtunterstützende Macht	143
4.3 Die psychische Illusion und Herrschaft des Habens – der pathologische Narzissmus	145
Das autokratische Macht-Selbst	147
Das kapitalistische Macht-Selbst als Personifizierung versachlichter Herrschaft	155
Zur Soziopsychopathologie des neoliberalen Regimes	160
4.4 Torheit auf der ganzen Linie – biblisch-theologische Kritik des Reichtums	176
Die soziale Funktion der Güter: Akkumulation – für wen? (Lukas 12.13-21)	177
Der abstumpfende und mordende Reichtum (Lukas 16.19-31)	185
4.5 Die Kirche, der Reichtum und die Reichen	194

Kapitel 5

Angst, Illusion und Fundamentalismus der Mittelklasse?	200
5.1 Das Damoklesschwert des sozio-ökonomischen Absturzes	200
5.2 Die politische Untertanenmentalität (Servilismus) der Aufstiegsorientierten	205
Ein Blick in die Geschichte Deutschlands	205
Die politischen Mentalitäten der heutigen Mittelschichten	214
5.3 Psychodynamik der Mittelklassen auf dem Hintergrund der Entwicklung der Mittelklassenmentalität in Deutschland	217
Der Ansatz	217
Der Umschlag zum Neoliberalismus und seine Wirkungen auf die Psyche der Mittelschichten	219
Mittelschichten als Objekt politischer Beeinflussung und Instrumentalisierung durch die Machteliten	221
5.4 Die Spaltung der Mittelschicht im Israel der Königszeit durch die entstehende Eigentums-/Geldwirtschaft	225
5.5 Die Kirche der Mittelklasse: Salz der Erde oder Spiegel der Gesellschaft?	228
Historische Hintergründe	228
Die protestantischen Kirchen in der Nachkriegszeit und heute	240

Teil 3

Solidarisch Mensch werden in einer anderen möglichen Welt – aber wie?

Arbeiten in Kooperation, lieben in Gegenseitigkeit
und kämpfen mit Durchhaltekraft und Friedensfähigkeit

Kapitel 6

Psychische, gesellschaftliche und »religiöse« Befreiung

bedingen einander	246
6.1 Solidarisches Menschwerden ist notwendig und möglich	246
Die lateinamerikanische Diskussion über das Subjektwerden	250
Biblisch-theologische Ressourcen für die Menschwerdung des Menschen	256
Die anthropologische Vision des Menschen als Beziehungswesen	269
6.2 Wirtschaften in solidarischen Beziehungen ist notwendig und möglich	277
Ein neues Paradigma der politischen Ökonomie für eine Wirtschaft im Dienst des Lebens	278
Gesellschaftliche Wiederaneignung der Ressourcen und der Früchte der Arbeit: Solidarische Sozialwirtschaft, Wirtschaftsdemokratie und politische Partizipation von unten	282
6.3 Welcher Gott regiert die Gesellschaften?	294

Kapitel 7

Heilung, Befreiung und Umkehr zum solidarischen Menschsein in biblischen Geschichten

7.1 Die Letzten (Verlierer) werden die Ersten sein	301
Das Manifest einer Kommune (Lukas 1.46-55)	301
Das Imperium wird umgekrempelt: Der Herr zu Rom und der Herr der Hausfrauen, Handwerker und Hirten (Lukas 2.1-21)	308
Eine umwerfende Proklamation: Die Kräftigung der Schwächsten und die Entkräftigung der Stärksten (Lukas 6.20-26)	314
7.2 Die Ersten (Gewinner) werden die Letzten sein	317
Das entscheidende Entweder-Oder: Gott oder Götze? (Matthäus 6.24; Lukas 16.13)	317
Was hindert ein Kamel, durchs Nadelöhr zu kriechen? (Markus 10.17-31)	321

Jesus schafft das Unmögliche: Ein Reicher wird solidarisch Mensch (Lukas 19.1-10)	325
7.3 Die »Mittleren« müssen sich entscheiden, wohin sie gehören	329
Die Subversion der »mittelständischen« Ideologie des hellenistischen Ideals der Reziprozität (Do ut des) (Lukas 14.8-24) ..	330
Die Radikalkritik der Ideologie des Klientelismus. Reiche, Arme und »Mittlere« und die Überwindung der ideologischen Zementierung der Klassengesellschaft (Jakobus 2.1-13)	339
Solidarisch werden mit den unter die Räuber Gefallenen (Lukas 10.25-37)	345
7.4 Biblische Ressourcen für Widerstands- und Durchhaltekraft der solidarisch Gewordenen	352
Das Leiden des Gottesknechtes (Jesaja 52.13-53.12)	353
Nachfolge Jesu ist Leidensnachfolge (Markus 8.27-38)	354

Kapitel 8

Heilung und Befreiung zum solidarischen Menschsein aus der Sicht der Relationalen Psychoanalyse

357

8.1 Von der mikro- zur makrostrukturellen Form von »concern« (Fürsorglichkeit) oder zur Soziopsychologie des Ganzen Hauses	358
Person-in-Beziehung und Sympathieprinzip	359
Barrieren der Solidarität	360
Gattungsmentalität	363
Das solidarische Selbst und Fetischismuskritik	364
Fromm: »Humanistischer Sozialismus« – psychische Umrisse des neuen Menschen	365
Fromm: Dimensionen der neuen, solidarischen Gesellschaft	367
8.2 Das solidarische Selbst in Widerstandsbewegungen gegen den Neoliberalismus	368
Widerstandsgeschichte	370
Universalistischer, jesuanischer Geist	372
8.3 Verlierer, Gewinner und Mittelschicht vor der Herausforderung der Umkehr zur Solidarität	377
Umkehr der Opfer	378
Umkehr der Gewinner?	383
Zur Umkehr der Mittelschicht – Chancen und Hemmnisse	387

Kapitel 9

Alternative Ökonomie und Politik: Strategie und Praxis 392

9.1 Multiple Strategie und Praxis der Veränderung (Transformation)..... 392

Lässt sich der global herrschende Kapitalismus
noch über Reformen zähmen? 393

Die multiple transformierende Strategie der nicht-kapitalistischen
gesellschaftlichen und politischen Wiederaneignung 397

9.2 Die multiple Strategie biblischer Alternativen 417

Prophetische Kritik, rechtliche Regulierung, Widerstand und
gemeinschaftliches Handeln für eine Ökonomie des Genug für alle .. 417

Biblische Visionen und Erzählungen:
Eine andere Ökonomie ist möglich 422

Kapitel 10

Herausforderung an Kirchen und Religionen, eine eindeutige Kraft zum Leben in gerechten Beziehungen zu werden 431

10.1 Der ökumenische Prozess zur Globalisierung: »Wirtschaften im Dienst des Lebens« 431

10.2 Die Stellungnahmen der Kirchen im Süden und im Norden 440

Das Beispiel Argentiniens und Lateinamerikas 440

Die Evangelischen Kirchen in Europa 444

Die Stellungnahmen der europäischen Kirchen
vom Süden aus gesehen 452

Der Fundamentalismus als Religion des totalen Marktes 454

Das Doppelgesicht der Römisch-Katholischen Kirche 455

Die drei Theologien nach dem südafrikanischen Kairos-Dokument 458

10.3 Umsetzung der Alternativen in den vier Sozialgestalten von Kirche und in Bündnissen mit den Gewerkschaften und sozialen Bewegungen 460

Inspiration zum solidarischen Leben oder die Geisteskraft Gottes ... 460

Die vier Sozialgestalten der Kirche und ihr Kriterium 465

Die konsistente Verbindung von Strategie
und Handlungsschritten 471

10.4 Ausblick: Selbstkritischer Dialog der Religionen zur Heilung und Befreiung 481

Literatur 490

Vorwort

Ein weiteres Buch zur Globalisierung? Ja, aber ein anderes. Eine andere Welt ist möglich? Ja, aber auch andere Menschen? Oder genauer: befreite und geheilte Subjekte, die diese andere Welt auch erkämpfen? Denn eine der destruktiven Wirkungen des neoliberalen Kapitalismus ist ja gerade, dass er sich auch Seele und Geist unterwirft, sodass Menschen zur Anpassung verführt sowie Gegenkräfte desorientiert und gelähmt werden. Er schaltet zuerst die persönlichen und gesellschaftlichen Immunsysteme aus, um sich dann strukturell durchzusetzen – mit den immer deutlicheren destruktiven Effekten.

Unser Buch zielt darauf, den Zusammenhang zwischen psychischen, spirituellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Teilelementen in dieser lebensgefährlichen Situation deutlich zu machen – im Blick sowohl auf die Analyse als auch auf die Strategie. Es ist ein großes Lesebuch zum Verstehen und zur strategischen Überwindung des Neoliberalismus. Und weil es auf den Aufbau und die Stärkung von Bündnissen zwischen sozialen Bewegungen, Gewerkschaften, christlichen Kirchen und anderen Glaubensgemeinschaften sowie solidarisch werdenden Einzelnen und Gruppen zielt, versucht es für alle diese Zielgruppen verständlich zu sprechen. Beides – die Zusammenschau normalerweise getrennter Bereiche und die Ausrichtung auf verschiedene gesellschaftliche Gruppen – hat seinen Preis. Das betrifft vor allem die Länge dieses Buches. Wir denken, dass der Ernst der Lage diesen Aufwand rechtfertigen und dass die Menge der Anregungen zur persönlichen und gesellschaftlichen Befreiung und Heilung die Mühe des Lesens vergessen machen und belohnen wird. Viele haben an diesem Buch mitgewirkt. René Krüger aus Argentinien und Vincenzo Petracca haben die Erstentwürfe der biblischen Auslegungen (R.K. auch die Texte zur Perspektive des Südens) beigeleitet, Reinhold Bianchi die der psychoanalytischen und -therapeutischen Teile und Ulrich Duchrow die der restlichen. Aber wir verantworten das Ganze gemeinsam. Vorbereitet haben wir das Ganze in fünf Blockseminaren an der Universität Heidelberg. Den daran Teilnehmenden danken wir herzlich für spannende und intensive Diskussionen und wertvolle Anregungen,¹ ebenso Martin Gück, Sa-

¹ Ihre Namen: J. Álvarez, G. Barth, C. Biere, F. Bloech, J.L. Böttcher, A. Claus, L. Diez, T. Dittmar, C. Eisenberg, M. Ferdinand, A. Förster, F. Gärtner, N. Gramann, H. Gropp, G. Gutiérrez, B. Herrmann, M. Kaltenbach, A. Klein, I. Kowaltschuk, M. Linde, K. Linke, J. Merkel, A. Müller, H. Nießen, D. Ohnemus, A. Pabst, A. Peters, J. Petersen, V. Schlarb, M. Schroeder, S. Seidel, A. Stickel, S. v. Twardowski, C. Villor, L. Vogel, S. Wicht.

bine Ferenschild und Peter Schönhöffer für Verbesserungsvorschläge. Ein besonderer Dank gebührt Rolf Klöpfer, der durch einen großzügigen Druckkostenzuschuss den Preis des Buches senken half, wie auch den Verlagen, insbesondere Christoph Lieber und Gerd Siebecke (VSA) sowie Wolfgang Kessler und Richard Bähr (Publik-Forum), weil sie das Risiko eines radikalen und obendrein teuren Buches auf sich nehmen. Sie widersprechen damit auf ihre Weise den gängigen Marktweisheiten. Wir hoffen, das Echo auf dieses Buch belohnt sie – wie auch alle, die es lesen. Wir widmen es den Menschen auf dem Weg der Solidarität in den sozialen Bewegungen, insbesondere bei Attac, in den Gewerkschaften und der ökumenischen Bewegung, die mit ihrem Einsatz der letzten Jahre der Hoffnung auf eine andere Welt neuen Auftrieb gegeben haben.

Buenos Aires, Heidelberg und Freiburg i. Breisgau im Februar 2006

Ulrich Duchrow Reinhold Bianchi René Krüger Vincenzo Petracca

Einleitung

Die Mehrheit der Weltbevölkerung will vom globalisierten neoliberalen Kapitalismus nichts mehr wissen. Viele Millionen sterben an seinen Folgen – alle fünf Sekunden stirbt ein Kind an vermeidbaren Folgen der Armut. Auch die Erde stirbt, Bäume, Tier- und Pflanzenarten, die Luft und das Wasser. Eine Minderheit von ÖkonomInnen, PolitikwissenschaftlerInnen und anderen hat sogar klare, machbare Alternativen ausgearbeitet. Aber diese werden nicht umgesetzt.

Die politischen Institutionen werden von den wirtschaftlichen und finanziellen Eliten und ihren medialen Helfershelfern erpresst, kooptiert oder korrumpiert. Jedenfalls vertreten sie bis auf ganz wenige Ausnahmen nicht die Interessen der Mehrheit ihrer Bevölkerungen, sondern setzen die Interessen insbesondere der großen Kapitaleigentümer mit Rechts- und Sicherheitsapparaten durch. Die Demokratie ist zur Farce verkommen.

Es heißt, die Hoffnung liege auf den sozialen Bewegungen. Und das tut sie auch. Neben den alten Gewerkschaften stehen an allen Orten und weltweit Menschen auf, protestieren, leisten Widerstand und arbeiten an Alternativen. Sie erringen sogar Teilsiege. Aber die wirtschaftlich global Mächtigen, traditionell die Bourgeoisie genannt, finden immer neue Wege, ihre Interessen durchzusetzen. Die Gegenmächte von »unten« sind offenbar noch zu schwach. Also lautet die Frage: Wieso stehen nicht noch mehr Menschen auf und schließen sich den solidarisch für das Leben der Menschen und der Erde Kämpfenden an? Ist nicht die Mehrheit der Menschen dramatisch betroffen? Betroffenheit und Informationen über Ursachen der Katastrophe und Auswege daraus reichen offenbar für das entschlossene Handeln nicht aus. Wo liegen die Blockaden und wie sind sie zu überwinden? Es gibt eine alte Diskussion über die Frage, ob nicht der Kapitalismus durch die Krisen, die er selbst systemisch notwendigerweise produziert, zusammenbrechen wird. Theoretiker wie Antonio Gramsci haben seit langem darauf hingewiesen, dass bei einer Strategie für die Veränderung der Verhältnisse der subjektive Faktor neben den objektiven Bedingungen unbedingt berücksichtigt werden muss. Gesetzt, dies ist der Fall, bleibt dennoch das große Rätsel, wie soll das geschehen? Wie werden betroffene Menschen persönlich und gemeinsam zu starken, handlungsfähigen Subjekten?

Aber auch diese Frage ist noch zu allgemein. Es gehört zum Wesen des Kapitalismus und insbesondere zu dessen neoliberaler Form, dass er die Menschen in verschiedene Gruppen spaltet. Zunächst spaltet er sie, grob gesprochen, in Verlierer und Gewinner. Das ist für die »ganz unten« und die »ganz oben« klar sichtbar. Aber er spaltet auch die Gruppierungen, die man früher allgemein Mittelklasse nannte, wiederum in Verlierer und Gewinner. Und sie alle werden nicht nur in ihrer materiellen Existenz gespalten. Vielmehr richtet der Neoliberalismus auch psychisch je spezifische Zerstörungen bei diesen verschiedenen Menschengruppen an. Man kann also nicht einfach von »Menschen« reden, wenn man hier konkret untersuchen will, was der Neoliberalismus psychisch anrichtet und wie seine Wirkungen überwunden werden können, damit Befreiung zum gemeinsamen solidarischen Leben und Handeln möglich wird. Vielmehr muss man die einzelnen Menschengruppen im Kontext des Neoliberalismus und in ihrer spezifischen materiellen und psychischen Situation wahrnehmen. Die Welt sieht von oben anders aus als von unten.

Wir nehmen ausdrücklich die Perspektive »von unten«, von den Opfern her ein. Genau dies tun die Ansätze der sozialen Bewegungen und der Befreiungstheologien im »globalen Süden«. Daraus folgt die Methode dieses Buches. Wir versuchen, die materiellen, sozialen, gemeinschaftlichen und psychischen Auswirkungen des Neoliberalismus auf die verschiedenen Menschengruppen aus der Perspektive »von unten« zu verstehen, aber auch gerade so Wege zu deren Befreiung zu erproben. Das ist ausdrücklich nicht individual-psychologisch gemeint. Natürlich macht es auch Sinn, seelisch vom Neoliberalismus Krankgemachte individuell psychotherapeutisch zu behandeln – wenn das denn möglich ist, ohne die Gesellschaft zu heilen. Aber unsere Fragestellung ist ausdrücklich politisch gemeint, das heißt bezogen auf die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Rolle der sozialen Bewegungen, Gewerkschaften, Kirchen und Glaubensgemeinschaften als Bündnispartner in den Kämpfen für solche Veränderung. Denn Heilung und Befreiung der einzelnen Personen selbst kann nur in der Perspektive gemeinsamer Heilung und Befreiung geschehen. Anders ausgedrückt: für uns steht die strategische Frage im Mittelpunkt. Wie können die betroffenen Menschen ihre vom Neoliberalismus verursachten psychischen Schäden und Blockaden überwinden, um eben diesen neoliberalen Kapitalismus durch Widerstand und die Umsetzung realer gesellschaftlicher und politischer Alternativen zu überwinden?

Dabei sehen wir ein zentrales Problem für die Zukunft darin, wie sich die Mittelklassen entscheiden werden. Werden sie in der Krise wieder autoritäre

oder faschistische Optionen wählen wie nach 1929 in Deutschland und während der Diktaturen der Nationalen Sicherheit in Lateinamerika, oder werden sie zusammen mit der Unterklasse und den sozial Ausgegrenzten für die solidarische Überwindung der Ursachen der Krise kämpfen? Man kann die psychischen Mechanismen durchschauen, die dazu führen, dass Mittelklassen sich durch die Eliten täuschen und instrumentalisieren lassen. Bietet die ständig zunehmende Abstiegsgefahr breiter Schichten der Mittelklassen die Möglichkeit, diesen ihre eigenen realen Interessen bewusst zu machen und sie zu motivieren, strategische Bündnisse mit Gewerkschaften und sozialen Bewegungen zu schließen?

Unsere Fragestellung enthält eine Unzahl von Problemen, die wir nicht beanspruchen, alle lösen zu können. Wir wollen einige davon gleich zu Beginn nennen.

Erstens ist der vorrangige konkrete gesellschaftliche Bezugsrahmen unserer Untersuchung aus den angedeuteten, später zu entfaltenden Gründen die Zivilgesellschaft, und zwar soziale Bewegungen, Kirchen und Gewerkschaften. Unsere persönlichen Engagements liegen aber dabei vor allem in den Kirchen und den sozialen Bewegungen, nur am Rande bei den Gewerkschaften. Das ist ein Mangel, denn, wie die Analyse ergeben wird, ist die Arbeiterbewegung im Grundwiderspruch der kapitalistischen Gesellschaft nach wie vor von zentraler Bedeutung, wie problematisch ihre faktische Rolle in der gegenwärtigen Situation und wie fortgeschritten ihre innere und äußere Zerstörung auch sein mögen. Wir hoffen deshalb sehr, dass die hier aufgezeigte Fragestellung in den Gewerkschaften in Zukunft aufgegriffen und weitergeführt wird.

Ein zweites Problem besteht darin, dass die aufgeworfenen Fragen offensichtlich nur interdisziplinär bearbeitet werden können. Die besonders wichtigen Disziplinen dabei sind: Psychologie, Anthropologie, Ökonomie, Politikwissenschaften, Soziologie und Theologie mit verschiedenen Unterdisziplinen. Bei der notorischen Fragmentierung der herrschenden Wissenschaften im neuzeitlich westlichen System ist es nicht verwunderlich, dass es für die Art unserer Zusammenarbeit von Systematischer Theologie, Bibelauslegung, Psychologie und Ökonomie zu diesem Themenkomplex kaum Vorlagen gibt, an denen wir uns orientieren könnten. Ja, innerhalb unserer eigenen Disziplinen müssen wir zum Teil noch kaum erprobte Minderheitsansätze bemühen, die noch nicht ausdiskutiert sind. Wir stellen also an manchen Stellen Fragen und vorläufige Antworten zur Diskussion, die unbedingt weiter bearbeitet werden müssen.

Hinzu kommt ein Drittes. Uns fehlen die Ressourcen, eigene empirische Untersuchungen durchzuführen. Wir stützen uns deshalb auf vorhandenes Material und Sekundärliteratur sowie auf eigene Erfahrungen. Solche Erfahrungen im Kontext des Neoliberalismus machen immer mehr Menschen, so dass nach unserem Eindruck die hier aufgeworfene Fragestellung auch ohne neue empirische Forschung verstanden werden kann. Außerdem hoffen wir nicht nur auf bestätigende und korrigierende Rückmeldungen der Leserinnen und Leser, sondern auch auf zukünftige empirische Untersuchungen, die unsere Fragestellung weiterführen und vertiefen.

Schließlich haben wir ein Sprachproblem. Einerseits wollen wir wissenschaftlich begründet reden. Andererseits zielt unser Buch aber gerade darauf, dass betroffene Menschen ihre eigene Situation besser verstehen und Konsequenzen für ihr eigenes Leben und Handeln ziehen lernen, sowie darauf, dass die sozialen Bewegungen, Gewerkschaften und Kirchen sich angesprochen fühlen und Konsequenzen aus unseren Ergebnissen ziehen. Über Befreiung redet man nicht abstrakt um wissenschaftlicher Begriffe willen, sondern mit dem Ziel, dass Menschen befreit werden zu transformatorischer Praxis. Daraus folgt, dass wir auf alle Fälle verständlich schreiben wollen. Das Beste wäre, es folgte auf das Buch eine große Diskussion. Dann könnte alles geklärt werden, was weiterer Bearbeitung bedarf.

So lässt sich unser Argumentationsgang in Kürze zusammenfassen: Die durch den globalen neoliberal-imperialen Kapitalismus verursachten psychischen, sozialen und ökologischen Destruktionen erklären sich nicht aus einem naturnotwendigen *Prozess* der Globalisierung. Vielmehr sind sie die Folge eines nachweisbaren ideologischen, politisch-militärischen und ökonomischen *Projekts* der kapitalistischen Eigentümereliten sowie ihrer politischen, wissenschaftlichen und medialen Helfershelfer. Globalisierung ist der verschleiernde Begriff für ein immer totalitärer werdendes imperiales System der Kapitalakkumulation um jeden Preis (*Kapitel 1*). Der Ansatz zur Deutung und Überwindung dieses Systems kann aus psychologischer, soziologischer und theologischer Perspektive nur eine *Hermeneutik und Praxis* »von unten« sein (*Kapitel 2*).

Die Analyse der systemisch angerichteten Destruktion kann nicht einfach »Menschen« und »Gesellschaft« im Allgemeinen in den Blick nehmen. Vielmehr müssen die Gruppen und Klassen, in die der Neoliberalismus die Menschen spaltet, je einzeln untersucht werden – sowohl bezüglich ihrer psychischen Dynamik als auch der Blockaden, die sie hindern, solidarisch für Alter-

nativen zum Kapitalismus zu kämpfen. Wir behandeln diese Fragen jeweils aus ökonomischer, politologischer, psychologischer und theologischer Perspektive. (*Teil II*). Die *Verlierer* leiden vor allem unter Traumatisierungserfahrungen. Ursache dafür sind nicht nur die existenzgefährdenden materiellen Zerstörungen durch Ausbeutung und soziale Ausgrenzung, sondern auch die doppelte Viktimisierung durch Desorientierungstraumata, die ihnen die Eliten und die von diesen kontrollierten Medien zufügen (*Kapitel 3*). Die *Gewinner* sind gekennzeichnet durch einen pathologischen Narzissmus, der sie als Sucht antreibt – freilich nicht als rein persönliches Problem, sondern in Wechselwirkung mit dem System selbst, das von Gier angetrieben wird (*Kapitel 4*). Besonders komplex stellt sich die Situation der *Mittelklassen* dar. In der jetzigen Phase des Neoliberalismus werden sie in eine Mehrheit von Verlierern und eine Minderheit von Gewinnern gespalten.

In Deutschland geschieht das vor allem auf der Basis der Agenda 2010, die freilich Teil eines gesamteuropäischen Projekts der »Lissabon-Strategie« der EU ist, bis 2010 den europäischen Wirtschaftsraum zur weltweit wettbewerbsfähigsten Region zu machen. Die durch den damit verbundenen Sozialabbau ausgelöste Absturzangst der Mittelklassen revitalisiert frühkindliche Mechanismen, mächtige Beziehungspersonen zu idealisieren, und führt so zu einem illusionären Bewusstsein, das die Eliten traditionell in ihrem Interesse zu instrumentalisieren wissen. Von daher stellt sich die entscheidende strategische Frage, ob es gelingen kann, Teile der Mittelklassen aufzuklären und zu mobilisieren, in ihrem eigenen realen Interesse Bündnisse mit den Verlierern und Verliererinnen einzugehen und gemeinsam für Alternativen zu kämpfen (*Kapitel 5*).

Strategische Bündnisse dieser Art sind die entscheidende Hoffnung für die Zukunft. Die Frage nach den Reichen und ihrer Rolle ist dagegen nicht die Frage nach den Subjekten der Veränderung, sondern gerade nach den Kräften der Blockierung von notwendiger Veränderung. Das steht bewusst im Gegensatz zu gesellschaftlichen Strategien, insbesondere auch solchen der westlichen Kirchen, die davon ausgehen, dass der »Dialog« mit den »Mächtigen« oder der »Dialog mit den Experten« der Weg zu einer zukunftsfähigen Gesellschaft sei. Solcher Dialog mag zwar auch im Rahmen einer Gesamtstrategie in untergeordneter Rolle einen Platz haben. Aber der neoliberale Kapitalismus wird weder auf dem Weg vernünftiger Einsicht noch auf dem Weg der religiösen Bekehrung von Reichen und Mächtigen überwunden werden, sondern – wie die Geschichte zeigt – nur durch Gegenmacht »von unten«.

Dazu ist aber die Befreiung und Heilung der vom Neoliberalismus geschädigten Menschen die notwendige Voraussetzung. Denn es mögen noch so gute wirtschaftliche und politische Alternativen entwickelt werden. Wenn sich nicht auf breiter Basis genügend Subjekte herausbilden, die sie umsetzen, werden sie vom herrschenden Machtsystem wirkungslos gehalten. Auf der anderen Seite ist solche Befreiung und Heilung nicht möglich, ohne den Betroffenen theoretische und praktische Modelle anzubieten, in denen sie handeln können (*Teil III*). Psychische und gesellschaftliche *Befreiung* bedingen einander. Beide sind notwendig und möglich. Sie setzen aber auch eine Überwindung der versteckten Theologie des Kapitalismus voraus. Als Kernbegriff eines neuen Paradigmas von Mensch und Gesellschaft stellt sich in allen beteiligten Disziplinen »Leben in Beziehungen« heraus. Diese grundsätzlichen Fragen werden in *Kapitel 6* behandelt. Die folgenden Kapitel falten diesen Grundansatz nach seinen verschiedenen Dimensionen auf, zunächst narrativ mit *biblischen* Geschichten zur Heilung, Befreiung und Umkehr (*Kapitel 7*). Sodann folgt die *subjektive Dimension*: Die Umkehr der Verlierer und Mittelklassen zum solidarischen Menschsein, um Subjekte der Veränderung zu werden – wobei in Einzelfällen auch Reiche und Mächtige solidarisch werden können – sowie die Stärkung der solidarisch Gewordenen, damit diese Durchhaltekraft und Hoffnung nicht verlieren (*Kapitel 8*). Die Befreiung zum solidarischen Subjektsein ist aber nur möglich, wenn klare Perspektiven für Strategie und Praxis der *Umsetzung einer alternativen Ökonomie und Politik* aufgezeigt werden (*Kapitel 9*). Das *Schlusskapitel 10* untersucht die Ressourcen innerhalb der christlich-ökumenischen Bewegung und anderer *Glaubensgemeinschaften*, die dazu beitragen können, die verborgene Theologie des Kapitalismus zu überwinden und Bündniskräfte für eine »Wirtschaft im Dienst des Lebens« freizusetzen.

Teil 1
Weiter zum Abgrund –
oder Umkehr zum Leben?

Kapitel 1

Sozio-destruktive und psycho-destruktive Wirkungen des neoliberal-imperialen Kapitalismus und ihre Ursachen

»Die bürgerliche Revolution weist den Menschen keinen neuen gesellschaftlichen Ort zu. Sie ist letzten Endes die Zerstörung des gesellschaftlichen Zusammenhangs, der Gesellschaft als Wohnort für Menschen.«

Ton Veerkamp (2005, 60f.)

Es ist nicht so, als ob man nicht wüsste. Es gibt inzwischen eine Flut von erstklassigen Beschreibungen und Analysen des globalisierten neoliberalen Kapitalismus und seiner Wirkungen.¹ Sie alle zeigen: Die Versprechungen, über Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung der Kapital-, Güter-, Dienstleistungs- und Arbeitsmärkte Wachstum und Wohlstand für alle (Adam Smith: Der Wohlstand der Nationen) zu schaffen, werden durch die Realität Lügen gestraft. Und es müssen wirklich (in den meisten Fällen) Lügen sein, denn so dumm sind die neoliberalen Akteure nicht, als dass sie nicht sähen, was sie anrichten.² Einer, der einmal einer von ihnen war, *Joseph Stiglitz*, Wirtschaftsnobelpreisträger und einst Chefökonom der Weltbank, wachte auf, als er die Realität wahrnahm. »*Ich hatte damals den Eindruck, dass eine bestimmte Politik Menschen tötet, deshalb mußte ich handeln.*«³ Damit war aber auch seine Karriere in der Weltbank beendet. Die USA veranlassten, dass er von seinem Posten weichen musste.

Damit wird dann auch eine Frage beantwortet, die im Norden gern gestellt wird: ob man denn so eindeutig ein System ablehnen könne, ob man denn nicht das Recht und die Pflicht habe, besonders an Universitäten, jede Theorie zu diskutieren. Ja, jede Theorie! Aber was ist eine Theorie? Eine Theorie ist der Versuch, Phänomene der Wirklichkeit möglichst angemessen zu erklären.

¹ Wir erinnern hier nur an E. Altwater, 1996 und 2005; M. Chossudovski, 2003; S. George, 1999; J. Stiglitz, 2002; T. Veerkamp, 2005; C. Zeller, 2004 u.a.

² Ein anglikanischer Bischof hat genau diesen Nachweis erbracht, D. Jenkins, 2000.

³ Zitiert aus einem Interview in der FR, Magazin, 11.1.2003, S. 1.

Wenn sich eine Theorie an der Realität als falsch oder nicht ausreichend erweist, wird sie durch eine bessere Theorie ersetzt. Wenn sich aber eine Theorie an der Wirklichkeit als falsch erweist, sie aber doch zur Grundlage des Handelns gemacht wird, so handelt es sich um Ideologie im schlechten Sinn. Stiglitz nennt sie »Marktfundamentalismus«.

Es geht also im ersten Kapitel nicht um eine erneute ausführliche Beschreibung der neoliberalen Ideologie und des Systems, das von dieser Ideologie legitimiert wird und das heute mit allen seinen destruktiven Folgen regiert. Alle, die wissen wollen, können wissen. Es wollen aber nicht alle wissen, auch Kirchen in Westeuropa und die mit ihnen verbundenen Mittelschichten nicht – im Unterschied zur weltweiten ökumenischen Bewegung. Sie sind aber strategisch für eine Überwindung des Neoliberalismus wichtig. Darum müssen wir in aller Kürze den Hintergrund skizzieren, auf dem die sozio-psychischen Wirkungen des Neoliberalismus, die in diesem Buch im Mittelpunkt stehen, aber auch die strategischen Neuansätze verständlich werden. Dabei beschränken wir uns auf wenige Punkte, die immer wieder zur Verteidigung des Neoliberalismus herangezogen werden.

1.1 Die Spaltung der Menschheit und der einzelnen Gesellschaften in Verlierer und Gewinner

Zwei hervorstechende Folgen des globalisierten neoliberalen Kapitalismus liegen vor aller Augen: Er spaltet die Menschen und Gesellschaften in Verlierer und Gewinner, und er verstärkt dramatisch die Zerstörung der Erde. Weil es uns in diesem Buch vor allem um die psychischen Probleme geht, die dem solidarischen Menschsein entgegenstehen, konzentrieren wir uns auf den sozialen Bereich, allerdings in Wechselwirkung mit dem ökologischen (einschließlich der ökologischen Wirkungen des militärischen). Bis in die 1970er Jahre diskutierte man die Frage der Verlierer und Gewinner vor allem als Süd-Nord-Problematik, obwohl schon damals klar war, dass es – in der Sprache der Dependenztheorie – Zentren in den Peripherieländern und Peripherien in den Zentrumsländern gibt. Im Zeichen der Globalisierung nennt man nun die Verlierer den »globalen Süden« und die Gewinner den »globalen Norden«. Das heißt, in die Spaltung zwischen Nord und Süd ist die Spaltung innerhalb jeweils der Südländer und der Nordländer eingezeichnet. Der gleiche Mechanismus der neoliberalen Globalisierung, der die Spaltungen zwischen den Län-

dem hervorruft, ruft auch die Spaltungen innerhalb dieser Länder hervor – Tendenz steigend.

(1) Schockierende Zahlen

Die extreme Folge des herrschenden Systems ist der Mord – der Mord an 100.000 Menschen pro Tag, an 36,5 Millionen pro Jahr. Sie sterben an Hunger oder dessen unmittelbaren Folgen, wie der Welternährungsbericht der UNO von 2005 belegt. »Und dies, obwohl die Weltlandwirtschaft schon heute – ohne Gentechnik – problemlos zwölf Milliarden Menschen ernähren könnte, wie derselbe Bericht feststellt. Ein Kind, das heute an Hunger stirbt, wird ermordet.«⁴ Dieses Extrem, der Tod an Hunger und seinen Folgen, betrifft weitgehend den Süden.

Das Muster Verlierer-Gewinner im *Verhältnis des Nordens zum Süden* ist nicht neu. Es prägt die westliche Geschichte seit über 500 Jahren. Das wurde im Jubiläumsjahr 1992 der Conquista, der beginnenden Eroberung Amerikas, und des Widerstands der indigenen Völker dagegen, vielfach untersucht und diskutiert. (Vgl. Duchrow 1991) Nur einige Zahlen: In den ersten 70 Jahren spanisch-portugiesischer Herrschaft und Raubzüge in Lateinamerika verloren etwa 70 Millionen Menschen der indigenen Völker ihr Leben, das waren neun von zehn der damals lebenden Menschen. In den dann folgenden drei Jahrhunderten wurde die gleiche Anzahl Afrikanerinnen und Afrikaner, also 70 Millionen, der Zwangsarbeit der Sklaverei unterworfen. Nur etwa 25 Millionen erreichten ihre Herren. Die Mehrzahl verlor bei Gefangennahme und Transport ihr Leben. Europas und später Nordamerikas Reichtum wurde auf Völkerraubmord und Zwangsarbeit aufgebaut. Marx war noch der Ansicht, dass diese Phase der »ursprünglichen Akkumulation« von einem geregelten Ausbeutungskapitalismus abgelöst würde. Aber bereits am Ende des 19. Jahrhunderts verwandelte sich der Kolonialismus in Imperialismus. (Vgl. Arendt (1951) 1998) Nach der offiziellen Entkolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg begann sofort der Neokolonialismus mit versteckten Formen der Ausblutung der Länder des Südens. Mit der Globalisierung des Neoliberalismus seit den 1980er Jahren und erst recht seit dem Zusammenbruch des konkurrierenden kommunistischen Systems geht der Westen nun wieder zu direkten imperial-kriegerischen Raubzügen über, wie u.a. in den beiden Irakkriegen und dem Überfall auf Afghanistan um des arabischen Öls und der Bodenschätze des Kaukasus

⁴ J. Ziegler, UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Nahrung, in: FR, 5.1.2006, S. 10.

willen. Dahinter steht vor allem die Abhängigkeit des industriellen Kapitalismus von fossilen Brennstoffen. (Vgl. Zeller 2004 und Altvater 2005.)

Die Spaltungen *im Süden* verlaufen freilich differenziert. (Vgl. Werkstatt Ökonomie 2002, 131ff. mit Übersichtstabellen.) In Afrika südlich der Sahara liegen die ärmsten Ländern (LDC, least developed countries). In Südostasien befinden sich die meisten so genannten Schwellenländer. Einer der Mythen des Neoliberalismus besagt, sie seien durch die Öffnung für den Weltmarkt groß geworden. In Wahrheit ist genau das Gegenteil der Fall. Einmal abgesehen von der besonderen Situation der Stadtstaaten Hongkong und Singapur, für die besondere Bedingungen gelten, sind sie durch Protektionismus, das heißt den staatlichen Schutz ihrer Wirtschaft, erstarkt. Nachdem ihre Kapitalmärkte liberalisiert waren, flossen zunächst große Mengen von internationalem Kapital in diese Länder, wurden dann aber – spekulativ bedingt – abgezogen. So gerieten insbesondere Thailand, Malaysia, Südkorea und Indonesien 1997 in die durch Währungsspekulationen verursachte so genannte asiatische Finanzkrise. (Vgl. Gück 1998.) Die Zahl der Armen schnellte in die Höhe.

Nun werden China und Indien als neue Beispiele herangezogen. Sie konnten sich aber gegen die Asienkrise gerade deshalb schützen, weil sie entweder ihre Währung nicht konvertibel gemacht hatten oder/und an Kapitalverkehrskontrollen festgehalten hatten – ganz gegen die Liberalisierung der Kapitalmärkte, die der Internationale Währungsfonds (IWF) allen südlichen Ländern, die überschuldet sind, als angebliche Medizin zur Heilung der Wirtschaft aufzwingt. Diese Länder konnten wegen ihrer protektionistischen Politik auch die Armut reduzieren. Die Befürworter des Neoliberalismus nutzen nun ausgerechnet diese Zahlen, um zu behaupten, die neoliberale Politik habe die Armut weltweit verringert. Im Übrigen spaltet sich die Gesellschaft innerhalb dieser beiden Länder in dem Maße, wie sie eine neoliberale Wirtschafts- und Finanzpolitik einführen.

Das klassische Beispiel für das Scheitern neoliberaler Politik ist freilich Argentinien. (Vgl. Gück/Kairos Europa 2002.) Mitte der 1970er Jahre gehörten in Argentinien runde 60% der Bevölkerung zur Mittelklasse. Es gab etwa 10% Arme, die durch die sozialen Netze des Staates einigermaßen geschützt lebten. Die übrigen 30% verteilten sich auf die Unter- und die Oberklasse. Nach Einführung und Durchsetzung neoliberaler Politik in den 1990er Jahren, die bis zum bitteren Ende im Dezember 2001 mit sofortiger sozialer Explosion vom IWF als vorbildlich gepriesen wurde, brach die Volkswirtschaft gänzlich zusammen und hinterließ Mitte 2002 60% der Bevölkerung unterhalb der Ar-

mutsgrenze. 18% der Gesamtbevölkerung mussten mit weniger als 2 US-Dollar pro Tag auskommen.

Inzwischen ging der Prozentsatz der Armen nach einigen zaghafte Maßnahmen der Abkehr von der neoliberalen Politik auf etwa 40% herunter. Nicht zu übersehen ist, dass die Fundamente zu diesem System in ganz Lateinamerika bereits vor drei Jahrzehnten durch Militärdiktaturen gelegt worden waren, mit denen jeglicher politischer Widerstand durch staatlich gelenkten Terror gebrochen und buchstäblich ausgerottet wurde.

Kurz, neoliberale Politik, wie sie von den G7-Ländern und ihren Helfershelfern IWF, Weltbank und WTO empfohlen und mit allen Mitteln durchgesetzt wird, verringert nicht, wie behauptet, die Armut, sondern schafft und verstärkt sie. Eine detaillierte Widerlegung gegenteiliger Behauptungen bietet Olli Tammilehto (2003) in seiner Studie »Globalisation and Dimensions of Poverty«. Noch dramatischer, weil aus detaillierter Kenntnis der Länder, schildert Michel Chossudovsky (2003) die Entwicklungen in Afrika, Asien und Lateinamerika in seinem Bestseller »Global brutal – Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg«.

Im gleichen Buch geht er auch der neoliberalen Schocktherapie in den Ländern der *ehemaligen Sowjetunion* nach – unter dem Titel »Abstieg in die Dritte Welt«. Die Mehrheit der Bevölkerung wurde in die bittere Armut gestürzt. Gleichzeitig entstand eine obszön reiche Oberschicht, oft sich aus der alten Nomenklatura rekrutierend. Mit Hilfe von IWF und Weltbank wurden die Staatseinkünfte aus den reichen Ressourcen des Landes in den Schuldendienst gelenkt. Die gesamte Wirtschaft wurde »mafiaisiert«.

Die Liste aus dem Gruselkabinett des Südens und des Ostens ließe sich mühelos um viele Einzelheiten erweitern. Die Spaltung der Weltbevölkerung in Arm und Reich wird auf einen Blick erkennbar an der unvorstellbarsten Zahl, die es gibt: Die 200 reichsten Menschen der Welt haben ein Gesamtvermögen von 1 Billionen US\$, genau so viel wie die ärmsten 47% der Weltbevölkerung, die mit unter 2 US\$ pro Tag auskommen müssen. 2 US\$, das ist weniger als der Betrag, 2 Euro, mit dem jede europäische Kuh subventioniert wird!

Auf höherem Niveau, aber nach dem gleichen Mechanismus, verstärkte und verstärkt sich die Spaltung zwischen Arm und Reich *im Norden*. Hier ist der Widerstand der herrschenden Schichten und der Mittelklasse größer, die Spaltung zu sehen und anzuerkennen. Für *Deutschland* als Beispiel für die westlichen Industrieländer liegen nun aber in jüngsten Veröffentlichungen die Fak-

ten unabweisbar auf dem Tisch, sodass wir sie hier nur zu nennen brauchen. Die Belege und Statistiken kann man nachlesen.⁵ Die Kernpunkte sind:

- Die Produktivitätszunahme wird nicht zur Verkürzung der Arbeitszeit genutzt, sondern in die Gewinne der Kapitaleigner abgesaugt, mit der Folge der wachsenden *Erwerbslosigkeit und des Ausschlusses* von immer mehr Menschen aus dem Wirtschaftsprozess.
- Stagnieren der Löhne bei explosivem Wachsen der Gewinne und Managergehälter.
- Exponentielles *Wachstum der Vermögen* (10% haben fast 50% der Geldvermögen) bei steter Zunahme der Verschuldung privater Haushalte.
- Alle mehrheitsfähigen Parteien verfolgen unter dem Druck des Kapitals eine *neoliberale Politik*, die diese ökonomischen Trends noch verstärkt.
- *Steuerliche Entlastung der höheren Einkommen*, die durch Steuerflucht noch weiter wachsen, während sich die öffentlichen Haushalte verschulden.
- Das führt zu fehlenden öffentlichen Investitionen und Privatisierung der öffentlichen Güter und Dienstleistungen mit der Folge des *Sozialabbaus*.
- Der Sozialabbau wird mit dem Euphemismus »*Reformen der Agenda 2010*« bezeichnet, besonders gravierend sind die »Hartz I-IV-Gesetze«, die vor allem die Erwerbslosen statt die Arbeitslosigkeit bekämpfen und sie ihrer Würde berauben. Sie sind die große »Reformlüge«, wie man auch im »Falschwörterbuch der Sozialreformen« nachlesen kann. (Vgl. Müller 2004 und Nagel 2004, 57ff.)

Deutschland ist mit diesen Gesetzen aber nur ein Beispiel für das, was in ganz Europa geschieht. Denn der Hintergrund ist die so genannte Lissabonstrategie der EU, die sich zum Ziel setzt, Europa 2010 zur wettbewerbsfähigsten Region der Weltwirtschaft zu machen. Und das Mittel dazu sind die alten IWF-Strukturanpassungsprogramme.

Weltweit gesehen – ob zwischen den Ländern oder innerhalb der Gesellschaften in Süd, Ost und Nord – lässt sich also eine dramatische Verstärkung der Auseinanderentwicklung zwischen Reich und Arm durch neoliberale Politik beobachten. Das Ergebnis sind zig Millionen Tote pro Jahr und wachsende, extreme Ungerechtigkeiten. Besonders betroffen sind Frauen und Kinder. Ihnen gilt die letzte schockierende Zahl: Die Frauen leisten weltweit 70% der unbezahlten Arbeit, nennen aber nur 1% des Weltvermögens ihr Eigentum.

⁵ Werkstatt Ökonomie, 2002; Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit, 2005; Caritas/Diakonie, 2005; vgl. auch W. Hanesch u.a., 2004; W. Rügemer, 2002; K.G. Zinn, 2002.

Hinter allen diesen Zahlen stehen einzelne Menschen, ihre Familien und Gemeinschaften. Sie haben Gesichter, die nur manchmal in instrumentalisierte Form in den Medien erscheinen. Verstehen wird diese Zahlen nur, wer den Opfern ins Angesicht schaut.⁶

(2) Schockierende Hintergründe

Wenn auch die Fakten nicht mehr zu leugnen sind, so gehen doch ihre Deutungen auseinander. Politiker, Verbände der »Arbeitgeber«, die Mehrheit der Fachökonominnen, auch Experten oder »Wirtschaftsweise« genannt, stellen uns die neoliberale Spaltung der Menschheit und der Gesellschaften in Verarmende und sich Bereichernde als naturnotwendig und ohne Alternative dar. Ist sie das? Diese Frage zu beantworten, ist außerordentlich wichtig für das Verständnis der psychischen Folgen für Verlierer, Gewinner und Mittelklasse. Wenn die Frage mit Ja zu beantworten wäre, würde diese Antwort die Traumatisierung der Verlierer verstärken, den Gewinnern ein gutes Gewissen geben und die von Angst vor dem Absturz geplagte Mittelklasse weiter lähmen. Ist sie mit Nein zu beantworten, so wäre das ein zentraler Beitrag zur Überwindung des »Desorientierungstraumas« und zur Befreiung von den seelischen Gefangenschaften aller beteiligten Gruppen.

In einem ersten Schritt unterscheiden wir mit der ökumenischen Bewegung zwischen *Prozess* und neoliberaler *Projekt* der Globalisierung. Der *Prozess* hängt erstens schlicht mit der Tatsache zusammen, dass die Erde rund ist und sich daher die Kommunikation zwischen den Menschen rund um den Erdball intensiviert – wie immer dann die Art der Kommunikation im Einzelnen zu beurteilen sein mag. Zweitens ist evident, dass die Erde und die Menschheit zunehmend als Schicksalsgemeinschaft zusammenhängen, sie können nur noch gemeinsam überleben. Franz Hinkelammert (2001, 361ff.) nennt folgende evidente Herausforderungen für die Menschheit, für den Prozess der Globalisierung die Verantwortung zu übernehmen: die Atombombe, die Grenzen des Wachstums, die Vermehrung der Menschheit, die Biotechnologie und die allgemeine Krise des menschlichen Zusammenlebens durch den systemischen Ausschluss der Mehrheit der Weltbevölkerung und die damit einhergehende Brutalisierung aller Beziehungen.

⁶ Als kleine Hilfe verweisen wir auf die vielen Beispielgeschichten in Gillen, 2005²; P. Bourdieu, 1982, und R. Sennett, 2006. Es gibt aber auch Beispielgeschichten für die Gewinner, die Superreichen: C. Amery, 2005.

Demgegenüber steht das *Projekt* des neoliberalen Kapitalismus. Es steht in direktem Gegensatz zum Prozess und seinen Herausforderungen. Denn angesichts der von ihm verursachten Zerstörung der Lebensbedingungen von Erde und Menschheit ist es das System der organisierten Verantwortungslosigkeit. Es verstärkt alle jene Kräfte, die das Überleben von Erde und Menschheit als globaler Einheit gefährden. Dass dieses Projekt eine naturnotwendige und damit alternativlose Entwicklungsstufe der Menschheit, ja, ihr Zielpunkt sei (»Ende der Geschichte«!), ist reine Ideologie und dient der Verschleierung der Tatsache, dass das herrschende System bewusst ideologisch, politisch-militärisch und ökonomisch gewollt und durchgesetzt wurde und wird. Hier nur eine kurze Zusammenstellung der bekannten Fakten.

Das ideologische Projekt des Neoliberalismus

Die ideologische (Gegen-)Offensive steht eindeutig am Anfang des neoliberalen Siegeszugs. Es ist längst bekannt – spätestens seit dem Santa Fe-Dokument II (1988) und den geheimen Papieren der 17. Konferenz der amerikanischen Heere⁷ –, dass die USA und ihre wirtschaftlichen, politischen und militärischen Verbündeten in Lateinamerika Ideologie und Religion als das Hauptschlachtfeld in ihrem Krieg gegen eine gerechtere soziale Politik in Lateinamerika ansehen. Sie sprechen hier vom »kulturellen Krieg« mit »sozio-psychologischen« Mitteln, mit denen »Herzen und Köpfe« der Menschen gewonnen werden sollen. Sie wissen, dass kein Machtsystem, selbst wenn es wirtschaftlich, politisch und militärisch unangefochten herrscht, ohne Legitimität auf Dauer bestehen kann.

Es ist weniger bekannt, dass diese Einsicht und Strategie älter ist als diese Dokumente. Nach dem katastrophalen Zusammenbruch des klassisch-liberalen Systems unter englischer Vorherrschaft in der Weltwirtschaftskrise 1929 und den zwei Weltkriegen fühlten sich die liberalen Ökonomen und Ideologen geschlagen und über die ganze Welt verstreut. Es brach die Epoche dessen an, was in Deutschland die »Soziale Marktwirtschaft« genannt wurde. In den USA hieß sie »New Deal«, in England und anderswo auch Keynesianismus nach

⁷ Die Santa Fe-Dokumente I-IV wurden von konservativen Think Tanks zur Vorbereitung der republikanischen US-Präsidentschaften von Reagan, Bush sen. und Bush jun. im Blick auf die Planung der jeweiligen Politik gegenüber Lateinamerika verfasst. Vgl. dazu und zu den geheimen Papieren der Befehlshaber der amerikanischen Heere: U. Duchrow/G. Eisenbürger/J. Hippeler, 1991².

dem britischen Ökonomen John Maynard Keynes. Die Ökonomie und die Verteilung des Wohlstandes wurde vom Staat sozial reguliert. Hinzu kam die Entkolonialisierung unter dem Einfluss der neu geschaffenen Vereinten Nationen, die Konzeption der »Entwicklung«, die verhindern sollte, dass die jungen Staaten sich dem Kommunismus statt dem Westen zuwandten.

In dieser geschwächten und isolierten Lage versuchten die liberalen Ökonomen sich zu organisieren, um die ideologische Vorherrschaft (Hegemonie) wiederzugewinnen, wie besonders die grundlegenden Studien von Cockett (1994) und vor allem das Buch von Walpen (2004), das diese neoliberale Gegenoffensive minutiös beschreibt und analysiert, zeigen. Das Hauptinstrument dieser »Gegenrevolution« war die Mont Pèlerin Society (MPS), so genannt nach dem Ort in der Schweiz, an dem sich die Gruppe 1947 zum ersten Mal traf. Sie bildete ein transnationales Netzwerk neoliberaler Intellektueller, die schon vor dem Zweiten Weltkrieg versucht hatten, die liberalen Ideen wieder ins Spiel zu bringen. Den Startschuss gab das Walter Lippman Colloquium 1938. In Genf begann das Institut Universitaire des Hautes Études Internationales (IUHEI), gegen »kollektivistische« Theorien zu arbeiten – worunter nicht nur der Sozialismus, sondern auch der Keynesianismus verstanden wurde. In England wurde 1942 die »Aims of Industry« als Pressure Group der Freihandelsindustriellen gegründet, ebenso die »Society for Individualists«, die »Progress Trust« und die »National League for Freedom«. In den USA folgten ab 1943 u.a. die American Enterprise Association, später in »American Enterprise Institute for Public Policy Research« (AEI) umbenannt, und die »Foundation for Economic Education« (FEE). Ebenso gründete die Gruppe Zeitschriften wie u.a. »The Freeman« und »Faith and Freedom«. Nach und nach konnte die Gruppe immer mehr Banker, Wirtschaftsführer, Politiker und Meinungsmacher auf ihre Seite ziehen.

Den Namen »Neoliberale« oder »Neue Liberale« gaben sie sich, um dem Vorwurf zu begegnen, sie hielten am klassischen Laissez-faire-Liberalismus fest, der sich diskreditiert hatte.⁸ *Der Begriff* deckt aber ein breites Spektrum von Positionen ab, die auch in den einzelnen Ländern und in den historischen Phasen seit 1947 verschiedene Ausprägungen erhalten haben. Genau genom-

⁸ Groteskerweise erfanden Neoliberale ab 2000, als der Widerstand gegen den Neoliberalismus weltweit wuchs, die Behauptung, der Begriff sei von seinen Gegnern erfunden worden, es gebe gar keinen Neoliberalismus. Eine andere Gegenstrategie erfand die deutsche CDU, indem sie ihren Neoliberalismus in »Neue soziale Marktwirtschaft« umbenannte.

men gibt es nicht *den* Neoliberalismus, sondern verschiedene Neoliberalismen. Das macht die Diskussion, besonders auf internationaler Ebene, so schwierig. Das macht es auch nötig, klar zu sagen, was wir in diesem Buch mit Neoliberalismus meinen. Wir schließen uns den differenzierten Definitionen von Bernhard Walpen an. In einer ersten Näherung sagt er:

»Was den Neoliberalismus am meisten eint, ist zunächst seine Ablehnung des ›Kollektivismus‹, worunter nicht nur Kommunismus, Marxismus und Sozialismus verstanden wird, sondern auch Sozialdemokratie und – erst nach dem Zweiten Weltkrieg – Keynesianismus und Wohlfahrtsstaat.« (63)

Das heißt, negativ eint die Formen des Neoliberalismus die Ablehnung der sozialen Wohlfahrtsfunktionen des Staates. Der Staat soll kein Sozialstaat sein. Was soll er dann für Funktionen haben? In der Antwort auf diese Frage liegt der Unterschied zum Laissez-Faire-Liberalismus (obwohl sich auch solche Positionen später unter dem Dach des Neoliberalismus wieder artikulierten). Sie wird gegeben in der breitesten Basis, die sich die neoliberale Bewegung gegeben hat, dem so genannten »Statement of Aims« der MPS. Darin wird eine »Redefinition der Funktionen des Staates« gegeben, in der es heißt:

»Den Erneuerern des Liberalismus ging es ... um die Erhaltung des freien Marktes, des Wettbewerbsprinzips und des Privateigentums als unverzichtbare Grundlagen wirtschaftlicher Prosperität und als Bastionen einer freien Gesellschaftsordnung, bei gleichzeitiger Verhütung jener Begleiterscheinungen, die das Laissez-faire-Prinzip gezeigt hatte.« (zitiert nach Walpen, 64)

Die Funktionen des Staates werden also auf die Absicherung der Grundprinzipien freier Markt, Wettbewerb und Privateigentum an den Produktionsmitteln reduziert, wofür dann die wohlklingenden Namen »Rechtsstaat« oder »Herrschaft des Gesetzes« (rule of law) bemüht werden. Was nicht hier, aber z.B. in Santa Fe II ausdrücklich angesprochen wird, sind die weiteren Sicherheitsfunktionen des Staates, Kriminalitätsbekämpfung und militärische Absicherung dieser »freien« Gesellschaft. Wir benutzen trotz aller Vielfalt neoliberaler Positionen im Einzelnen hier die Definition des Neoliberalismus nach seinem größten gemeinsamen Nenner: Abschaffung des Sozialstaats, soweit dies konkret durchsetzbar ist, und Reduktion des Staates auf die Absicherung der Grundprinzipien freier Markt, Wettbewerb und Privateigentum an den Produktionsmitteln. Positionen, die diesem gemeinsamen Nenner entsprechen, nennen wir dann auch »den« Neoliberalismus.

Weil nun aber in der öffentlichen und vor allem auch kirchlichen Diskussion im Westen ein großes Durcheinander darüber herrscht, was nun eigentlich un-

ter Liberalismus, Neoliberalismus, sozialer Marktwirtschaft usw. zu verstehen sei, ist es unumgänglich, die Analyse noch weiter zu treiben.

Eine vorzügliche geschichtliche und systematische Analyse des Liberalismus und Neoliberalismus leistet zum Verständnis dieser heute alle Lebensbereiche beherrschenden Weltanschauung und Machtkonstellation unschätzbare Hilfe: *Ton Veerkamp, Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus (2005)*. Der Vorzug dieses Buches ist seine Zusammenschau der politisch-ökonomischen, philosophischen, soziologischen, lebensgeschichtlichen und theologischen Dimensionen des Phänomens. Seine Geschichte der Bourgeoisie und der Gegenmacht der ArbeiterInnen stellt den heute gern verdrängten Aspekt in den Mittelpunkt, dass der Grundwiderspruch des Kapitalismus bis heute der zwischen Kapital und arbeitenden Menschen (und ihrer natürlichen Lebensgrundlagen) ist. Das heißt, wir haben es nicht mit anonymen Prozessen zu tun, sondern mit Akteuren, die eine Adresse haben (Bert Brecht) – die freilich von den einmal durchgesetzten Gesetzen des Marktes getrieben werden. Dieser Grundwiderspruch zwischen Kapitaleignern und Arbeitenden beruht auf der in der bürgerlichen Gesellschaft rechtlich abgesicherten Grundlage des Privateigentums an den Produktionsmitteln. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005.) Auf dieser Grundlage ist die Akkumulation von Geldvermögen Ziel und Zweck des gesamten Wirtschaftens und gesellschaftlichen Lebens – und dies ist der Gott, der heute regiert.

Um nun die aktuelle Ausprägung des herrschenden liberalen Systems genau zu verstehen, ist es hilfreich, verschiedene *Typen des Liberalismus* herauszuarbeiten und diese auf ihre Implikationen hin zu untersuchen – einschließlich der psychischen. Auf diese Weise wird auch sichtbar, wie die Kritik jeweils anzusetzen hat. Wir folgen dabei Franz Hinkelammert.⁹ Er unterscheidet:

1. den utopischen Kapitalismus mit den zwei Unterformen des klassischen und neoklassischen Liberalismus (letzterer kann die Form des Ordo-Liberalismus oder des Keynesianismus annehmen)
2. den nihilistischen Kapitalismus mit den zwei Unterformen des zynischen Kapitalismus und des neoliberalen Fundamentalismus.¹⁰

⁹ Zuletzt in: F. Hinkelammert 2001, 319ff. (Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch). Eine etwas andere Typologie entwickelt T. Veerkamp, 2005, 100ff.

¹⁰ Hinkelammert spricht von »Populismus« statt von Fundamentalismus.

(1) *Der utopische Kapitalismus* findet seine reinste Gestalt in dem Klassiker Adam Smith (1723-1790).¹¹ Seine Grundthese lautet: Wenn alle Akteure in einem wirtschaftlichen Prozess nach ihrem Eigennutz verfahren, formt daraus die »unsichtbare Hand« des Marktes das Gemeinwohl (den »Wohlstand der Nationen«). Was er verschweigt, ist die Tatsache, dass dies nur unter den idealen Marktbedingungen stattfinden kann, wenn alle Akteure im Wettbewerb gleiche Marktmacht haben und sich so gegenseitig in Schach halten. In der Realität aber versuchen gerade alle, sich Wettbewerbsvorteile zu verschaffen, um die anderen Marktteilnehmer auszuschalten. So entstehen in der Tendenz Monopole oder Oligopole, die den Markt vermachten und so manipulieren. Genau dies geschah durch das System des Laissez-faire-Kapitalismus im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert, und es geschieht im Neoliberalismus.

Die Kritik dieser Theorie ist mit klassischer Ideologiekritik zu leisten, indem man die Theorie an der Wirklichkeit misst und so nachweist, dass sie falsch ist. Das ist möglich, weil die Ausrichtung auf das Gemeinwohl als Utopie behauptet wird, also ein gemeinsamer vernünftiger Bezugspunkt gegeben ist. Genau diese Ideologiekritik hat Karl Marx bereits in seinen Ökonomisch-philosophischen Manuskripten (1844) vollzogen. (Vgl. Fay 1986.) Außerdem kann man darauf hinweisen, dass die Annahme einer »unsichtbaren Hand« dem Markt göttliche Qualität zumisst, also Theologie und nicht Wissenschaft vorliegt. Trotzdem wird man Adam Smith zubilligen, dass er diesen Glauben wirklich hatte. Wenn jemand nach all den Erfahrungen des 19. und 20. Jahrhunderts diese durch die Wirklichkeit widerlegte Theorie immer noch behauptet, so ist er ein Heuchler. (Hinkelammert 321f. zitiert als Beispiel Otto Graf Lambsdorff.)

Die psychische Wirkung dieser Ideologie bei den Verlierern und der Mittelklasse besteht in der Erzeugung eines illusionären Bewusstseins. Dieses kann bei Erfahrung der gegenteiligen Wirklichkeit in Hoffnungslosigkeit umschlagen. Bei Gewinnern der bürgerlichen Oberschicht führt diese Ideologie zur Verdrängung der Wirklichkeit, um sich ein gutes Gewissen beim eigennütziigen Handeln zu schaffen.

Die *neoklassische Unterform des utopischen Kapitalismus* entsteht genau aus der beobachteten Diskrepanz zwischen Theorie und Wirklichkeit. Sie ver-

¹¹ Vgl. vor allem: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen* (An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations), 1776, deutsch: München 1988⁴.

sucht die Utopie des Gemeinwohls zu retten, indem sie erlaubt, in den Markt zu intervenieren, also gerade nicht mehr der »unsichtbaren Hand« zu vertrauen. Das in der klassischen Theorie vorausgesetzte Gleichgewicht des Marktes muss durch politische Intervention hergestellt werden, u.a. durch Anti-Kartellgesetze. Die klassischen Vertreter dieser Richtung sind die *Ordo-Liberalen* der so genannten Freiburger Schule, Eucken und Röpke, die die theoretische Basis der Wirtschaftspolitik der deutschen Nachkriegsgeschichte (*Ehrhard*) gelegt haben. Eine besondere Variante, die in vielem über die *Ordo-Liberalen* hinausgeht, hat *John Maynard Keynes* entwickelt. Veerkamp (2005, 101ff.) nennt sie den »vernunftgeleiteten Liberalismus«. Er hat mehr als alle Liberalen die Abstraktion des kapitalistischen Marktes und der Menschen an der Wirklichkeit zu messen versucht und deshalb auch die am weitesten gehenden politischen Interventionen in den Markt vorgeschlagen, darunter antizyklische Konjunkturpolitik, Umverteilung der Einkommen von oben nach unten durch progressive Steuern, strikte Kontrolle des Geldes durch nationale Geldpolitik usw.

Die Kritik dieser Position muss vor allem an zwei Stellen ansetzen. Die Durchsetzung dieser Positionen war historisch nur möglich, solange eine starke Arbeiterbewegung und die Konkurrenz der sozialistischen Länder existierte. Auf diese Weise sahen sich die Kapitalmächte gezwungen, Kompromisse einzugehen. Sie wurden sozusagen durch Gegenmacht zur Vernunft gebracht, handelten nicht etwa aus freier Einsicht. Sobald diese Gegenmacht wegfiel oder geschwächt wurde, ging das Kapital zur Normalität über und begann einen Klassenkampf von oben, der bis heute zunehmend rabiat geführt wird. Zweitens war es durch hohe Wachstumsraten möglich, hohe Renditen einzufahren und gleichzeitig die Löhne über das im Kapitalismus normale Existenzminimum der Arbeitenden bei Vollbeschäftigung anzuheben und so die allgemeine Wohlfahrt zu verbessern. In dem Maße, wie aber im Gefolge von Überproduktionszwängen im Kapitalismus und inzwischen sichtbar gewordenen ökologischen Grenzen die Wachstumsraten sanken, reagierte der Kapitalismus mit Umverteilung von unten nach oben, um die Renditen in die Höhe zu treiben. (Vgl. Zinn 2002 und Altwater 2005) Das heißt, auch diese ehrenwerten Versuche, den Kapitalismus von der Wirklichkeit und damit der Vernunft her zu korrigieren und zu zähmen, scheiterten nach drei Jahrzehnten relativer Erfolge an dem Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Utopie.

Die psychischen Wirkungen des (vor allem in den Industrieländern erkämpften) »vernunftgeleiteten Kapitalismus« waren relativ positiv. Die arbeitende Bevölkerung erfuhr reale Verbesserungen ihrer Lebensqualität und eine ge-

wisse Würde durch erkämpfte Möglichkeiten der Mitbestimmung. Gleichzeitig lässt sich in jenen 30 Jahren zwischen Ende des Zweiten Weltkrieges und Mitte der 1970er Jahre eine hohe Akzeptanz demokratischer politischer Institutionen feststellen. Um so krasser waren die Frustrationen nach dem Umschlag dieser Epoche in den Neoliberalismus, was wir unten ausführlich untersuchen werden.

(2) *Der nihilistische Kapitalismus* hat zwei Unterformen, den zynischen Kapitalismus und den neoliberalen Fundamentalismus. Den *zynischen Kapitalismus* analysiert Hinkelammert anhand eines Zitates von Alvin Toffler (323ff.). Der Vater dieser Ideologievariante ist allerdings bereits Joseph A. Schumpeter mit seinem Konzept der »schöpferischen Zerstörung«. (Vgl. ausführlich Veerkamp 2005, 113ff.) Alvin Toffler sagt:

»Das ist die schnelle Wirtschaft von morgen. Diese immer weiter aufdrehende, dynamische Wertschöpfungsmaschine [neue Wohlstandsmaschine – »new wealth-machine«] ist die Quelle wirtschaftlichen Fortschritts. Mithin auch die Quelle großer Macht. Wer den Anschluss an sie nicht hat, wird von der Zukunft ausgeschlossen. Ebenso aber nimmt sich das Schicksal vieler heutiger Entwicklungsländer aus. Wie nun das Hauptwertschöpfungssystem [Hauptsystem zur Produktion von Wohlstand – »main system for producing wealth«] der Welt auf Touren kommt, müssen Länder, die etwas verkaufen wollen, mit den Kaufwilligen Schritt halten. Langsame Volkswirtschaften werden also entweder ihre Nervenreaktionen beschleunigen müssen, oder aber sie gehen vieler Aufträge und Investitionen verlustig oder werden ganz aus dem Rennen geworfen.« (Hinkelammert, a.a.O. 323ff. zu Toffler 1990, 477f.)

Im Unterschied zum utopischen Kapitalismus sagt dieser zynische Kapitalismusideologe, was wirklich geschieht. Als Beispiel für die Realität seiner Aussage zitieren wir aus einem Vortrag von 1999, den das damalige Vorstandsmitglied von DaimlerChrysler, Robert J. Eaton, auf einem Colloquium zum Thema »Kapitalismus im 21. Jahrhundert« hielt. Dort stellte er fest: »*Die Schwachen müssen sich verändern, oder sie werden sterben.*«¹² Deutlicher kann man es nicht sagen. Toffler (ebenso wie Eaton) spricht also im Unterschied zum utopischen Kapitalismus die Realität richtig aus. »Zum zweiten sakralisiert er ebenfalls (erg. wie der utopische Kapitalismus) die herrschenden Produktionsverhältnisse, aber er tut es nicht durch Verweis auf irgend ein Wohl der Gemeinschaft oder ein Allgemeininteresse. Er tut es ganz einfach durch die Zele-

¹² Zitiert nach junge Welt, 8.7.1999, Nr. 156, S. 10.

brierung der Geschwindigkeit und der Beschleunigung ... Es ist die Beschleunigung als kategorischer Imperativ.« (324f.) Drittens ist der Text – im Unterschied zum utopischen Kapitalismus – nicht heuchlerisch, sondern ehrlich, mit der Ehrlichkeit des Zynismus.

Franz Hinkelammert arbeitet heraus, dass dem zynischen Kapitalismus nicht mit Ideologiekritik beizukommen ist. Diese kann ja nur in solchen Fällen greifen, wo ein gemeinsamer Bezugspunkt – beim utopischen Kapitalismus die Behauptung des Gemeinwohls – besteht.

Dort kann man dann eben nachweisen, dass das, was als Allgemeinwohl ausgegeben wird, in Wahrheit und in der Realität nur den Interessen der Kapitaleigner dient. Es gibt also mit dem Bezug auf ein allgemeines Interesse ein Rest von »Vernunftpotenzial«. Das fällt beim zynischen Kapitalismus komplett weg. Dieser gibt den Kritikern – in diesem Fall der klassischen Dependenztheorie – ganz recht, die sagt, dass das herrschende System die peripheren Länder zerstört (wenn sie sich in der Weltmarktkonkurrenz nicht behaupten, was faktisch unmöglich ist). »An die Stelle der Utopie tritt der Heroismus des kollektiven Selbstmords der Menschheit und damit deren Tod. Der Tod wird zur Utopie ... Angesichts dessen ist die klassische Ideologiekritik völlig hilflos. Wenn der Anspruch der Tod ist und der Kapitalismus als ein tödliches System aufgewiesen wird, dann ist er ein System, das seinem Anspruch perfekt genügt ... Das System hat sich tautologisiert und eröffnet keinerlei Möglichkeit für eine immanente Kritik.« (327)

Hinkelammert weist m.R. darauf hin, dass der *Nazismus* dieses Schema zum ersten Mal nutzte. Hitler schrieb ehrlich, was er vorhatte. Und er erfüllte es. Ähnlich äußern sich nicht nur Toffler und Eaton, sondern in den verschiedenen konkreten Zusammenhängen der zynische Kapitalismus insgesamt. Der utopische Kapitalist Ricardo legitimierte den internationalen Handel noch mit der Theorie der gegenseitigen Vorteile der Handelspartner (komparativen Kostenvorteile). Heute spricht man offen vom Wirtschaftskrieg. Karl Marx entwickelte die Fetischismustheorie, indem er darauf hinwies, dass und wie Ware, Geld und Kapital Fetischcharakter haben und die Menschen zur Anbetung des Götzen Markt bringen. Das zynische Buch von Bolz und Bosshart, *Kult-Marketing – Die neuen Götter des Marktes* (1995), sagt: Ja, Marx hat recht. Also lasst uns diesen Fetischcharakter für das Marketing von Waren in übersättigten Märkten ausnutzen, indem wir das Kultbedürfnis der Menschen befriedigen.

Diese zynische Tautologie kann man nicht widerlegen, sagt Franz Hinkelammert, man kann sie in ihrem Wesen nur enthüllen, indem man ihr die konkreten

Bedingungen des (Über)lebens der Menschen und der Natur entgegenstellt und ihre Todesmystik entlarvt. (328, 331f.)

Das gleiche gilt für die zweite Form des nihilistischen Kapitalismus, *den neoliberalen Fundamentalismus*. Seine Hauptvertreter sind *Friedrich August von Hayek*, der Vater und Hauptmotor der Mont Pèlerin Society, und *Milton Friedman*. Beide erhielten 1974 bzw. 1976 den Wirtschaftsnobelpreis, was der neoliberalen MPS-Bewegung zum entscheidenden Durchbruch verhalf. 1944 hatte von Hayek sein für die Bewegung bahnbrechendes Buch »The Road to Serfdom« geschrieben, worin alle wohlfahrtsorientierten Entwürfe von Ökonomie und Wirtschaftspolitik als »Kollektivismus« verworfen werden. (Hayek 1991) Er tautologisiert die neoklassischen Gleichgewichtstheorien. Das heißt, alle negativen Folgen des Marktes werden dadurch erklärt, dass noch nicht genügend Markt eingesetzt wurde. Arbeitslosigkeit wird als Ergebnis von Beschäftigungspolitik dargestellt, also mehr Markt und die Arbeitslosigkeit verschwindet. Armut folgt aus Sozialpolitik, also mehr Markt zum Reicherwerden der Reichen, dann gibt es keine Armen mehr, weil etwas von dem Reichtum heruntertröpfelt (der angebliche »Trickle-down-Effekt«). Umweltprobleme entstehen danach aus Umweltpolitik. Die vollständige Privatisierung der Natur würde die Zerstörung der Natur unrentabel machen. Wir haben es hier mit der Totalisierung des Marktes zu tun, der außerordentlich populär in der Praxis der Mehrzahl von Politikern heute ist.

Wie beim zynischen Kapitalismus ist beim neoliberalen Fundamentalismus eine rationale Widerlegung unmöglich. Es wird gar nicht erst mit dem Allgemeinwohl argumentiert. Es wird klar gesagt, Menschen müssen geopfert werden. Hierzu ein Zitat aus einem Interview, das von Hayek in Chile gab, um seinen Freund M. Friedman zu unterstützen, der vom Diktator Pinochet beauftragt worden war, den Neoliberalismus eins zu eins umzusetzen:

»Eine freie Gesellschaft benötigt moralische Bestimmungen, die sich letztendlich darauf zusammenfassen lassen, dass sie Leben erhalten: nicht die Erhaltung aller Leben, weil es notwendig sein kann, individuelles Leben zu opfern, um eine größere Zahl von anderen Leben zu erhalten. Deshalb sind die einzigen wirklichen moralischen Regeln diejenigen, die zum »Lebenskalkül« führen: das Privateigentum und der Vertrag.«¹³

¹³ Interview in »El Mercurio« vom 19.4.1981, Santiago/Chile. Vgl. die ausführliche Auslegung dieses Zitats in: F.J. Hinkelammert, 1994, 101ff.

Zunächst einmal ist darauf hinzuweisen, dass diese Aussage im Blick auf die Wirklichkeit mit einer impliziten Lüge beginnt. Im ersten Satz ist nämlich die Aussage enthalten, dass es in dieser Welt nicht genug für alle zum Leben gibt und darum ein Lebenskalkül nötig ist, das entscheidet, wer leben darf und wer geopfert werden muss. Zahlreiche Studien, besonders der Vereinten Nationen, haben empirisch nachgewiesen, dass es mehr als genug Nahrung für alle gäbe, wenn sie gerecht verteilt würde.¹⁴

Dann aber folgt die Ungeheuerlichkeit: Nur diejenigen Menschen, die über Privateigentum und Vertragsfähigkeit verfügen – also auch die, die ihre Arbeitskraft verkaufen können –, haben ein Recht auf Leben. Alle anderen können prinzipiell geopfert werden. Denn Privateigentum und Vertrag sind die Grundelemente des kapitalistischen Marktes, der total gilt und dem man sich religiös demütig unterwerfen muss, wie von Hayek an anderer Stelle sagt. Hier sagt er: Diese Totalität des Marktes, dem individuelles Leben geopfert werden muss, ist die einzige Moral. Es geht hier wohlgermerkt nicht um das persönliche Gebrauchseigentum, das jeder Mensch zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse braucht, sondern um das Eigentum, das zwecks Reichumsvermehrung in den Markt eingebracht wird. Hier zeigt sich, dass auch der fundamentalistische Neoliberalismus letztlich zynischen Charakter hat: Um der Reichumsvermehrung der Eigentümer willen, sollen andere Menschen – in der Wirklichkeit die Mehrheit der Weltbevölkerung – geopfert werden. Das entspricht der gleichen Logik des Imperiums, das einen Atomkrieg plant, der zur Vernichtung der Erde führen kann.

Auch gegen diese Form des nihilistischen Kapitalismus kann man also nicht mit Vernunft und ethischen Maßstäben argumentieren. Das einzige Gegenargument besteht darin, den tödlichen und suizidalen Charakter der Theorie und ihrer Konsequenzen aufzuweisen, also zu zeigen, wie die Zerstörung in Selbstzerstörung umschlägt.

Psychologisch gesehen, ist die Wirkung des nihilistischen Kapitalismus die fatalste – im buchstäblichen Sinn des Wortes. Denn sie produziert Fatalismus. Hayek und Friedman waren Margret Thatchers Gewährsleute für ihre Aussage, dass es keine Alternative gäbe (TINA). Wenn diese totalitäre Ideologie in die praktische Politik umgesetzt wird, was in Abschwächungen inzwischen

¹⁴ Vgl. z. B. UNDP, 1994, 33: »Es sind genügend Lebensmittel vorhanden, um jeden Menschen auf der Welt mit rund 2.500 Kalorien pro Tag zu versorgen – 200 mehr als die erforderliche Mindestmenge ... Das Problem liegt ... in der schlechten Verteilung ...«

sogar von rot-grünen Regierungen vollzogen wurde, so entstehen Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Das wird noch einmal verschärft dadurch, dass diese Konzeptionen von der Radikalisierung des Individualismus leben, der von Anfang an dem Beharren auf radikalem Privateigentum an den Produktionsmitteln eigen ist, wie Hobbes ihn als erster auf den Begriff brachte. Die Kultur des Ellenbogens, die vom Kindergarten an die Gesellschaften zunehmend vergiftet, ist die Folge.

Was bleibt dem entgegengesetzt? Franz Hinkelammert schließt seine Reflexionen mit folgenden Schlussfolgerungen ab:

»Da aber eine solche Analyse der Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens nur die Tautologisierung des nihilistischen Systems enthüllen und nicht widerlegen kann, setzt sie die Hoffnung voraus, dass die Menschheit der Todesmystik letztlich die Zustimmung versagen wird. Ohne diese Hoffnung ist Nihilismuskritik als Systemkritik nicht möglich. Sie gibt aber keine Sicherheit. Die Menschheit kann sich zum Nibelungenmarsch entscheiden, um an König Etzels Hof zu sterben. Es gibt eine Option, die zu den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Lebens selbst gehört, die Option für das menschliche Leben, welche sich der häufig durchaus attraktiven Option für den Tod widersetzt.« (339)

Dieser Hoffnung und dieser Option für das Leben werden wir im 3. Teil dieses Buches nachgehen. Zunächst aber müssen wir in unserer Analyse die politisch-ökonomische Umsetzung dieser Ideologie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kurz skizzieren.

Das politisch-ökonomische Projekt des Neoliberalismus: Totaler Markt und Imperium

Wie vollzog sich die politisch-ökonomische Umsetzung der neoliberalen Ideologie? Oder anders herum: Welchen wirtschaftlichen und politischen Kräften diente die Ideologie? Diese Frage ist vielfach untersucht worden, sodass auch hier die Nennung einiger bekannter Hauptfakten ausreicht. (Für Literatur s. Duchrow/Hinkelammert 2005.) Es ist politisch, gesellschaftlich, psychologisch und auch theologisch von entscheidender Bedeutung, dass das Ende der – im Westen – sozialstaatlichen Phase und der Übergang in die neoliberale Phase eines globalisierten Kapitalismus nicht einem Naturgesetz gefolgt ist, sondern Hand in Hand mit der ideologischen Gegenrevolution geheimdienstlich-militärisch und politisch durchgesetzt wurde – also auch änderbar ist. Hier ist nur an einige wichtige Punkte zu erinnern:

- Das Aufbrechen der nationalen Wirtschaften für die Hauptakteure der Globalisierung, die multinationalen Konzerne und Investmentfonds als Agenten der Kapitaleigner, geschah durch direkte oder indirekte militärische und geheimdienstliche Intervention der USA und ihrer bürgerlichen Verbündeten in den jeweiligen Ländern, so in Persien 1953, in Brasilien 1964, in Indonesien 1965/66, in Chile 1973 usw. Nach dem Desaster des Vietnamkrieges ersetzte die Kriegführung niedriger Intensität (LIC) zunehmend die direkte Intervention. (Vgl. Duchrow/Eisenbürger/Hippler 1991, Nelson-Pallmeyer 2003.) Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion kommt dann die »Demokratisierung der Machtlosigkeit« hinzu.¹⁵
- Der Zusammenbruch der (Teil-)Regulierung der Devisenmärkte 1971 und endgültig 1973 hätte nicht notwendigerweise zur Freigabe der Devisenkurse an die Finanzmärkte führen müssen, sondern hätte durch Kooperation der »Triade«-Mächte USA, Westeuropa und Japan durch Einführung eines Systems, wie es Keynes 1944 in Bretton Woods vorgeschlagen hatte, aufgefangen werden können. (Vgl. Duchrow 1997, 90ff.) Durch die politisch-ökonomische Deregulierung der Devisenmärkte explodierten die verschiedenen Formen spekulativer Geldgeschäfte.
- Die Verschuldung der Länder des Südens durch die Diktaturen wurde aktiv und mit bewussten Lügen durch das Aufschwätzen westlicher Industriegüter auf Pump betrieben, wie der ehemalige »Economic Hit Man« Perkins (2005) inzwischen im Detail beschrieben hat. (Vgl. auch Altvater 2005.) Die Freigabe der Zinsrate an die Märkte 1979 war eine Entscheidung der US-Notenbank, die dann folgende dramatische Erhöhung der Zinsen mit dem Auslösen der Schuldenkrise eine Folge der Reaganschen Aufrüstung auf Pump. (Greider 1989) Auch die »Strukturanpassungspolitik« des IWF und der Weltbank als Antwort auf die Schuldenkrise wurde bewusst zum Einbinden der Schuldner in den Weltmarkt und damit nicht in ihrem Interesse, sondern in dem der stärkeren Gläubiger durchgesetzt. Die überschuldeten Länder mussten alle Selbstschutzmaßnahmen und alle Sozialpolitik abbauen, und zwar nur, um die gesamte Wirtschaft und Gesellschaft auf dauerhafte Zinszahlungen an die Gläubiger umzustellen.
- Die spekulative Entwicklung der Finanzmärkte mit der Folge des Abzugs von Kapital aus der weniger profitlichen Realwirtschaft wird von den G7-

¹⁵ Vgl. ebd. zum Santa Fe-Dokument II für die Bush sen.-Regierung und J. Hippler (Hrsg.), 1994.

Mächten toleriert, ebenso die Steuervermeidung und Steuerhinterziehung durch TNCs und Banken. Sie könnte mit Hilfe kooperativer Gesetze u.a. zur Abschaffung und Sanktionierung der Steuerparadiese zumindest wesentlich eingeschränkt werden.

- In all diesen und weiteren Aspekten lassen sich die Staaten als nationale Wettbewerbsstaaten gegeneinander ausspielen, wodurch die Jagd des global agierenden Kapitals nach möglichst profitablen Verwertungsmöglichkeiten gefördert wird. Sie könnten im Interesse der Mehrheiten ihrer Völker kooperieren, um deren Grundbedürfnisse zu befriedigen, indem sie sich aus der Abhängigkeit von den Wirtschafts- und Finanzmächten lösen.

Seit die Regierung von Bush jun. im Jahr 2000 durch Wahlmanipulation an die Macht gekommen ist, kommt nun aber als übergreifende politische Komponente das immer imperialere Streben der USA nach der Weltmacht hinzu. Damit steht das Thema »*Kapitalismus und Imperium*« auf der Tagesordnung. Dazu gibt es ein Dokument in den USA, das in Europa kaum bekannt ist, geschrieben von Vordenkern wie Wolfowitz, Cheney, Rumsfeld u.a. im Rahmen des »Project for the New American Century« (Projekt für das neue Amerikanische Jahrhundert). Nachdem sie schon 1997 ein Statement of Principles veröffentlicht hatten, brachten sie 2000 ein Strategiepapier heraus unter dem Titel »Rebuilding America's Defences. Strategy, Forces and Resources for a new Century«. ¹⁶ Darin wird unter dem Stichwort »Pax Americana« und ausdrücklicher Bezugnahme auf das Römische Reich unverblümt die Strategie entwickelt, die US-Hegemonie aufrechtzuerhalten und auszubauen. Dazu gehören »präventive« Kriege und die Kontrolle der letzten »international commons, space and cyberspace« (der letzten internationalen öffentlichen Güter, Weltraum und Internet). Dieser Text wurde dann – etwas verschleierter formuliert – die Grundlage für die National Defence Strategy der Bushregierung, die auf geltendes Völkerrecht keine Rücksicht mehr nimmt. Nach innen begründet dann der Patriot Act den Abbau der bürgerlichen und politischen Menschenrechte – mit den inzwischen bekannten Folgen wie Folter, Guantanamo usw. (Vgl. McCoy 2005.)

Es gibt bereits vorzügliche neue Literatur zu diesen imperialen Formen des globalen Kapitalismus. ¹⁷ Man sollte allerdings das klassische Buch von Han-

¹⁶ Vgl. www.newamericancentury.org/statementofprinciples.htm.

¹⁷ Vgl. z.B. F. Hinkelammert, 2003; M. Massarrat, 2003; N. Chomsky, 2003; Ch. Johnson, 2004; Republikanischer Anwältinnen- und Anwälteverein, 2005.

nah Arendt hinzunehmen, »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft«. Obwohl 1951 veröffentlicht, ist es von atemberaubender Aktualität. Einerseits analysiert es die Entstehung des klassischen Imperialismus am Ende des 19. Jahrhunderts aus den Interessen des Kapitals, das die staatliche militärische Hilfe für Ausbreitung und Schutz seiner renditeträchtigen Auslandsinvestitionen sucht. Andererseits interpretiert es außer dem Imperialismus die anderen Einzelelemente, die schließlich bei Hitler und Stalin zur totalen Herrschaft führen und von denen beunruhigend viele in der gegenwärtigen US-Politik wiederzuerkennen sind. Die Spitze des Eisbergs ist die Entwicklung von Atombomben als Angriffswaffen, die an Goebbels' Spruch erinnert: »Und wenn wir untergehen, dann werden wir die Tür hinter uns zuschlagen, dass die Welt erzittert.« Die Mord-Selbstmordpolitik des Imperiums – spiegelbildlich wiederholt in den Selbstmordattentaten der Terroristen – ist die vollständige Entsprechung zum nihilistischen Kapitalismus, ja, sie ist ein Teil von diesem.

Die bisherige Weigerung der westeuropäischen Öffentlichkeit, inklusive der Kirchen, sich mit der Frage des Imperiums auseinanderzusetzen, hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass es Europa bisher möglich war, die USA die Drecksarbeit machen zu lassen, während man selbst in diesem Windschatten »nur« Geschäfte tätigte. Diese scheinbare Unschuld ist nun nicht mehr möglich angesichts des endlich deutlich werdenden hässlichen Gesichts der USA. Statt aber bewusst eine Alternative aufzubauen – wie es halbherzig in der Distanzierung einiger Länder vom Irakkrieg möglich zu werden schien – baut die EU selbst imperiale Strukturen auf, wie insbesondere in dem Verfassungsvertrag der EU mit seinem Gebot zur Aufrüstung und zu Eingreiftruppen deutlich wird. (Vgl. Duchrow 2004d) Aber auch dies möchte die EU nicht gern zur Diskussion stellen, sondern lieber als humanitäre Friedensmacht dastehen.

Die psychischen Wirkungen einer zunehmenden »Faschisierung« des Imperiums sind noch kaum untersucht. Politikmüdigkeit wäre eine Untertreibung. Die imperiale Politik verstärkt die Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung. Eine Reaktion ist der Terrorismus, eine andere Fatalismus (der auch im Terrorismus steckt), Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung und Angst. Es ist freilich nicht zu übersehen, dass sowohl totaler Markt als auch totalitäres Imperium die Menschen nicht nur in Verlierer und Gewinner spalten, sondern wachsenden Widerstand hervorrufen. Die Menschen, die in den Widerstand gehen, stoßen allerdings auf grundlegende Probleme und Schwierigkeiten, die es zu analysieren gilt, will man nicht falsche Hoffnungen auf schnelle Erfolge wecken.

1.2 Verschärfung der strukturellen und anthropologisch-psychologischen Grundprobleme im neoliberalen Kapitalismus

Fast alle kritischen Bücher, die Alternativen zum herrschenden System suchen, schließen mit einer mehr oder weniger konkreten Hoffnung auf die »*neuen sozialen Bewegungen*«. Am ausführlichsten hat sie Maria Mies (2001) zusammengestellt. Sie behandelt die Vorgeschichte der großen Proteste gegen die Welthandelsorganisation WTO in Seattle 1999 sowie die weitere Entwicklung. Wir werden auf diese Bewegungen in Teil 3 zurückkommen. Manchmal erscheinen sie aber auch als *deus ex machina*, als Subjekte, die alle Überlebensprobleme lösen sollen.

Wohin es freilich führt, wenn Bewegungen einfach in praktische Politik überführt werden, ohne die grundsätzliche Kritik des Kapitalismus durchzuführen, zeigt die Geschichte der Grünen in Europa, insbesondere in Deutschland. Unter dem Druck der Mächte der neoliberalen Globalisierung wurden sie einfach – mit einigen Rückzugsgefechten im ökologischen Bereich – zu deren Ausführungsorganen.

Deshalb bedarf es eines grundlegenden kritischen Nachdenkens über den *Zusammenhang von strukturell-systemischen und anthropologisch-psychologischen Dimensionen* des Kapitalismus, wenn man an einer Überwindung des gegenwärtigen (selbst)mörderischen Kurses der herrschenden Mächte arbeiten will. Bernhard Walpen kritisiert mit Recht, dass die Linke nach dem Scheitern des Fordismus und Keynesianismus die theoretische und praktische Gefahr der neoliberalen Gegenrevolution nicht ernst genommen und dieser keine vergleichbaren Anstrengungen des Denkens und der Strategie entgegengesetzt hat. (Walpen 2004, 280ff., 292ff. u.ö.)

Ein wesentlicher Grund dafür liegt in der erfolgreichen Tabuisierung des Denkens von *Karl Marx* durch die bürgerliche Gesellschaft und ihre Ideologen. Der Realsozialismus hat ihnen die Arbeit leicht gemacht, indem er Karl Marx zu einem dogmatischen Religionsgründer pervertierte, mit dem kritisches Denken gerade verhindert werden sollte, um die Herrschaft der Nomenklatura nicht zu gefährden. Mit der so von beiden Parteien des Kalten Kriegs betriebenen Unschädlichmachung von Marx wurden die Grundfragen zugedeckt, die gelöst werden müssen, will die Menschheit überleben. An der Tabuisierung und Dämonisierung von Karl Marx beteiligen sich alle gesellschaftlichen Gruppen, in vorderer Reihe auch die Kirchen. Man braucht keine Argumente mehr vorzutragen, wenn man nur darauf hinweist, es handele sich hier

um »Neomarxismus«.¹⁸ Wie kann man auf der von Karl Marx gelegten Basis die Verschärfung der strukturellen und anthropologisch-psychologischen Grundprobleme im globalisierten Kapitalismus verstehen?

(1) Verschärfung der Ausbeutung und Enteignung durch Privateigentum

Franz Hinkelammert und Ulrich Duchrow haben versucht, jenseits der Kalte-Kriegs-Fronten eine der zentralen Grundlagen des Kapitalismus neu zu thematisieren: *das Privateigentum an den Produktionsmitteln*. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005.) Wie wir oben sahen, gibt der Vater der neoliberalen Ideologie, von Hayek, unumwunden zu, dass Privateigentum und Vertrag in der von ihm propagierten »freien« Marktgesellschaft darüber entscheiden, wer leben darf und wer geopfert werden kann. Diese zentrale, von Karl Marx grundlegend analysierte Realität des kapitalistischen Systems war seit dem Zusammenbruch des Realsozialismus nahezu aus der Diskussion verschwunden, was vor allem mit der falschen Alternative des Kalten Krieges »nur Privateigentum versus nur Staatseigentum« zusammenhängt. Sogar die sozialen Bewegungen ersparten sich die Auseinandersetzung mit diesem Thema.

Das hat sich inzwischen geändert, jedenfalls was die theoretischen Einsichten betrifft. Mehrere Autoren haben neuerdings ebenfalls die Frage des Eigentums in den Mittelpunkt des Verständnisses dessen gerückt, was zur Zeit in der globalisierten Welt geschieht: *Christian Zeller* (Hrsg. 2004), *Die globale Enteignungsökonomie* (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, 280ff.) und *Ton Veerkamp* mit seinem bereits genannten Meisterwerk, *Der Gott der Liberalen*. Auch *Elmar Altvater* (2005, 49ff.) betont in »Das Ende des Kapitalismus« die grundlegende Bedeutung des Eigentums.

Zeller sagt zusammenfassend:

¹⁸ Bei einer Konferenz von Kairos Europa zum Ökumenischen Prozess für Alternativen zur neoliberalen Globalisierung im April 2005 offenbarte sich z.B. Oberkirchenrat Eberhard Hitzler vom Kirchenamt der EKD als ein Vertreter dieser bürgerlichen Tabuisierungsstrategie: »Wenn das Papier des Ökumenischen Rates der Kirchen (erg. das AGAPE-Dokument zur Vorbereitung der Vollversammlung 2006) das Konkurrenzprinzip verurteilt und mit der Gier nach Profit auf eine Stufe setze, sei das eine Abkehr von den Prinzipien der Marktwirtschaft, die die meisten Kirchenvertreter im Norden nicht mittragen könnten. Mit dieser Argumentation kämen die Südkirchen, so Hitzler, Positionen des Neomarxismus bedenklich nahe.« (In: Zeitschrift Entwicklungspolitik, 12-13/2005, S. 17). Aber er spricht nur aus, was die meisten Kirchenleute in Westeuropa denken.

»Die Globalisierung des Kapitals drückt die Ausdehnung des Raums der Eigentumsrechte des Kapitals aus. Die Errichtung solcher Eigentumsrechte ist die Voraussetzung für die Existenz von ›Märkten‹. Die neoliberale Politik strebt die generelle Verwandlung von Gütern, Ressourcen und Kenntnissen in Waren an.« (S. 15).

Damit sind implizit die Hauptakteure des herrschenden Systems benannt: die Transnationalen Konzerne (TNCs), Banken und Fonds für die Akkumulation des Kapitaleigentums der Aktionäre (Shareholder) und die von den reichen Industrieländern (G7) kontrollierten internationalen Institutionen Welthandelsorganisation (WTO) und Internationaler Währungsfonds (IWF), die für jene die Eigentümerrechte regeln und durchsetzen. »Jetzt findet eine brutale Refeudalisierung statt. Die neuen Kolonialherren, die multinationalen Konzerne – ich nenne sie Kosmokraten – eignen sich die Reichtümer der Welt an ... WTO und IWF ... sind willige Helfer der Kosmokraten ...«¹⁹

Marx hatte angenommen, dass die räuberischen Prozesse der frühkapitalistischen ursprünglichen Akkumulation zum Abschluss gekommen seien. Er widmete sich deshalb der Analyse der erweiterten Reproduktion und der Ausbeutung der Lohnarbeit im fortgeschrittenen industriellen Kapitalismus. »Die Lohnarbeit stellt letztlich die zentrale Form der Expropriation dar. Die Kapitaleigentümer eignen sich die unbezahlte Mehrarbeit der Lohnabhängigen an.« (S. 11). Im globalisierten Kapitalismus verschärfen die Kapitaleigner den Ausbeutungsgrad erheblich durch verschiedene Druckmittel wie vor allem durch die Auslagerung von Arbeitsplätzen der TNCs in Niedriglohnregionen und Automatisierung. (Vgl. Altvater 2005, 54ff.) Die Kapitaleigner schmeißen in einem Klassenkampf von oben – statt den technisch ermöglichten Produktivitätsgewinn zur Verkürzung der Arbeitszeiten mit dem Ziel der Vollbeschäftigung zu verwenden – die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung ganz aus dem formellen Wirtschaftsprozess heraus, um alle Produktivitätsgewinne in die Akkumulation ihres Kapitals fließen zu lassen. Deshalb ist die Lage der arbeitenden Menschen im neoliberalen Kapitalismus nicht nur durch Erhöhung der Ausbeutungsrate für diejenigen, die ihre Arbeit vertraglich in den kapitalistischen Markt einbringen können, gekennzeichnet, sondern durch Ausschluss, durch *Exklusion*.

Zeller identifiziert darüber hinaus aber *fünf weitere Akkumulationsprozesse* im heutigen imperial-globalen Kapitalismus (S. 11ff.; vgl. Altvater 2005, 49-71):

¹⁹ J. Ziegler in: FR, 5.1.2006.

1. die Fortdauer von *räuberischen Formen der ursprünglichen Akkumulation*:
 - Zerstörung der bäuerlichen Subsistenzwirtschaften in Afrika und Asien
 - schnelle Proletarisierung der Bevölkerung in China
 - Fortdauer kolonialer Praktiken
 - Raub von Vermögenswerten durch das Kreditwesen
 - Aneignung natürlicher Ressourcen
 - Vertreibung indigener Völker
 - Unterdrückung von Rechten an gemeinsamem Boden
 - selbst Sklaverei setzt sich fort (z.B. Frauenhandel für Sexarbeit)

Kurz: es geht um die Ausweitung der kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnisse. »In diesem Sinn bezeichnet Akkumulation die räumliche und/oder soziale Ausweitung der Warenbeziehungen und der kapitalistischen Eigentumsverhältnisse.«
2. *Moderne Formen* der Erweiterung der kapitalistischen Eigentums- und Produktionsverhältnisse wie »die Privatisierung öffentlicher Dienste und Infrastrukturen, der Rentensysteme und Sozialversicherungen« (S. 13).
3. *Räuberische Mechanismen* der Enteignungsökonomie wie einerseits legale Fusionen und Übernahmen oder die Herstellung von Schuldknechtschaft ganzer Länder, andererseits auch kriminelle Aktivitäten mit Hilfe von Fälschungen etc. (vgl. die Enteignung der Rentenansprüche der Lohnabhängigen bei Enron).
4. »Aneignung, Abschöpfung und Zentralisierung von Teilen des in anderen sozialen Organisationsformen erzeugten Werts und Mehrwerts durch neue, finanziell, organisatorisch und institutionell kräftigere Akkumulationszentren« wie z.B. beim *Subcontracting*.
5. *Patentierungen und Ausweitung intellektueller Eigentumsrechte* auf der Grundlage spezifischer Macht- und Eigentumsverhältnisse. Diese Enteignungsform, auch mit Biopiraterie verbunden, hat dramatische Folgen für Länder des Südens im Blick auf zwei Güter der Grundversorgung: Saatgut und Medikamente. Sie wird im Rahmen der WTO durch die Verträge zu »handelsbezogenen geistigen Eigentumsrechten« (TRIPS) gesetzlich geschützt. (Vgl. Duchrow 2005 mit weiterer Literatur, sowie Sánchez Rubio u.a. 2004.)

Hinzuzufügen ist die Verschärfung der Extraktion der Ressourcen der Erde und die Vermehrung der Emissionen im neoliberalen Kapitalismus auf der Basis der privaten Aneignung – mit allen Folgen für die Zerstörung unseres Planeten. Die bereits beginnende Erschöpfung der fossilen Energieträger wird frei-

lich den Kapitalismus selbst in eine Krise stürzen, die seine Überwindung möglicher macht. (Das ist die Hauptthese von Altwater 2005, 72ff.)

Veerkamp fügt dem allen (auf der Basis von politisch-ökonomischen Analysen) die theologische Deutung hinzu:

»Unantastbares Recht auf Eigentum an Produktionsmitteln – Wesenselement der heutigen Gesellschaftsordnung – funktioniert als der Gott, der allein absolute Gefolgschaft verlangen kann. Sobald dieses Wesenselement tatsächlich angetastet wird, reagiert die Ordnung mit Krieg und Bürgerkrieg. Freilich hat der Gott, in dessen Namen dies und vieles andere geschieht, ganz andere Namen als die Götter der klassischen Religion. Der liberale Name »unpersönliche Kräfte des Marktes« ist unverfänglicher, weil seine abstrakte Hülle sich für die Projektion der Wunschträume ideologisch Verführbarer und Verführter besser eignet ... Das Diktat der *Anpassung*, der *Unterwerfung*, ist praktischer Vollzug dieser apersonalen Religion. Die neue Weltreligion ist die vorbehaltlose Unterwerfung unter die Gesetze des Marktes« (S. 131; vgl. Pax Christi 2006).

(2) Verschärfung der Entsolidarisierung durch Individualisierung

Warum ist das *Privateigentum* überdies so zentral für den Zusammenhang der politisch-ökonomischen und der anthropologisch-psychologischen Analyse und alternativen Strategie, der im Mittelpunkt des Interesses in diesem Buch steht? Das Privateigentum ist die materielle Basis für das *Individuum* als grundlegender Bestimmung des Menschen innerhalb der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft und Kultur. Jede Bemühung um strukturelle und sozio-psychologische Überwindung des neoliberalen Kapitalismus in der Perspektive der Befreiung aller Menschen zum Leben in Würde muss diese Problematik verstehen und eine Antwort darauf finden. Versuchen wir, sie Schritt für Schritt aufzuschlüsseln.

Die erste Klärung betrifft die Unterscheidung zwischen *Gebrauchseigentum* und *Eigentum*, das als *Tauschwert* in den kapitalistischen Markt eingebracht wird. Ersteres gehört zur Erhaltung des Menschen als eines lebendigen, körperlichen und bedürftigen Wesens. Er braucht »Lebensmittel«: Nahrung, Kleidung, ein Dach über dem Kopf, aber auch persönliche Gegenstände, die seinen ästhetischen Bedürfnissen entsprechen. Zum Gebrauchseigentum gehören auch ursprünglich die Produktionsmittel – sei es in der Großfamilie, sei es in einer Dorfgemeinschaft oder dergleichen –, um die Selbstversorgung für sich und die Gemeinschaft, in der er oder sie lebt, sicherzustellen. Dieses Gebrauchseigentum in seiner persönlichen und gemeinschaftlichen Ausprägung

kann dann verschiedene Formen haben. Es kann Gemeineigentum mit Nutzungsrechten für die einzelnen Glieder der Gemeinschaft sein oder Familien-eigentum, später auch die Form der Kooperative.

Ganz anders *das kapitalistische Privateigentum an den Produktionsmitteln*.²⁰ Hier geht es zunächst um (Fern-)Handelsgewinne durch Kauf und Wiederverkauf von Waren sowie um Geldvermögensvermehrung durch Zinsnahme bei Krediten. Seit der frühen Neuzeit kommt hinzu, dass einige Individuen sich Land, Maschinen oder dergleichen aneignen, die Arbeit von Nicht-Eigentümern (die z.B. bei der Privatisierung des Landes seit dem 14. Jahrhundert leer ausgegangen sind) als Lohnarbeiter anmieten (zunächst durchaus neben der Zwangsarbeit der Sklaverei) und den Mehrwert der Arbeit, der über die unbedingt nötigen Kosten der Reproduktion der Arbeitenden hinausgeht, abschöpfen. Alle diese Formen kapitalistischen Wirtschaftens beruhen auf der Ausnutzung des *Tauschwertes* des Eigentums, nicht auf seinem *Gebrauchswert*.

Was bedeutet dies für das Menschsein der Menschen? Als erster hat Karl Polanyi in seiner klassischen Arbeit »The Great Transformation« (1944/1978) darauf hingewiesen, dass durch die »Entbettung« der *Ökonomie* aus den Gemeinschaften und der Gesellschaft als ganzer zum Zweck der Reichtumsvermehrung der Eigentümer im Markt sämtliche Beziehungen unter den Menschen grundlegend verwandelt wurden. Aus solidarischen Beziehungen wurden über Geld vermittelte Vertragsbeziehungen.

Der englische Philosoph *Thomas Hobbes* hat dann die Anthropologie der Marktmenschen Anfang des 17. Jahrhunderts in seinem Werk »Leviathan« auf den Begriff gebracht. (Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 2.) *Danach sind die Menschen atomistische Individuen, die den Trieb in sich tragen, nach mehr Reichtum, Macht und Ansehen zu streben*. In diesem Streben stoßen sie in gegenseitiger Konkurrenz aufeinander, sodass ein Krieg aller gegen alle entsteht. Um zu verhindern, dass dieser Krieg blutig ausgetragen wird, ist ein starker Staat in der Gestalt eines Souveräns nötig. Seine Funktion ist es, die Einhaltung von Eigentums- und Vertragsrechten zu garantieren, um so die Sicherheit der Eigentümer zu gewährleisten.

Dieses Konzept wird von *John Locke* nach der »Glorious Revolution« der Großeigentümer (1688) in seiner Schrift »Über die Regierung (Second Treatise of Government)« noch einmal ausgebaut. Locke bringt die Realität des libe-

²⁰ Zur Entwicklung des Kapitalismus s. Veerkamp 2005., Teil I, und Duchrow/Hinkelammert, 2005, Kapitel 2-4.

ralen Kapitalismus grundlegend auf den Begriff und formuliert die Grundlage aller westlichen Verfassungen. (Vgl. ausführlicher ebd., Kap. 3.) Hier wird der *Mensch als Eigentümer* – und sonst nichts – definiert. Nicht-Eigentümer wie Sklaven oder indigene Völker, die kein Privateigentum kennen, sind nicht als Menschen zu betrachten. Der Mensch ist Eigentümer von Produktionsmitteln wie Land und Kapital, Eigentümer seines Körpers, d.h. vor allem seiner Arbeitskraft, und Eigentümer von Freiheitsrechten, sein Eigentum zu gebrauchen. Und er gebraucht es, wenn er klug und fleißig ist, zur Mehrung seines Eigentums. Dazu entwickelte sich Geld, das sich horten lässt. Durch die stillschweigende Anerkennung von Geld erkennen die Menschen die ungleiche Verteilung von Eigentum an. Der Staat hat keine andere Aufgabe, als das (ungleich verteilte) Eigentum zu schützen. Er ist nicht mehr als absolute Monarchie verfasst, sondern als (vom Großeigentum kontrollierte) Demokratie der (männlichen) Eigentümer. Seine Sicherheitsfunktion schließt ein, alle Feinde des Eigentums zu vernichten wie wilde Tiere – eine ideologische Konzeption, die den kolonialen Interessen des englischen Bürgertums, vor allem damals in Nordamerika und Indien, später dann dem gesamten Westen bis hin zur imperialen Globalisierung unter dem Banner von »Entwicklung und Demokratie« die höhere Weihe gibt.

Auch hier war es *Karl Marx*, der als erster das Wesen dieser liberal-kapitalistischen Ideologie und deren Folgen für Mensch und Gesellschaft durchschaute. Er schreibt in »Das Kapital«, Erster Band:²¹

»Die Waren können nicht selbst zu Märkte gehen und sich nicht selbst umtauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern. Die Waren sind Dinge und daher widerstandslos gegen den Menschen. Wenn sie nicht willig, kann er Gewalt brauchen, in andren Worten, sie nehmen. Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehen, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust, sodass der eine nur mit dem Willen des andren, also jeder mittelst eines, beiden gemeinsamen Willensakts sich die fremde Ware aneignet, indem er die eigene veräußert. Sie müssen sich daher wechselseitig *als Privateigentümer anerkennen*. Dies Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist, ob nun legal entwickelt oder nicht, ist ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt. Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses

²¹ Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1 (MEW Bd. 23), Berlin 1967, S. 99f. Dazu vgl. F. Hinkelamert, 2001, 342ff.

ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer.«

Für unsere Fragestellung zentral in diesem Text ist der Begriff der *Anerkennung*. Wir werden in den psychologischen Analysen sehen, welche grundlegende Bedeutung Anerkennung für das Menschsein des Menschen hat. Ton Veerkamp schreibt über die Arbeiterbewegung (S. 215):

»Die Arbeiterbewegung war ein Kampf um bessere Arbeitsbedingungen, aber auch um Befreiung aus Apathie und Minderwertigkeitsgefühl. Arbeiterbewegung war Kampf um Anerkennung. Die Anerkennung sollte Hand und Fuß haben, sie sollte in einem besseren Einkommen, in einer besseren Wohnung, in kürzeren Arbeitszeiten, in einem sorgenfreieren Dasein nach dem Arbeitsleben, in besseren Bedingungen für die Kinder Gestalt annehmen; die Seele der Würde braucht den Körper des Wohlbefindens. Um jedes bißchen ›besser‹ mußte gekämpft werden.«

Aber als wer oder was werden die Arbeitenden im kapitalistisch-bürgerlichen System anerkannt? Nach Marx nur als Eigentümer ihrer Ware Arbeitskraft. Und dieses Eigentum gilt geringer als das Eigentum an den Produktionsmitteln Kapital, Boden, Maschinen usw. Denn dieses Eigentum kann sich den über die Reproduktionskosten der Arbeitenden hinausgehenden Mehrwert der Arbeit als Gewinn aneignen.²² Dadurch ergibt sich eine rechtlich abgesicherte Asymmetrie zwischen der Marktmacht der Eigentümer an den Produktionsmitteln Kapital und Boden und denen, die nur das Eigentum an ihrer Arbeitskraft in den Markt einzubringen haben. Wie aktuell diese Asymmetrie ist, zeigt sich täglich daran, wie die Eigentümer der produktiven Firmen und der Banken zur Erhöhung ihrer Kapitalrendite durch Drohung der Abwanderung in Billiglohnregionen die Löhne drücken und die Arbeitsbedingungen verschlechtern können. Dies ist der bleibende Grund, warum soziologisch die bürgerlichen Eigentümer und die Arbeitenden Klassen mit antagonistischen Interessen sind und so genannt werden müssen. Es gehört zur Strategie der Tabuisierung marxistischer Analysen, die wahr sind, den Klassenbegriff nicht mehr zu gebrauchen. Das einzige, was sich gegenüber Marx' Zeiten geändert hat, ist die Tatsache, dass damals die Arbeitenden angesichts der arbeitsintensiven Methoden der Produktion die Macht hatten, von einem Klassenkampf von unten zu sprechen, während sich heute angesichts der technologischen Ersetzung

²² Vgl. die genaue Analyse dieser Asymmetrie bei Heilbronner 1988, 29ff.

von Arbeitskraft und damit Arbeitermacht durch Maschinen und Elektronik ergeben hat, dass es nur noch einen Klassenkampf von oben gibt. Und der tobt mit zunehmender zerstörerischer Schärfe.

Diese Asymmetrie im liberalen und neoliberalen Kapitalismus hat auch gravierende Folgen für *Freiheit und Demokratie*. Bereits Helmut Rittstieg hat in seiner Studie »Eigentum als Verfassungsproblem« (1975) gezeigt, wie seit dem Beginn der bürgerlichen Demokratie nach der Glorious Revolution 1688 in England Verfassungen und Gesetze im Westen so gestaltet wurden, dass die Eigentümer auch die politische Macht ausüben. Es begann mit dem Staat der männlichen Eigentümer im Sinn Lockes (S. 54ff.). In den USA entwickelte sich die Demokratie »Von Freiheit und Eigentum zur Freiheit des Eigentums« (S. 131ff.). Auch die Begründung der Gewährleistung des Privateigentums an den Produktionsmitteln (Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 14.1) mit der Sicherung der Freiheit der Person war und ist unter den Bedingungen der ökonomischen Machtverteilung eine Fiktion. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, 105ff.) Diese soll die Tatsache verschleiern, dass die Freiheit des Eigentums an den Produktionsmitteln die Freiheit aller Nicht-Eigentümer einschränkt oder zerstört. Wenn die liberale Ideologie sagt: Eigentum = Freiheit der Person, dann gilt genauso der Umkehrschluss: kein Eigentum = Unfreiheit. (Veerkamp 2005, 138ff.) Inzwischen darf ein hoher Beamter wie der frühere Bundesbankchef Tietmeyer ungestraft öffentlich sagen, es sei gut, dass die Finanzmärkte als 5. Gewalt die Regierungen kontrollieren und sanktionieren, wenn sie falsch handeln. Das heißt, die Agenten der Eigentümer sollen die demokratisch gewählten Regierungen in ihrem Handeln letztlich bestimmen. Das wiederum heißt: Wir sind wieder dort, wo die Demokratie in Griechenland und England einmal begann: bei der Demokratie der männlichen Eigentümer.²³ So kann man Ton Veerkamp nur zustimmen, wenn er abschließend feststellt: »Wer Freiheit wirklich ernst nimmt, kann kein Liberaler sein.« (S. 141)

Aber schlimmer noch ist das, was denen geschieht, denen Erwerbsarbeit verweigert wird. Müssen die Arbeitenden ständig um Anerkennung und Mitbestimmungsrechte bereits im Rahmen der kapitalistischen Ordnung kämpfen, so haben die Ausgeschlossenen keinerlei Chance mehr, überhaupt anerkannt zu werden. Denn außerhalb des Eigentümerseins – einschließlich der Verfügung über vertraglich verpflichtete Arbeitskraft – gibt es im liberalen

²³ Noch einmal: Frauen, obwohl sie 70% der Wirtschaftsleistung weltweit erbringen, besitzen nur 1% des Weltvermögens.

System keinerlei menschliche Würde und Anerkennung. Deshalb können z.B. die Erwerbslosen nach den Hartz IV-Gesetzen der neoliberalen deutschen Einheitspartei aus SPD, Grünen, CDU/CSU und FDP würdelos zu Ein-Euro-Zwangsarbeit verurteilt werden (Veerkamp: zu einer neuen Art von »Arbeitsdienst«) – unter der Drohung, sonst die staatlichen Zuwendungen zu verlieren. Aber selbst in der marxistischen Theorie besteht im Blick auf die Ausgeschlossenen ein »schwarzes Loch«. (Vgl. Veerkamp 2005, 97ff.)

Marx' Verständnis der Anerkennung im kapitalistischen Rahmen fasst Franz Hinkelammert so zusammen:

»Immer ist der Andere als Eigentümer Individuum, und dieses sein Sein als Individuum ersetzt den Menschen als Subjekt und erstickt es. Indem der Wille in den Objekten haust, läßt sich der Wille durch die Logik der Objekte bestimmen und wird daher durch die Macht bestimmt, die der Besitz der Objekte verleiht. Es bleibt kein Raum für die Anerkennung des Anderen als lebendiges Subjekt. Dieser Verfügungslogik entspricht die kapitalistische Gesellschaft.« (Hinkelammert 2001, 343)

Für unsere Frage nach dem Menschwerden der Menschen kann die Bedeutung des Individuums als Eigentümer gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Der neuzeitlich-bürgerliche *Individualismus* durchdringt alle Poren unserer Kultur und des täglichen Lebens. Ohne die Verinnerlichung dieses Individualismus in allen Lebensbereichen könnte das kapitalistische System nicht funktionieren. McPherson (1962/1973) nennt ihn den Besitzindividualismus (englisch noch besser: »possessive individualism«). Er muss die Menschen, gesellschaftlichen Gruppen und die Völker entsolidarisieren und im Namen des Wettbewerbs gegeneinander ausspielen, um die maximalen Profite für die Kapitaleigentümer auf allen Ebenen herauszuschlagen. Konnten im klassischen Industriekapitalismus die Arbeitenden im Rahmen der Betriebe und Nationalstaaten noch eine Kultur der Solidarität entwickeln, so treibt die globale Mobilität des Kapitals die Arbeitenden in die Entsolidarisierung. Bei der zunehmenden Brutalisierung dieses Kampfes aller gegen alle werden nicht nur die Gesellschaften fragmentiert (vgl. Veerkamp 2005, 226ff.), sondern die Menschen zunehmend in ihrem Menschsein in Würde zerstört. Den Höhepunkt dieser Ideologie formulierte Margaret Thatcher in dem viel zitierten Satz: »So etwas wie das Gesellschaftliche (social) gibt es nicht; es gibt nur Individuen und Familien.« (Vgl. dazu auch ebd., 133.)

Dieser Individualismus betrifft nicht nur die ökonomische Theorie und die wirtschaftliche Praxis, sondern die *gesamte westliche Kultur*. Außer in den Er-

ziehungssystemen wie in Schule und Universität prägt er sich auch vor allem in der Religion aus. Nicht nur die evangelikalen und charismatischen Bewegungen, die bis zum Exzess den Glauben individualisiert haben, sondern auch die traditionellen Kirchen, insbesondere die reformatorischen (ebd. 54ff.), stellen in ihrer Verkündigung und Praxis das private Heil in den Mittelpunkt. Noch ehe sie konkret etwas für oder gegen den neoliberalen Kapitalismus sagen, stehen sie schon auf dessen Seite und betreiben sein Geschäft. Luthers Betonung der Bedeutung des persönlichen Glaubens an die freie Gnade Gottes hatte eine damals legitime Spitze, nämlich die Menschen zu befreien aus den Zwängen einer Kirche, die im Interesse von Rom und Kapital mit ihren Ängsten wucherte und ihnen den Ablass ihrer Sündenstrafen verkaufte. Als Luther aber merkte, wie seine Lehre individualistisch und auf Kosten der Erfüllung des Willens Gottes zum gemeinsamen Wohl missbraucht wurde, ging er in einen heftigen Streit mit den so genannten Antinomern. (Vgl. Duchrow 1987, 66f.) Auch Calvin lässt sich nicht für den individuellen Heilsegoismus vereinnahmen, obwohl die späteren Puritaner die bürgerliche Entwicklung beschleunigt haben. Auch der originale Pietismus hatte eine starke soziale Komponente. Erst die Erweckungsbewegungen im 19. Jahrhundert verbürgerlichten den Pietismus, wie er sich heute in den meisten Fällen darstellt. Leider werden die Antinomerschriften Luthers und andere, den Individualismus korrigierende Theologien kaum oder gar nicht an den theologischen Fakultäten gelehrt. Vielmehr herrschen in Theologie und Kirchen weitgehende Reduktionen des Glaubens und des Kircheseins auf den Heilsegoismus der Individuen und damit Anpasstheit an die kapitalistische Grundstruktur des Systems. Schon Dietrich Bonhoeffer sagte 1932: »Der Grundfehler unserer bisherigen protestantischen Theologie ist die Individualisierung.« (Bonhoeffer 1932/1994, DBW 11, 258.) Wir müssen uns im 3. Teil intensiv der Frage individualistischer Frömmigkeit und Theologie widmen. Denn ohne deren Überwindung kann Kirche nicht im biblischen Sinn Kirche sein und an den Bewegungen gegen den Leben zerstörenden neoliberalen Kapitalismus teilnehmen.

Die Frage bleibt also für unsere weiteren Überlegungen aufgegeben: Wie kann der Mensch jenseits der Anerkennung als Eigentümerindividuum als Subjekt Anerkennung finden und geben? Wie können die Bewegungen des Widerstands und einer alternativen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dieses Subjektsein gewinnen und vermitteln? Und welche Rolle spielt dabei die Kirche?

(3) Verschärfung der Erwerbsunsicherheit und Verschuldung durch neoliberale Verträge

Nun findet sich in Marx' oben zitiertem Text ein weiteres Stichwort, das für die Analyse und die Frage nach dem Subjektwerden und den Gegenbewegungen des Widerstands und der Alternativen zentral wichtig ist. Es betrifft das »*Rechtsverhältnis, dessen Form der Vertrag ist*«. Wie wir in von Hayeks Äußerung gesehen haben, ist das zweite Kriterium neben dem Privateigentum an den Produktionsmitteln, das über Leben und Tod in der »freien« Marktgesellschaft entscheidet, der Vertrag. Das heißt, in der kapitalistischen Gesellschaft ist die Beziehung zwischen den Individuen allein durch den Vertrag bestimmt. Pikanterweise fügt Marx hinzu: »ob nun legal entwickelt oder nicht«. Das heißt, es gibt ja auch Verträge, die zwar auf legale, aber nicht legitime Weise zustande kommen, sondern Diktate sind. Dazu gehören z.B. die mit Abzugsdrohungen erpressten Lohnverzicht in den TNCs oder per imperialem Krieg aufgezwungenen Privatisierungen des Öls im Irak. Im Neoliberalismus werden die ohnehin ausbeuterischen Lohnarbeitsverträge unsicher gemacht, um die Arbeitenden erpressen zu können. Ebenso werden alle Länder durch beispielhafte imperiale Kriege gewarnt, sich diktierten Vertragsbedingungen zu unterwerfen, um eine direkte Intervention zu vermeiden. In gewisser Weise gehören in diesen Zusammenhang auch Verträge in den wachsenden illegalen Teilen der Weltwirtschaft, die inzwischen nach Schätzungen 50% der gesamten Menge ausmachen (Waffen- und Drogenhandel, Geldwäsche, Steuerhinterziehung usw.). Sie funktionieren nach den Selbstschutzregeln der Räuberbande.

Ein weiteres Feld, in dem der Neoliberalismus durch Verträge Ausbeutung und Enteignung verschärft, sind Kreditverträge. Verträge im bürgerlich-kapitalistischen System sind sakrosanktes Gesetz. Das galt schon so seit dem römischen Recht, welches das Eigentum für absolut erklärte. Die Folgen sind besonders gut am Beispiel des Kredits und der Verschuldung deutlich zu machen, dem klassischen Vertrag im Ursprung der Eigentums-Geldwirtschaft seit dem 8. Jahrhundert v.u.Z. (s. Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 1, und unten Kap. 3.4). Wer nicht zurückzahlen kann, zahlt mit allem, was er hat, Eigentum, Freiheit und schließlich Leben. Es ist völlig egal, ob die von den USA eingesetzten Diktaturen in der so genannten Dritten Welt ihre Länder per Vertrag verschuldet haben, die Bevölkerungen müssen die Schulden mit Zinseszins zurückzahlen, egal, ob die Gesellschaften dadurch zerstört werden und die Menschen daran sterben. Darüber sitzen die westlichen Regierungen der G7-Länder als oberste, selbsternannte Richter im Namen der »westlichen Werte«

von Marktwirtschaft, Vertragsrecht und »Demokratie« zu Gericht. Ihre Gerichtsvollzieher IWF und Weltbank lassen sie die Dreckarbeit machen und brüsten sich noch, wenn sie einigen »ärmsten Ländern« Schulden »erlassen« – unter der Bedingung, dass diese sich den Regeln des kapitalistischen Weltmarkts unterwerfen.

Für unsere Fragestellung heißt dies: Verträge zwischen Eigentümern und Nicht-Eigentümern als Individuen und zwischen mächtigen und weniger mächtigen Staaten im neoliberal-imperialen kapitalistischen System nehmen zunehmend den Charakter von Diktaten an und gelten absolut, ohne Rücksicht auf das Leben von Menschen.

Damit haben wir in diesem ersten Kapitel nicht nur die gegenwärtige Realität des Neoliberalismus und ihre direkten Hintergründe benannt, sondern auch die verschärften Grundprobleme des globalisierten Kapitalismus aufgezeigt, die gelöst werden müssen, wenn Menschen aus dieser Destruktion befreit und eine alternative politische Ökonomie entwickelt werden sollen und um des Überlebens willen müssen. Wie können wir uns dieser Aufgabe nähern?

Kapitel 2

Hermeneutik »von unten« aus der Perspektive der Geschädigten

Das Kernproblem des liberalen und verschärft des neoliberalen Kapitalismus ist die Spaltung der Gesellschaft in Verlierer und Gewinner auf der Basis des konkurrenzgetriebenen Eigentumsindividualismus sowie ausbeutender, verschuldender und enteignender Verträge. Gibt es einen Ansatz für seine Überwindung? Die Antwort liegt auf der Hand: eine Gesellschaft mit einer Kultur, Wirtschaft und Politik finden, in der alle Platz haben und so leben können, dass die natürlichen Grundlagen auch für die zukünftigen Generationen erhalten bleiben.

Dieser Ansatz kann aber nicht von einem abstrakten Gemeinwohl ausgehen – auch Adam Smith und andere beriefen sich auf das Gemeinwohl –, sondern nur von den konkreten Menschen in konkreten Kontexten, die aus der jetzigen Gesellschaft ausgeschlossen sind oder deren Leben im gegenwärtigen System gefährdet oder gar zerstört wird. Der Ansatz kann also nur von den Opfern, den Verlierern, den Geschädigten ausgehen, das heißt »von unten«. Die Fragestellung lautet dann: Wie können wir aus der Perspektive der Opfer zu Lebens- und Gesellschaftsformen kommen, in denen es eine gerechte Balance zwischen Personen in ihrer Einmaligkeit und der Gemeinschaft im Kontext der globalen Herausforderungen geben kann?

Wir versuchen dies aus den verschiedenen interdisziplinären Perspektiven dieses Buches zunächst grundsätzlich zu erläutern, ehe wir in den folgenden Kapiteln in die Details gehen: 1. sozio-psychologisch, 2. biblisch, 3. im Blick auf Kirche und Gesellschaft.

2.1 Relationale Psychologie impliziert die Perspektive von unten

In Kapitel 1 sahen wir, dass der Neoliberalismus die Menschen in Verlierer und Gewinner spaltet und dass dieser Spaltungsmechanismus auch die Mittelklassen erreicht. Hier folgt nun die psychologische Grundlegung, mit Hilfe derer wir in Teil 2 die psychischen Effekte des Neoliberalismus auf diese Grup-

pen untersuchen wollen, sowie in Teil 3 aufzeigen wollen, welche Möglichkeiten der Befreiung und Heilung es gibt.

Die vorherrschende Zentrierung der Kritik der neoliberalen Globalisierung auf Prozesse des Sozialabbaus und der massiv anwachsenden sozialen Spaltung weltweit, aber auch zunehmend in den westlichen industriekapitalistischen Gesellschaften, sowie vor allem der massiven strukturellen Massenarbeitslosigkeit legt den Finger auf die zentralen Fakten. Zu ihrem vollen Verständnis bedürfen diese aber auch der Erhellung ihrer tiefgehenden psychologischen Auswirkungen und Bedeutungsdimensionen. Es zeigt sich, dass neoliberale Wirtschaft und Politik nicht zufällig, sondern systematisch zu bestürzenden soziopsychischen Traumatisierungsprozessen führen. Millionen sind von sozialem Absturz betroffen, immer breitere Bevölkerungsschichten werden von Existenzunsicherheit und Existenzangst gequält. Dies sind keine oberflächlichen Erfahrungen, die man neben anderen Lebensgeschnehnissen »wegstecken« könnte, hier werden Menschen in einer Tiefe ihrer Persönlichkeit und ihres Identitätsgefüges bedroht und verletzt, deren angemessenes Verständnis psychologisch tiefgehende, psychodynamisch-psychoanalytische Instrumente und Perspektiven erfordert.

Zur Bestimmung der hier angewandten Konzepte einer *Relationalen Psychoanalyse* und ihrer Abgrenzung zur klassischen triebtheoretischen Psychoanalyse können nur einige geraffte Hinweise gegeben werden. Hinsichtlich der theoriegeschichtlichen Klärung sei hier insbesondere auf die Maßstäbe setzende, leider noch nicht auf Deutsch zugängliche Arbeit von Greenberg und Mitchell, »Object Relations in Psychoanalysis« (1998), verwiesen. Die Bemühung, die traumatisierenden Folgen sozialer Zusammenhänge psychoanalytisch zu erfassen, überschreitet weitgehend die Möglichkeiten der traditionellen psychoanalytischen Triebtheorie. Diese geht von der triebbestimmten Entwicklung des Individuums aus, das die bekannte Reihe der oralen, analen, phallischen und genitalen Triebphasen und die ihnen entsprechenden Triebbefriedigungen und -frustrationen durchläuft, um dann im Ödipuskonflikt, d.h. der konfliktuösen Situation des Kindes zwischen seinen auf die Eltern bezogenen Triebwünschen und Ängsten, die entscheidende Prägung der Persönlichkeit zu erhalten. Die psychoanalytische Triebpsychologie verengt in ihrem Kern die Problematik auf innerseelische Vorgänge des abgekapselten Individuums. Sie ist intrapsychistisch und monadologisch geprägt; ihr entspricht ein wenig differenzierter, anonymisierter Umweltbezug; wichtige Grenzen der klassischen psychoanalytischen Triebtheorie sind vor allem auch verbunden mit Freuds

sich immer wieder bewusstlos durchsetzendem atomistisch-liberalistischem Gesellschaftsbild, das ihm ein angemessenes Verständnis sozialer Strukturen und Konflikte weithin verwehrte und dazu führte, dass seine eigenen sozialkritischen Ansätze, etwa in »Zukunft einer Illusion«, daher theoretisch unintegriert und folgenlos blieben.¹ Freud steht deutlich in dem von Hobbes auf den Begriff gebrachten Zusammenhang der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft und ihrer individualistischen Auffassung vom Menschen.

Wenn wir etwa Freuds Arbeiten, »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« (1915) oder das »Unbehagen in der Kultur« (1930), betrachten, so besteht der durch die Triebtheorie vorgegebene Rahmen psychoanalytischer Aussagen zu historischen Ereignissen essentiell darin, angesichts historischer Konflikte jeweils das archaische aggressive Triebpotential der Menschheit warnend in Erinnerung zu rufen, die Strukturen und Entwicklungen der historischen Welt der Menschen dagegen bleiben unkonturiert und blass. Der Psychoanalytiker Hermann Beland kommentiert dies hinsichtlich der Aggressionstheorie treffend: »Psychoanalytische Aggressionstheorien, die sich nur auf die aggressive Ausstattung von Neugeborenen beziehen, aber nicht die Kriege von Erwachsenen erklären können, sind ziemlich nutzlos.« (Beland 1999, 8)

Diese theoretisch beschränkten Versuche einer kritischen Analyse historischer Katastrophen wurden durch die weitere Katastrophenentwicklung des 20. Jahrhunderts, insbesondere das NS-Terror-Regime und das unfassliche Kollektivtrauma des Holocaust, überrollt. Darin liegt sicherlich ein überragender historischer Faktor, der zum massiven Wachstum der analytischen Erforschung kollektiver und individueller traumatischer Erfahrungen führte.

Es stellt theoriegeschichtlich wohl keinen Zufall dar, dass in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugleich innerhalb der Psychoanalyse *das neue Paradigma der Objektbeziehungstheorie* immer mehr an Boden gewann. Denn erst mit der Objektbeziehungstheorie erhält die spezifische Gestalt der Umweltbeziehungen des Individuums in der Psychoanalyse eine grundlegende theoretische Bedeutung; das intrapsychische Geschehen wird nun in stringenter Verflochtenheit mit den Realobjekterfahrungen und deren Verinnerlichungsschicksalen gesehen und analysiert. Objektbeziehungstheorie wird hier über ihren terminologischen Ursprung bei dem britischen Psychoanalytiker Fair-

¹ Dahmer, 1973, enthält eine Darstellung der Versuche sozialkritischer Psychoanalytiker der 1920er und 30er Jahre, diese Schranken zu überwinden; s. auch Erdheim zur Kritik an Freuds Gesellschaftsicht, (1984) 1990³, 191ff.

bairn hinaus als alternatives Paradigma in einem extensiven Sinn verstanden und in diesem breiten Sinn als *Relationale Psychoanalyse* bezeichnet; diese breite relationale Strömung kann durch ihre bedeutenden Vertreter Fairbairn (1952), Bowlby (1988), Winnicott (1965) und Kohut (1977) charakterisiert werden. Die aktuelle Breite der Rezeption und Diskussion der »intersubjektiven Wende der Psychoanalyse« (Bohleber) in Deutschland dokumentieren etwa die Schwerpunktheft der Zeitschrift »Psyche« – »Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begegnung« (Bohleber [Hrsg.] 2004) – oder der Zeitschrift »psychosozial« – »Das Selbst und der Andere. Die relationale Psychoanalyse in der Diskussion« (Wirth [Hrsg.] 2004).

Die relationale Psychoanalyse hat aus der differenzierten Analyse der mikrostrukturellen intersubjektiven Beziehungswelt des kleinen Kindes theoretische Gesichtspunkte und Kategorien entwickelt, die dem unhintergehbaren intersubjektiven Charakter der strukturellen Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit Rechnung tragen. Damit vermag die relationale Psychoanalyse insbesondere auch psychodynamische Perspektiven zu öffnen und die Entwicklung theoretischer Instrumente zu ermöglichen, mit denen soziopsychische Traumatisierungsprozesse in ihrer destruktiven Tiefe und Breite angemessener erfasst werden können.

Terminologisch schlagen wir in unserem Zusammenhang vor, statt von Objektbeziehungstheorie besser von Theorie der Beziehung zu Anderen (in der Terminologie von Lévinas) zu sprechen. Das Subjekt-Objekt-Schema ist zu sehr durch die Kategorienbildung von Descartes bestimmt, die die Moderne grundlegend geprägt und in ihrem Verstehenshorizont für Beziehungen grundlegend verengt, wenn nicht pervertiert hat. Das Subjekt befindet sich zu seiner Umwelt gerade in Wechselwirkung, nicht in einer beherrschenden Geist-Materie-Beziehung. Es macht auf diesem Hintergrund keinen Sinn, z.B. die Beziehung des Babys zur Mutter mit den Begriffen Subjekt-Objekt zu bezeichnen.

Die für unser Thema wichtigen Momente des relationalen Ansatzes lassen sich durch drei Gesichtspunkte charakterisieren: (1) primäre Intersubjektivität, (2) die spezifische traumatheoretische Implikation und (3) die Notwendigkeit einer Analyse des realen gesellschaftlichen Kontexts.

(1) Primäre Intersubjektivität

Den ersten Gesichtspunkt möchten wir als »*primäre Intersubjektivität*« bezeichnen. Der Mensch wird in der Relationalen Psychoanalyse grundlegend und von Anfang an als Beziehungswesen verstanden; primäre Intersubjektivität meint – etwa im Gegensatz zum primären Narzissmus – die unhintergehbare Bezogenheit des entstehenden psychischen Subjekts auf seine primäre Umwelt. Von Winnicott stammt das ingeniose Diktum, »there is no such thing as a baby« – so etwas wie ein Baby gibt es nicht, man kann ein Baby nicht untersuchen, ohne von der Beziehungseinheit Baby-Mutter auszugehen. Wir können von der Geburt der Subjektivität aus der Intersubjektivität sprechen; die Strukturbildung der sich entwickelnden Persönlichkeit verweist auf die grundlegenden Realerfahrungen im intersubjektiven Raum und deren Verinnerlichungsschicksale. Anerkennung der primären Intersubjektivität heißt dabei sowohl für Fairbairn, Bowlby, Winnicott als auch Kohut Einsicht in die zentrale Bedeutung der frühen Abhängigkeitserfahrung für die Entwicklung und Strukturalisierung des infantilen Selbst. Ein zentraler Beitrag Kohuts zu diesem relationalen psychoanalytischen Ansatz besteht in der Konzeption des »*Selbstobjekts*«. Damit ist die besondere Bedeutung der frühesten Beziehungserfahrungen für die Strukturbildung des Selbst hervorgehoben. Sie tragen konstitutiv zur Strukturbildung des Selbst bei, und ihr Versagen führt zur Fragmentierung des Selbst durch den Verlust seiner Kohärenz. Auch Winnicott unterstreicht die Wichtigkeit der »*holding function*« und der Einfühlung der frühen Mutter als notwendig für die Entwicklung und Erhaltung des »wahren Selbst«. Frühe Störungen stellen in seinem Verständnis »*environmental deficiency diseases*«, das heißt Umweltmangelkrankheiten, dar.

Auch die *psychische Reifungsperspektive* wird von der Relationalen Psychoanalyse in ihrer intersubjektiven Bestimmtheit verdeutlicht: Die emotionale Reifung vollzieht sich – in Winnicotts Terminologie – wesentlich als Herausbildung der Fähigkeit zum »*Concern*«, d.h. der Fähigkeit, sich in authentischer Zuwendung um andere zu kümmern und für sie zu sorgen – aus der Erfahrung einer guten emotionalen Versorgung durch eine »ausreichend gute Mutter« (Winnicott) und deren Verinnerlichung. Der Begriff des Concern entspricht den Begriffen der Wiedergutmachung (»*reparation*«) und der »*depressiven Position*« bei der bedeutenden deutsch-englischen Psychoanalytikerin Melanie Klein (1972), die damit ebenfalls die Fähigkeit zur intersubjektiven Zuwendung zum Anderen meinte, insbesondere unter dem Aspekt der aus Schuldanerkenntnis entspringenden Wiedergutmachung. In der Sicht und Spra-

che Fairbairns wird die psychische Reifung durch die Entwicklung aus der einseitigen Abhängigkeit des kleinen Kindes zur *Fähigkeit zur Interdependenz*, einer von der Anerkennung wechselseitigen Angewiesenseins geprägten Beziehung, bestimmt.

Die Untersuchung der mikrostrukturellen intersubjektiv-psychisch ver-schränkten Erfahrungswelt des kleinen Kindes hat einem psychologistischen Atomismus den Boden entzogen; der grundlegende Charakter grundlegender (basaler) intersubjektiver Bezogenheit bleibt auch im Leben des erwachsenen Individuums als Teilhaber und Betroffener sozialer Strukturen bestimmend. Auch das erwachsene Individuum bleibt zur Sicherung einer reifen Identitätsstruktur auf konstruktive innere und reale Basalbeziehungen zu den signifikanten Kontexten seiner Existenz angewiesen: zu Schule, Beruf, eigener Familie, Freunden und Kollegen, auch zu religiösen und politischen Bindungen. E. Wolf vergleicht das »Bedürfnis nach der Präsenz eines psychisch nährenden Selbstobjektmilieus mit dem kontinuierlich vorhandenen Bedürfnis nach einer sauerstoffhaltigen Umgebung« – einem stummen Bedürfnis, dessen man sich erst deutlich bewusst wird, wenn seine Befriedigung auf Schwierigkeiten stößt. (Wolf, in: Stern 1992, 158) Die befriedigende soziale Einbindung ermöglicht eine Bestätigung der Gesamtpersönlichkeit, die paradoxerweise Gefühle von Selbständigkeit erst ermöglicht.

Die tiefgreifende psychische Angewiesenheit des Subjekts auf grundlegende konstruktive reale und verinnerlichte soziale Beziehungsstrukturen lässt sich zur besseren terminologischen Abgrenzung als *basale (grundlegende) Sozialbindungsstruktur oder -matrix* bezeichnen. Dies erleichtert es, die Mutation dieser Struktur-Beziehung durch gravierende sozioökonomische Veränderungen relational-analytisch zu begreifen. Eine benigne basale Sozialbindungsstruktur ermöglicht in stummer Wirksamkeit eine konstruktive Entwicklung und Stabilisierung kohärenter Persönlichkeits- und Identitätsstrukturen. Sie vermittelt Kontinuitäts- und Sicherheitsgefühl und bildet die Voraussetzung für Einfluss und Kontrolle des Individuums über wichtige Bereiche seiner Existenz und ihre Planung. Sie trägt wesentlich zu einer Unterstützung guter innerer Beziehungsformen und -strukturen und deren Übergewicht über die schlechten inneren Beziehungsstrukturen bei, während umgekehrt eine bedrohliche, maligne Sozialbindungsstruktur zur Reaktivierung schlechter innerer Beziehungsstrukturen drängt und damit ein psychologisch krankmachendes Potential enthält.

(2) Traumatheoretische Implikationen

Der relationale Ansatz schließt zweitens eine konstitutive traumatheoretische Implikation ein, die bei den drei Autoren Fairbairn, Winnicott und Kohut auch deutlich herausgearbeitet ist. Fairbairn ist sicher der scharfsinnigste Theoretiker der Relationalen Psychoanalyse, aber auch der im deutschsprachigem Raum am wenigsten bekannte; daher soll seine Konzeption hier kurz skizziert werden. In seiner Analyse der primären intersubjektiven Entwicklung des Selbst wird das Trauma-Moment u.E. am konsequentesten herausgearbeitet. Er hebt klar hervor, dass »eine unbewußte Situation, an der internalisierte schlechte Objekte beteiligt sind, mühelos durch jede Situation in der äußeren Realität aktiviert werden (kann), die einem Muster entspricht, das ihr im Lichte der unbewußten Situation emotionale Bedeutung verleiht. Derartige Auslösesituationen in der äußeren Realität müssen im Sinne traumatischer Situationen verstanden werden.« (Fairbairn 1952/2000, 107) Fairbairn versteht die psychische Strukturbildung überhaupt als einen durch frühe Traumatisierung ausgelösten Prozess. Die hierbei für ihn entscheidende Phase bildet die »*schizoide Position*«. In dieser frühesten Entwicklungsphase geht es um die Erfahrung von liebevoller Akzeptanz und Respekt, auf die das kleine Kind angewiesen ist; es geht dabei auch um die Erfahrung einer affektiven Wechselseitigkeit (Reziprozität) – das Kind erfährt nicht nur die Liebe der Mutter, sondern auch, dass seine Liebe von ihr angenommen und wertgeschätzt wird. Die hier unvermeidlichen, wenn auch in Tiefe und Ausmaß weit differierenden Erfahrungen von Defizit an Geliebtwerden und von Zurückweisung seiner eigenen Liebe sind für das Kind hochbedrohlich, es fühlt sich letztlich von Selbstverlust und psychischer Vernichtung bedroht. Die zur Abwehr dieser Bedrohung eingesetzten Mechanismen von *Spaltung* des Objekts (des bedrohlichen Gegenübers) in seinen guten und bösen Teil und die *Verinnerlichung* des bösen Teils bilden für Fairbairn die Grundlagen der Strukturbildung des Selbst. Verinnerlichung dient primär der Kontrolle bedrohlicher Beziehungspersonen – sie werden in ihrer schlechten Qualität in das eigene Innere aufgenommen und zugleich in der Realität positiv gehalten, aber um den Preis, dass das Subjekt nun mit einer bedrohlichen inneren Beziehungssituation belastet ist. Die Spaltung und Verinnerlichung der frühen Beziehungsperson zieht die Spaltung des Selbst nach sich. (ebd.)

Ein wichtiger Gesichtspunkt bei der Erforschung traumatischer Zusammenhänge findet bei Fairbairn eine produktive systematische Berücksichtigung: es geht um *die Bindung von Trauma-Opfern an die Täter*, die Schuld- und Schlech-

tigkeitsgefühle bei den Opfern. Mit dem Konzept der »moralischen Abwehr« öffnet Fairbairn eine Perspektive zum Verständnis der realen und verinnerlichten Bindung der Individuen an destruktive signifikante Andere und Beziehungen; im Unterschied zum Über-Ich-Konzept, das auf die Verinnerlichung der sozialen Autoritätsbeziehungen zentriert ist, fasst Fairbairn im Begriff der moralischen Abwehr die Errichtung moralisch gefärbter innerer Autoritätsbeziehungen deutlich als Abwehr, im Grunde als *moralische Verkehrung*: mit der Entwicklung der Fähigkeit zur moralischen Verallgemeinerung werden die bösen verfolgenden Beziehungspersonen der frühkindlichen Zeit zu mächtigen und idealisierten Autoritätsgrößen verklärt. Einer der von Fairbairn gern verwendeten religiösen Vergleiche versinnbildlicht die sich ergebende psychische Gesamtkonstellation: Während oben in der Kathedrale die heilige Messe (= moralische Welt des Über-Ich) gefeiert wird, wird darunter in der Krypta eine schwarze Messe (= Welt der feindselig-frustrierenden Beziehungsstrukturen) abgehalten. »Evil be thou my god« (»Böses sei du mein Gott«) stellt die Essenz der moralischen Verkehrung dar. Das heißt, die Bindung an die mächtigen bedrohlichen frühen Beziehungspersonen erfährt eine krankhafte Idealisierung, das Kind selbst gerät in die Position moralischer Schlechtigkeit; der unbewusste Sinn dieser Verkehrung liegt darin, dass es für das Kind eine größere Sicherheit bedeutet, in einer von guten Anderen regierten Welt böse zu sein, das heißt, dass es an ihm liege, das Gute zu vollenden, als in einer von bösen starken Anderen beherrschten Welt gut zu sein mit den damit verbundenen schweren Bedrohungs- und Verlorenheitsängsten und Verzweiflungsgefühlen. Wir halten dies für eine psychoanalytisch sehr bedeutsame Einsicht in die Bindung von Opfern an die aggressiven Anderen und Strukturen, die tiefer als die bekannte, aus Anna Freuds Ich-Psychologie stammende Identifikation mit dem Aggressor reicht, die bereits ein aggressionsfähiges Ich voraussetzt. (A. Freud 1936/1964) Das Konzept der moralischen Abwehr bzw. Verkehrung bietet u.E. eine wesentliche psychodynamische Ergänzung zum Konzept des Orientierungstraumas, das durch Verwirrung die Bindung der Opfer an die Täter verstärkt – wie es Fischer und Riedesser (1998) beschrieben haben. Darauf soll später noch eingegangen werden.

Die Erkenntnisse und Konzepte der Relationalen Psychoanalyse sind in vieler Hinsicht kongruent mit einem differenzierten psychotraumatologischen Denken, wie es etwa von Fischer und Riedesser in ihrem »Lehrbuch der Psychotraumatologie« entfaltet wird. (ebd.) Darin bestimmen sie *Trauma* als »ein vitales Diskrepanzerlebnis zwischen bedrohlichen Situationsfaktoren und den

individuellen Bewältigungsmöglichkeiten, das mit Gefühlen von Hilflosigkeit und schutzloser Preisgabe einhergeht und so eine dauerhafte Erschütterung von Selbst- und Weltverständnis bewirkt.« (ebd. 79) Der traumatische Bruch zwischen Individuum und Umwelt verweist dabei grundlegend auf die primäre Umweltbezogenheit des Menschen. Da diese Erkenntnis eine zentrale Grundlage der Relationalen Psychoanalyse von Genese und Strukturalisierung der Persönlichkeit bildet, enthält die Relationale Psychoanalyse damit an sich schon eine latente Traumatheorie und erweist sich dadurch als theoretischer Ansatz einer genuinen psychoanalytisch-traumapsychologischen Erforschung sozialer Strukturen und Prozesse in einer soziopsychologischen Gesamtsicht.

Einige psychotraumatologische Ergebnisse bieten eine ergänzende und vertiefende Sicht der Trauma-Potentiale der frühkindlichen intersubjektiven Situation. So bedeutet etwa die von Fairbairn beschriebene destruktive Bindung des schizoiden Selbst an das »antilibidinöse Objekt«, das heißt die verinnerlichten feindseligen Anteile der Beziehungsperson, u.E. unter traumatheoretischem Aspekt eine frühe *Viktimisierungserfahrung*. Viktimisierung bedeutet, dass ein Individuum in einer chronischen Situation eigener Ohnmacht und ohne realistische Gründe von übermächtigen Anderen Schuld zugewiesen erhält – etwa Trauma-Opfer, die durch übermächtige Täter selber als Schuldige diskreditiert und angegriffen werden, wobei die weitere Umwelt keinen Gehalt darstellt, sondern sich desinteressiert oder schwach zeigt. Das Viktimisierungsoffer erlebt dabei oft eine Art doppelte Viktimisierung, indem es sich selbst die Schuld an seiner Trauma-Erfahrung gibt; dies kann als Ergebnis einer kognitiv-affektiven Konfusion unter dem Druck traumatischer Gewalt- und Übermachterfahrung verstanden werden. Fischer und Riedesser führen für diesen Trauma-Aspekt den Begriff der *Orientierungstraumatisierung* ein, (ebd.) die zur affektiv-kognitiven Bindung an die Deutungsschemata der Täter führt und zu den schweren depressiven Verstimmungen und zu den Selbstbeschuldigungen beiträgt, unter denen die Viktimisierungsoffer u.a. leiden. In diesen traumatheoretisch erhellten frühen Beziehungs- und Verinnerlichungsschicksalen entwickeln sich psychische Konstellationen und Dispositionen, die im Zusammenhang späterer Belastungserfahrungen im sozialen Bereich reaktiviert und in böser Weise verstärkt werden können.

Die Auslösung psychischer Störungen wird in der Relationalen Psychoanalyse wie in der Triebtheorie in einer Perspektive begriffen, in der sich frühinfantile Störungen und spätere lebensgeschichtliche Auslösungen manifester Störungen in einer *Ergänzungsreihe* verbinden. Dies bedeutet, dass bei gravie-

renden frühen Belastungen schon geringere spätere Traumatisierungen ausreichen, um zu psychischen Störungen zu führen, wohingegen schwere spätere Traumatisierungen i.d.R. auch bei Persönlichkeiten mit geringen frühen Belastungen zu erheblichen Störungen führen.

(3) Die Notwendigkeit der gesellschaftlichen Realanalyse

Von entscheidender Bedeutung ist schließlich die Notwendigkeit der Realanalyse, das heißt einer differenzierten Untersuchung des Pols des »Realobjekts« im Gefüge der Beziehung des Subjekts zu signifikanten Anderen durch die Relationale Psychoanalyse. Dies ist eine Konsequenz aus der oben skizzierten theoretischen Wertigkeit der frühen Realitätserfahrung und bedeutet den Abschied von der von Heinz Hartmann, einem der Schöpfer der psychoanalytischen Ich-Psychologie, stammenden Konzeption der »durchschnittlich zu erwartenden Umwelt« als klinisch und theoretisch operativem Vorbegriff, der für die Triebtheorie und die Ich-Psychologie das Außenwelt-Verständnis weitgehend bestimmte. Hartmanns Konzept trägt programmatisch biologistischen Charakter und ebnet damit im Mikrobereich der psychischen Welt des Kindes, aber auch im sozio-historischen Makrobereich Differenzierungen des intersubjektiven Kontextes ein. (Greenberg/Mitchell 1982/1998, 250) Dieses Konzept wird in der Relationalen Psychoanalyse abgelöst durch die Erforschung der spezifischen Verfasstheit des Gegenüberpols und seiner Machtdimensionen, sowie der dadurch erfolgenden Prägung des Beziehungserlebens und seiner Verinnerlichung; dabei erweitert sich der Blick vom analytisch vertrauten Mikrobereich zwanglos auf übergreifend determinierende makrosoziale Zusammenhänge im Leben des erwachsenen Individuums. Die relationale Psychoanalyse systematisiert damit Parins kritische Forderung, »daß der Analytiker erkennen muß, welche Einflüsse die Makrosozietät eines Volkes, einer Klasse, einer sozialen Schicht auf seinen Analysanden ausgeübt hat und noch ausübt.« (Parin 1978, 38)

Aus den eben gemachten relational-analytischen Beobachtungen leiten sich einige Einsichten in die *Dynamik soziotraumatischer Störungen* ab. So wie in der Kindheit krankmachende Mitweltbedingungen wie fehlende Zuwendung (Empathiestörungen), Anpassungsüberforderungen und Kontinuitätsbrüche zu Fragmentierungen in der Bildung der formativen Selbststrukturen und Beschädigungen der prägenden inneren Bindungsstrukturen führen, so lösen gravierende und vor allem traumatische Einbrüche und Umwälzungen in der sozialen Matrix des Erwachsenenlebens prinzipiell neue Labilisierungen und even-

tuell tiefgreifende Beschädigungen des Identitätsgefüges aus. Die bedrohliche Erfahrung des Zerfalls einer gutartigen tragenden Subjekt-Mitwelt-Beziehung wirkt an sich traumatisierend, das Selbst- und Weltverständnis tief verstörend und das soziale Grundvertrauen erschütternd. Die traumatischen Reaktionen mögen je nach individueller Gestalt der Ergänzungsreihe von Konstitution, erreichter Persönlichkeitsstabilität und Schwere der traumatischen Faktoren variieren, aber hier geht es zentral um die qualitative Bedeutung dieses Zusammenhangs.

Tiefgreifende Störungen, gar das Zerbrechen elementarer Bezüge des Selbst zu seiner relevanten Mitwelt, wodurch eine Erschütterung identitätsrelevanter innerer Beziehungsstrukturen ausgelöst wird, können als Kernprozess sozio-traumatischer Störungen begriffen werden. Am Geschehen der *Kriegsneurosen* wurde dieser traumatogene Zusammenhang zum ersten Mal theoretisch verdeutlicht.² Der von Freud hierbei modellhaft beschriebene Prozess der grundlegenden Spaltung zwischen »altem Friedens-Ich« und »neuem Kriegs-Ich« transzendiert in seinem Erklärungspotential die kriegsneurotische Problematik bei weitem. Er bietet sich als generalisierbares zentrales Konzept an, mittels dessen soziotraumatisches Geschehen mit einer dadurch erzwungenen Spaltung zwischen alter prätraumatischer Selbststruktur und neuen, durch das Traumageschehen bestimmten Selbstanteilen und dem möglichen Konflikt zwischen diesen beiden Persönlichkeitsbereichen stringent verbunden und theoretisch erfasst werden kann. Dadurch wird es möglich, die Auswirkungen übergreifender sozialer Prozesse in kritischer traumatheoretischer Perspektive auf die psychische Sozialbindungsqualität der Individuen und deren Schicksal zu beziehen. Innerseelische Spaltungen, die durch das soziale Geschehen ausgelöst werden, können dadurch in einer für sozialkritische Erwägungen transparenten Weise begriffen werden. Dieser traumatheoretische Spaltungsbegriff vermag so eine immanente Brücke zwischen dem psychischen Strukturbereich und dem spezifischen Charakter sozialer Prozesse und Strukturen zu bilden. So hat insbesondere R.J. Lifton (1996) von der Täter-Seite des Geschehens her die Spaltung bei KZ-Ärzten in ein »Auschwitz-Selbst« und ein »Normal-Selbst« beschrieben – analoge Spaltungen in ein »Nuklear-Selbst« und ein »Normal-Selbst« erkannte er auch bei amerikanischen Wissenschaftlern, die in der militärischen Nuklear-Forschung beschäftigt waren. (Lifton/Markusen 1992)

² S. die Arbeiten von Freud, 1919, Fairbairn, 2000, Ulman/Brothers, 1988; dazu insbesondere die kritische historische Zusammenschau bei Riedesser/Verderber, 1996.

Auf der Grundlage dieser modellhaften theoretischen Konzepte lassen sich schlüssig auch die durch traumatisierende ökonomisch-soziale Entwicklungen ausgelösten psychischen Folgewirkungen als »ökonomische Neurose« begreifen. Unter den herrschenden Bedingungen trägt diese wirtschaftsbedingte (ökonomogene) Neurosenentwicklung das Kennzeichen des Neoliberalismus; die neoliberale Formierung des Selbst lässt sich dabei aufspalten in ein neoliberal-aggressives Täter-Selbst und ein liberales Opfer-Selbst. Dazu später Konkreteres.

Eine zeitgeschichtlich zentrale Konkretisierung einer relativ benignen basalen Sozialbindungsmatrix stellen die verschiedenen Formen von Sozialstaat in Nord- und Westeuropa in ihrer epochalpsychologischen Bedeutung dar. Er bildet zugleich die grundlegende Folie, vor der die durch den Neoliberalismus durchgesetzten politisch-ökonomischen und psychischen Veränderungsprozesse wahrgenommen und kritisch bewertet werden müssen. Im Licht der Erkenntnisse der Relationalen Psychoanalyse führt eine grundlegende Linie von der Notwendigkeit einer guten frühen intersubjektiven Erfahrungswelt des Kindes für dessen persönliche Entwicklung zur Notwendigkeit einer Gestaltung sozioökonomischer Großstrukturen. Diese müssen sich an den zentralen Lebensbedürfnissen und -rechten der Menschen – vor allem im Blick auf Verwurzelung, soziale Sicherheit und Gerechtigkeit, Recht auf Arbeit und Bildung, demokratische Mitbestimmung und Mitverantwortung – orientieren und damit die Grundlage für eine autonome Existenzgestaltung bieten. Der europäische Sozialstaat nach dem Zweiten Weltkrieg bietet ein begrenztes Referenzmodell dafür. Er hatte in einer spezifischen Situation des Nachkriegskapitalismus mit dem Auf- und Ausbau breiter sozialer Sicherungssysteme bei Vollbeschäftigung und parallelem Wachstum der Wirtschaft und des Lebensstandards der Bevölkerung den Horizont einer solidarischen Gesellschaftsentwicklung und ihrer psychisch konstruktiven Wirkungen aufscheinen lassen, auch wenn die grundlegenden Entscheidungs- und Entfremdungsstrukturen der kapitalistischen Wirtschaft nicht angetastet wurden.

Die Entwicklung der kollektiven Verantwortungsübernahme für die Absicherung der Individuen gegen die großen Lebensrisiken Unfall, Krankheit und Altersarmut erfolgte in Deutschland zwar durch Bismarck – aber letztlich unter dem Druck der organisierten Arbeiterbewegung und der Verbreitung kapitalismuskritischen sozialistischen Gedankenguts. Die entscheidende Ursache für diese Entwicklung ist in der immer deutlicher und unerträglicher werdenden Belastung der arbeitenden Bevölkerung durch die rücksichtslose Ausbrei-

tung der kapitalistischen Industrialisierung und in der Gegenreaktion dagegen zu sehen. Im Sozialstaat erkämpften sich die Menschen in wichtigen Ansätzen eine psychosozial stabilisierende soziale Bindungsmatrix. Die Errichtung von Strukturen und Institutionen, die dem Solidaritätsprinzip und dem sozialen Ausgleich zwischen Reichen und Ärmern, zwischen Gesunden und Kranken, Jungen und Alten verpflichtet waren, entsprechen der Ausdehnung einer Haltung des Concerns im Sinne Winnicotts, oder der depressiven Position im Sinne Melanie Kleins auf die Ebene sozialstruktureller Regelungen. Hermann Beland (1999, 21) fasst die Entwicklung der Fähigkeit mitzufühlen und der Verantwortungsfähigkeit als das Wesen der »europäischen Utopie«. K.G. Zinn (1999, 31) hebt die geschichtliche Bedeutung der Sozialstaatsentwicklung als »Humanisierungsprozess des in wesentlichen Merkmalen inhumanen Kapitalismus« hervor; I. Ramonet (1997, 80) begreift den europäischen Sozialstaat als »das Herz der europäischen Zivilisation«. Die neue Qualität des Sozialstaats gegenüber der Tradition der Armenfürsorge besteht in der Anerkennung rechtlicher Ansprüche der Individuen, die in der Not nicht mehr von der Willkür privater Fürsorglichkeit und der damit verbundenen Demütigung abhängig sind. (Butterwegge 1999, 13)

Fischer und Riedesser wie auch andere psychoanalytische Autoren haben unterstrichen, wie sehr eine fehlende oder fehlerhafte Realitäts-Analyse, d.h. Umweltbeziehungs-Analyse das Verständnis der traumatischen Situation verzerren und damit das Erleben von Trauma-Opfern verfehlen kann. (Fischer/Riedesser 1998, 62; Streeck-Fischer 1998) Die Notwendigkeit einer kritischen Realanalyse trifft für die Untersuchung soziopsychischer Traumatisierungsprozesse in verstärktem Maße zu, um nicht die existentielle Erfahrung von Millionen Betroffenen zu verfehlen und damit eventuell einer zusätzlichen Traumatisierung Vorschub zu leisten. Für die Relationale Psychologie ist es deshalb zentral, von den psychischen Wirkungen des Neoliberalismus ausgehend, die Perspektive der Opfer einzunehmen.

2.2 Biblische Hermeneutik: Die Notwendigkeit der Annahme der Perspektive der Opfer damals und heute

Der Ansatz der Relationalen Psychologie, von den Opfern sozio-ökonomischer und psychischer Prozesse auszugehen, findet seine volle Entsprechung in der biblischen Tradition.³ Da deren Auslegung aber umstritten ist, bedarf es einer klaren Begründung unserer Perspektive »von unten«. Das betrifft die Frage der Hermeneutik der biblischen Schriften, die von grundlegender Bedeutung für Selbstverständnis, Leben und Aufgabe der weltweiten Kirche ist. *Hermeneutik* bedeutet die »Art und Weise des Verstehens« (»Kunst des Verstehens«). Im spezifischen Sinn bezieht sich die *Hermeneutik* auf die Methode und die Verfahren, die zur Interpretation verschrifteter Rede, also Texte, verwendet werden. Im weiteren Sinn kann sich *Hermeneutik* auf die Voraussetzungen beziehen, die das Verstehen und das Verständnis ermöglichen, wie auch auf den Prozess dieses Verstehens selbst. Bezogen auf biblische Texte wird Hermeneutik als Theorie der Interpretation von der Exegese als Praktik der Auslegung unterschieden.

Im Kontext dieser Untersuchung zur neoliberalen Destruktion treffen wir auf zwei unterschiedliche Hermeneutiken, was die Zusammenhänge zwischen Bibel und christlicher Praxis angesichts der heutigen Herausforderungen unserer Welt anbelangt.

Viele Kirchen, Theologinnen und Theologen im Norden der Welt unterscheiden zwischen »positiven und negativen Seiten der Globalisierung«. Diesem (scheinbar) neutralen Ansatz entspricht ein Umgang mit der Bibel, der zwar verbal »Gottes vorrangige Option für die Armen« erwähnt, aber keine grundsätzlichen Analysen der biblischen Antworten auf die Kontexte wirtschaftlicher und politischer Ungerechtigkeit vornimmt und daraus Konsequenzen für die eigene Praxis zieht. Kirchen, Theologen und Theologinnen im Süden hingegen erfahren die neoliberale Globalisierung als eine Herausforderung auf Leben und Tod. Entsprechend verstehen sie die Bibel klar und unzweideutig aus der Perspektive der vom Tod bedrohten Opfer – mit allen praktischen Konsequenzen. Die Gründe dafür sind folgende.

³ Wir würden im Folgenden die biblischen Texte gern aus der »Bibel in gerechter Sprache« zitieren, sie erscheint aber erst im Oktober 2006 im Gütersloher Verlagshaus und sollte bei Nachschlagen ab dann genutzt werden. Jetzt zitieren wir, wenn nicht anders angegeben, aus der Einheitsübersetzung.

(1) Zwei Wirtschaften: Gott oder Mammon

Die Bibel enthält zahlreiche Texte zur Wirtschaft und zu sozioökonomischen Beziehungen. Der Gesamtrahmen, in dem die biblischen Texte die wirtschaftliche und soziale Problematik sehen und behandeln, kann als die Erfahrung der Spaltung der Gesellschaft in *Arm und Reich*, *Armut und Reichtum* definiert werden. Dabei wird das Grundproblem von Arm und Reich in den Rahmen der Entscheidungsfrage *Gott oder Mammon* gestellt. Damit sind zwei Wirtschaften aufgezeigt: die Ökonomie des *Genug für alle* und die Ökonomie der Reichtumsakkumulation für wenige reiche Eigentümer.

Die Entstehung dieser Antithese lässt sich historisch genau greifen. Sie hängt zusammen mit dem Aufkommen einer neuen Wirtschaftsform, die sich auf Privateigentum und Geldmechanismen gründet, und zwar zunächst in Griechenland im 8. Jahrhundert v.u.Z., dann aber schnell sich ausbreitend im ganzen Alten Orient. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 1; Heinsohn/Steiger 1996 u. 2006.) Kurz zusammengefasst ging sie davon aus, dass diejenigen, die von ihrem Eigentum verliehen, ein Recht hatten, Zinsen zu nehmen. Außerdem musste der Schuldner, der sich zum Beispiel Saatgut nach einer schlechten Ernte lieh, sein eigenes Eigentum, vor allem Land, als Sicherheit verpfänden. Wenn er dann – zum Beispiel nach erneuter schlechter Ernte – nicht zurückzahlen konnte, verlor er sein Land und musste Kreditsumme und Zinsen als Schuldklave abarbeiten. Das führte schnell zu einer Spaltung und Entsolidarisierung in der Gesellschaft. Auf der einen Seite entwickelten sich Großgrundbesitzer, auf der anderen Arme, Landlose und Schuldklaven. Gleichzeitig mit diesen Eigentumsmechanismen entstand das Geld. Es diente nicht nur der Abwicklung der Schuldverhältnisse, sondern auch dem Tausch und der Akkumulation von Reichtum.

Als diese neue Wirtschaftsform *das Alte Israel* erreicht, stehen sofort *Propheten* auf – als erster Amos – und kündigen dem Land Unheil an, »... weil sie den Unschuldigen für Geld verkaufen und den Armen für ein Paar Sandalen, weil sie die Kleinen in den Staub treten und das Recht des Schwachen beugen« (Amos 2.6f.; vgl. Schwantes 1991). Damit nehmen sie sofort die Perspektive der Opfer auf. Sie erinnern dabei an das Urdatum Israels, die Befreiung aus der Versklavung in Ägypten durch Gott Jahwe. (Amos 3.2; vgl. Exodus/2. Mose 3ff.) Jahwe trat damals als Befreier der Unterdrückten und sozial Deklassierten (»Hebräer« genannt) und als Entmächtiger der Imperien in die Geschichte (vgl. Duchrow 1997², 134ff.) und bleibt diesem Ruf treu bis zum letzten Buch der hebräischen Bibel (Buch Daniel) und ebenfalls bis zum letzten Buch der

christlichen Bibel, der Offenbarung Johannes. Abstrakt ausgedrückt, sagt dieser biblische Ansatz: Jeder sozialen, wirtschaftlichen und politischen Asymmetrie, die die Menschen spaltet in Mächtige und Ohnmächtige, in Täter und Opfer, tritt Gott entgegen, indem er die Schwachen stärkt und die Mächtigen von ihren angemessenen Thronen holt. »Gott stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen«, singt Maria in ihrem – vom Evangelisten Lukas programmatisch gemeinten – Magnificat-Lied, als sie mit Jesus schwanger geht (Lukas 1.52f.). Genau dies meinen die biblischen Begriffe »Gerechtigkeit« und »Richten« Gottes – im Unterschied zum griechisch-römischen Begriff des »Jedem das (ungleich verteilte) Seine«. (Vgl. Miranda 1974; Liedke 1971, 62ff., und Dietrich 1989.) Die Propheten nehmen diesen roten Faden auch in dem neuen Kontext der entstehenden Eigentums-Geldwirtschaft auf. Ein weiteres frühes Beispiel dafür ist der Prophet Jesaja, der diesen sozio-ökonomischen Spaltungsmechanismus nicht nur im Blick auf das Unrecht an den Verarmenden beschreibt, sondern auch im Blick auf die sich dadurch Bereichernden: »Weh euch, die ihr Haus an Haus reiht und Feld an Feld fügt, bis kein Platz mehr da ist und ihr allein im Land ansässig seid.« (Jesaja 5.8)

Im Gegenzug entwickelt die Tora (Regeln des Zusammenlebens in der Hebräischen Bibel, traditionellerweise »Gesetz« genannt) präventive und korrigierende Gesetze, die für Ausgleich sorgen. Wir werden darauf zurückkommen. Sie sind orientiert an der Vision einer Ökonomie, in der alle genug zum Leben haben. Die klassische Geschichte dazu ist die Mannageschichte (Exodus 16).

Die Akkumulation für einige wenige Reiche nennt Jesus dann *Mammon*. Das ist die letzte biblische Zuspitzung, um auszusagen, dass einige Wenige mehr als die große Mehrheit hamstern. Dafür stehen mehrere Sündenmuster bereit: Verabsolutierung des Privateigentums zur Reichtumsvermehrung statt zum Gebrauch, sinnlose Anhäufung von Gütern, finanzielle Spekulation, mit Schmarotzertum verbundener Großgrundbesitz, systemischer Raub des Eigentums an Boden, hohe Zinsnahme, Ausbeutung der Arbeitskräfte.

Die Evangelien zeigen klar auf, dass Jesus die fesselnde Macht des Reichtums als Hindernis für den Eintritt in das Reich Gottes entlarvt. (Vgl. Krüger 1997.) Interessanterweise ziehen die meisten Texte aber keinen asketischen Schluss aus der vom Reichtum ausgehenden Bedrohung für ein Gott wohlgefälliges Leben, das heißt sie idealisieren keineswegs die Lage der Armen. Dieses Gesamtbild der Haltung Jesu wird durch viele Texteinheiten der Evangeli-

en des Matthäus, Markus und Lukas porträtiert, die damit den Rezeptionsprozess dieser Texte durch die Gemeinden darstellen. Matthäus weist darauf hin, dass der Reichtum das Reich Gottes hindert (Matthäus 13.22; 19.23-24). Lukas widmet dem Thema mehr Aufmerksamkeit. Jesus warnt eindringlich vor der Habsucht (Lukas 12.15) und zeigt die Gefahren des Reichtums auf, wobei er außer in Lukas 8.14 nicht vom Reichtum, sondern von den Reichen und vom Reichsein spricht. (Vgl. Cassidy/Scharper 1983.) Die egoistische Anhäufung des Reichtums bringt den Armen Elend und Not und den Reichen ewige Verdammnis. Die lukanische Aufnahme des Umkehrschemas der Armenfrömmigkeit hebt die Parteinahme für die Armen klar hervor.⁴ Die Problematik hat endgültigen Entscheidungscharakter und läuft auf die Opposition zwischen Gott und dem Mammon hinaus (Lukas 16.19-31). Geld und Güter haben eine soziale Funktion und dienen dazu, das Leben zu ermöglichen und zu fördern, was auf vielfältige Weise realisierbar ist: Dienst am Nächsten, Teilen, Halbieren, Almosen, Hilfe für Notleidende, Wiedergutmachung, Teilhaben lassen, Güteraufgabe, Verzicht, Feste! Markus baut seine Kritik der räuberischen Bereicherung (10.17ff., 11.15ff.) in eine umfassende Kritik der zwischenmenschlichen Beherrschungs- und Unterdrückungsstrukturen ein. (Vgl. Myers 1994.)

Der psychischen und physischen Gewalt der sie diskriminierenden und ausbeutenden Oberschicht halten die Gemeinden den durch die Gebote und Verbote der Tora gewährten Schutzraum entgegen. Dieser von mehreren neutestamentlichen Autoren polemisch vorgetragene nonkonformistische Kerngedanke eines alternativen Lebens in der Gemeinschaft spiegelt eine tiefe Krise der Legalität der gesamten römisch-hellenistisch Gesellschaft wider, deren juristisches System von »oben« willkürlich gehandhabt wurde und deren soziale Beziehungen eine pathologische, durch die Eigentums-Geldwirtschaft, den Imperialismus und den Klientelismus verdorbene Natur aufwiesen.

Bei der Behandlung der Arm-Reich-Problematik geht es den Autoren einerseits um Identitätsvermittlung an die Armen und andererseits um das Gericht über die Reichen. Was die Identität der Armen anbelangt, so dürfen diese über den gegenwärtigen Zustand hinausblicken, in dem die Reichen diejenigen sind, die sich rühmen. Gott kommt es auf die Erwählung der Armen an. Die neue Identität kommt von Gott; die Armen sollen sich und ihre Situation in dieser

⁴ Das Umkehrschema wird im Magnificat Lukas 1.46-55, in den Seligpreisungen und Weherufen Lukas 6.20-26 und im Gleichnis vom reichen Mann und Lazarus, dem Armen, Lukas 16.19-31 thematisiert.

Perspektive sehen. So ermutigen die Texte die Armen trotz der widerwärtigen Umstände zur Freude an ihrer Höhe vor Gott. Diese Identitätsvermittlung hat aber nicht auf einer idealisierten Ebene zu bleiben. Sie soll sich in ein Instrument zum Aufbau solidarischer Gemeinschaft verwandeln.

Das Gericht nimmt einen zentralen Rang im ökonomisch-theologischen Gedankengang der Texte ein. Das Urteil ist bei Gott bereits gefällt. Noch steht zwar seine Durchführung in dieser Welt aus, aber bei Gott steht es bereits fest. Es sind jedoch keine Hasstiraden, die von den Texten gesungen werden. Sie erheben ihre Stimme für die Gequälten, die nur noch schreien und hoffen können. Die Besorgung der Rache überlassen sie Gott. Wenn die Reichen aber nun außerhalb der Gemeinde stehen und in vielen Texten auch kein Bußruf auszumachen ist, was bezwecken dann die Autoren mit ihren scharfen Worten? Eventuell kommt zur rhetorischen Anklage eine weitere Dimension der Bewusstseinsbildung bei den Armen hinzu und zwar wiederum im Sinne der Identitätsvermittlung, die es ihnen ermöglicht, auf indirekte Weise über die Gerichtsansage an die Reichen sich ihrer vollen Würde bewusst zu werden bzw. zu sein.

Das ist die Perspektive der Opfer – derjenigen Menschen, die durch andere einzelne Menschen und Strukturen unterjocht, verarmt, gequält, ausgegrenzt und verfolgt werden. Es ist Interpretation der Realität – Hermeneutik – »von unten«. Warum »von unten« mit Anführungszeichen? Weil eine direkte Übernahme der Formeln *von unten* und *von oben* auch die Akzeptanz der damit verbundenen ideologischen Ab- bzw. Aufwertung der betroffenen Menschen und sozialen Gruppen beinhalten könnte. Doch gerade die auf der sozialen und ökonomischen Werteskala der Gesellschaft »unten« stehenden Menschen besinnen sich auf ihre Würde, hören auf die Verheißungen Gottes, klammern sich an die Utopie der Gerechtigkeit und eines erfüllten Lebens für alle Menschen und nicht nur für diejenigen, die viel haben und herrschen. So ist die Perspektive der Bibel die Perspektive der Opfer.

(2) Die Perspektive des Südens

Kehren wir von dieser biblischen Perspektive wieder zur heutigen Interpretationsslage zurück. Ein elementares Postulat der exegetischen und theologischen Arbeit in Lateinamerika und dem gesamten »globalen Süden« bezieht sich auf die persönliche, existenzielle Beteiligung der Christinnen und Christen, die sich mit den biblischen Texten und theologischen Themen befassen wollen. Methodologisch hat diese Arbeit im weit gespannten Rahmen der Hauptlinien der Theologie(n) der Befreiung nur dann ihre Berechtigung, wenn sich die

Auslegerinnen und Ausleger auf die Seite der Armen und Ausgegrenzten stellen, sodann von ihrer Sicht der Dinge, ihrer Weltanschauung, ihrem Erleiden der Zustände und ihren Hoffnungen her die Analyse, Hinterfragung und Beurteilung der Systeme, die solche Leiden schaffen, vornehmen und schließlich nach Möglichkeiten der Veränderung fragen. Von diesen Ansatzpunkten aus werden auch die biblischen Texte angegangen. Genau das Gleiche gilt übrigens auch umgekehrt. Das Aufzeigen der sozialen Gegebenheiten, die hinter einer biblischen Schrift stehen, gestattet den Bibellesern und -leserinnen, in der Exegese und auf Gemeindeebene eine Hermeneutik zu entwickeln, die das heutige Leben und seine Probleme mit den Erfahrungen, die sich im biblischen Text eingegraben haben und auf die die Botschaft Bezug nimmt, in Beziehung bringen kann. Bei der Erforschung vieler Texte führt dies dazu, dass der sozio-ökonomischen und politischen Analyse ein besonderes Gewicht beigemessen und auf die Erhebung der Aspekte der Sozialtheologie und -ethik ein besonderer Akzent gelegt wird.

In der lateinamerikanischen Theologie wird betont, dass dem Ort, von dem aus die Exegese und die Hermeneutik der biblischen Texte betrieben wird, eine grundlegende Bedeutung zukommt.⁵ Hier geht es um den »Sitz im Leben« der Auslegerinnen und Ausleger, um ihren Standort und ihre ganz persönliche Teilnahme am Leben der größeren Gemeinschaft. Deshalb auch die Verzahnung der theologischen Arbeit mit dem gesamten Leben der Kirche. Die formgeschichtliche Forschung hat zwar gelehrt, den »Sitz im Leben« bzw. die verschiedenen Sitze im Leben der Texte zu berücksichtigen; aber erst die sozio-ökonomische und politische Betrachtung der Texte hat die weitaus tiefere Verknüpfung der theologischen Aussagen mit den Gegebenheiten und Tatbeständen der sozialen, wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Strukturen aufgezeigt. Es hat aber wiederum lange gedauert, bis die Voraussetzungen des eigenen Standortes und der Optionen der Auslegerinnen und Ausleger selber und die persönliche Verflechtung ihrer Theologie mit den größeren Strukturen ins Bewusstsein gehoben wurden. Damit sind die hautnahen Zusammenhänge zwischen sozialen Gegebenheiten, Kultur, Religion, Denken, Sprache und persönlicher Betroffenheit angesprochen.⁶

⁵ Siehe zu dieser Problematik die wichtige theoretische Analyse bei Clodovis Boff 1980, Kap. 9: »El compromiso social del teólogo«, S. 295-319, mit der besonderen Hervorhebung des sozialen *Sitzes im Leben* der Theologie.

⁶ Der katholische Theologe aus Uruguay Juan Luis Segundo hat in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer »Befreiung der Theologie«, 1975, zum Programm erhoben.

Ausgangspunkt der Erfassung der Wirklichkeit und der theologischen Betrachtungen, auch der biblischen Arbeit, ist in der sozialkritischen Theologie Lateinamerikas somit die »Entdeckung« der Armen und der Zusammenhänge zwischen der Armut, der so genannten Unterentwicklung, auf der einen Seite und der Abhängigkeit, dem Kolonialismus, dem Imperialismus und dem heutigen globalen Markt im Dienste des Großkapitals auf der anderen sowie das diesem Bewusstsein entsprechende soziale und politische Engagement. Auf der theologischen Ebene wird hier von der »Inkarnation in der Welt« gesprochen, aber nicht abstrakt von der Welt im Allgemeinen, sondern von Gottes Zuwendung und von seiner Offenbarung genau da, wo die »Logik der Herrlichkeit der Welt« sie am allerwenigsten erwartet: in der Armut, unter der Unterdrückung, in der Ausgrenzung. Hier bestehen sehr feine Beziehungen zur Kreuzestheologie Luthers, wie sie von lateinamerikanischer Seite bereits mehrmals aufgezeigt worden sind. (Siehe hierzu eine Synthese bei Heise 1995, 167-201.)

Damit ist der Einstieg in ein wichtiges Anliegen der Theologie der Befreiung gegeben: die Bewusstseinsbildung, auf Spanisch *Concientización*, auf Portugiesisch *Conscientização*. (Freire 1963, 1965, 1968, 1974) Dieser von dem brasilianischen Pädagogen *Paulo Freire* in den 1960er Jahren entwickelte Begriff bezog sich zunächst auf die soziale und wirtschaftliche Realität Lateinamerikas und wurde dann sehr schnell von der Theologie aufgenommen⁷ und pädagogisch vor allem auf dem Gebiet des Religionsunterrichts, der Katechese und der Erwachsenenbildung fruchtbar gemacht.⁸ Es wurde auch nach der Anwendung für die Diakonie gefragt. (Heise 1995, 239-243) Für Christinnen und Christen bezieht sich die *Concientización* nicht nur auf außerhalb des erkennenden Subjektes liegende Zustände, sondern beinhaltet auch ein konkretes Bewusstwerden der eigenen Schuld, sowohl der passiven als auch der aktiven, also z.B. der Duldung der Ungerechtigkeit oder der Korruption, Profitieren von ungerechten Strukturen und der Ausbeutung Dritter, Nichtbeachtung der Menschenrechtsverletzungen. Damit führt die *Concientización* oft zu einem Schock, der die beteiligten Menschen stark infrage stellt.

⁷ Siehe als sehr frühe Zeugnisse für den Einfluss auf die Theologie: R. Laurentin 1969, mit mehreren Belegen; und H. C. de Lima Vaz 1968.

⁸ S. dazu D.S. Schipani 1984. Der Untertitel der ersten Ausgabe (1981) war ausführlicher: *A Reinterpretation of Paulo Freire, Focused on his Epistemological and Theological Foundation with Implications for Christian Education Theory*; M. Preiswerk 1995; M.C. Wachs 1998.

Die von der Erfassung der lateinamerikanischen Situation herstellbaren Zusammenhänge mit den Kontexten vieler biblischen Texte erklären zur Genüge die Tatsache, dass im Süden sowie auch von engagierten Exegetinnen und Exegeten des Nordens andere Schwerpunkte bei der Betrachtung und Erforschung der Bibel gesetzt werden als in einem Großteil der Exegese der so genannten Alten Welt. Damit erweist sich der Kontext der Ausgrenzung und der Gegensätze zwischen *Arm und Reich* als bestimmend für den hermeneutischen Zugang zur Bibel. Das heißt, der Zugang zu den Texten wird durch die Erfahrung der Not, der Armut und der Verelendung und durch die Einsicht in die Schwierigkeiten bei der Umsetzung des Glaubens in konkrete Schritte im Alltag erleichtert. Auf diesem Hintergrund ist auch der Vorschlag der mexikanischen Theologin Elsa Tamez zu sehen, konkret z. B. den Jakobusbrief aus drei besonderen Blickwinkeln zu lesen: Unterdrückung und Leiden, Hoffnung, gemeinschaftliche Praxis der Liebe und Befreiung. (Tamez 1985, 25-29) Schon die terminologische Erhebung und erst recht die thematische Durchsicht der wichtigsten lateinamerikanischen Studien zu biblischen Texten und Themen lässt den heutigen Kontext und seine fünfhundertjährige Geschichte des Leidens, aber auch der christlichen Verantwortung und des Hoffens klar zu Tage treten. Eroberung, Massenmord, Unterdrückung, Klientelismus, Ausgrenzung, Arm und Reich, soziales Engagement, soziale Verantwortung, aktiver Glaube, Herausforderung für den Glauben, prophetische Anklage, Glaube und Praxis, Glaube und Ideologie, Gerechtigkeit, Friede, Klassengesellschaft, Suche nach Alternativen, Utopie, evangelischer Radikalismus, Solidarität, Globalisierungs- und Neoliberalismuskritik, Diakonie, die Kirche als dienende Gemeinschaft ... das sind durchaus keine plakativen Slogans, mit denen einer momentanen Tendenzrichtung die notwendige theologische Huldigung dargebracht wird, sondern überaus akute und gegenwartsnahe Probleme und Themen, die den Menschen und Kirchen in Lateinamerika zwischen dem Rio Colorado und Feuerland und vom Atlantik bis zum Pazifik unter die Haut gehen und sich ebenso auf die übrige Dritte Welt ausweiten lassen – gleichsam ein Verzeichnis der komplizierten Probleme und Streitfragen, die nach unaufschiebbaren Lösungen schreien.⁹

Damit bestätigt sich Diltheys Feststellung, dass das Verstehen der Texte nicht nur mit linguistischer Kommunikation zu tun hat, sondern auch mit geschicht-

⁹ L. Brummel/C.A. Valle/R.E. Ríos, Hrsg. 1978; T.D. Hanks 1983; S. Croatto, 1984. Die exegetischen und hermeneutischen Einzelstudien können hier nicht aufgelistet werden.

lichem Bewusstsein, da es ein *Nacherleben* eines ursprünglichen *Erlebnisses* ist, ohne damit identisch zu werden, da die heutigen Interpreten durch ihren eigenen historischen Horizont mitbestimmt werden.¹⁰ Mit diesem Nacherleben und der Aufnahme der Perspektive der Opfer werden auch die realen Konflikte deutlich, sodass die Entscheidungsfragen, vor die uns die heutige Weltlage stellt, unverschleiert da sind.

Durch die biblische (und reformatorische!) Betonung der Abschaffung der Notwendigkeit aller Opfer und in Treue zur Bedeutung der Theologie des Kreuzes steht die weltweite Kirche heute vor der Alternative, stumm und tatenlos der Opferung von Menschen und der Natur zuzusehen und damit stillschweigend mit dem Mammonsdienst einverstanden zu sein; oder sich mit den Opfern zu solidarisieren, ihnen Schutzraum zu gewähren und ihnen zu helfen, ihren Widerstand zu formulieren und zu organisieren, und damit Gott zu dienen. Ausgehend vom intensivsten Moment von Gottes Menschwerdung in Christus, hat unsere eigene Menschwerdung von der ständig wachsenden Mehrheit der Schwachen, Verarmten und Ausgegrenzten auszugehen, um von ihr zu lernen, sich mit ihr zu solidarisieren und ihr zu dienen. Nur das Kriterium des Schutzes der schwachen Glieder der Gesellschaft und ihrer Befreiung zu Subjekten gemeinschaftsbezogenen Handelns kann das entscheidende Kriterium sein, damit Wirtschaften dem Leben dient, und das auf der ganzen Welt.

2.3 Gesellschaft und Kirche aus der Perspektive der Opfer

(1) Die politische Ökonomie

Es könnte ein *politisch-ökonomisches Argument* geben, das den psychologisch und biblisch behaupteten Vorrang der Opfer widerlegt: wenn es nämlich wahr wäre, dass bei größerer Ungleichverteilung des erwirtschafteten gesellschaftlichen Reichtums alle besser gestellt würden als bei größerer Gleichheit. Dabei können wir den neoliberalen Trickle-down-Glauben, den wir oben erwähnt haben, als theoretisch nicht seriös beiseite lassen. Er ist reine Ideologie zur Rechtfertigung der bürgerlichen Eliten und ihrer Akkumulationsgier und tausendfach durch die Wirklichkeit widerlegt. Dagegen gibt es zwei Theorien, die dieses Argument wissenschaftlich zu beweisen versuchen, das so genannte

¹⁰ Der Philosoph Hans-Georg Gadamer nennt dies »Horizontverschmelzung«.

Pareto-Optimum und die Gerechtigkeitstheorie von Rawls. Beide hat jüngst Ton Veerkamp ausführlich vorgestellt und widerlegt, sodass wir uns hier ganz kurz fassen können.

Adam Smith hatte behauptet, dass die »unsichtbare Hand« des Marktes automatisch die Balance zwischen den Egoisten der Individuen, Unternehmen und Haushalte und somit das Gemeinwohl herstellt. Als im 19. Jahrhundert jedoch das Gegenteil deutlich wurde und die Verteilungskämpfe begannen, kam der Mathematiker und Ökonom Vilfredo *Pareto* auf die Idee, ein Kriterium zu entwickeln, nach dem das Gemeinwohl bestimmt werden kann. (Vgl. Veerkamp 2005, 76ff.) Es besagt, dass – ausgehend von dem vorhandenen Verteilungszustand – eine Veränderung nur dann akzeptabel ist, wenn sie für das Ganze bzw. für alle Vorteile bringt. Das sieht zunächst positiv für die Unterschicht aus, insofern keine Veränderung vorgenommen werden soll, die ihr etwas wegnimmt. Umgekehrt wird aber das eigentliche hinter dieser Theorie liegende Interesse deutlich, wenn man sie so formuliert, dass die Ärmsten nicht mehr fordern dürfen, wenn sie dadurch den Reichen etwas wegnehmen. Bleibt die Konklusion: Nur, wenn der Kuchen wächst, der zu verteilen ist, können die Armen etwas zusätzlich erwarten. Ansonsten sollen sie bitte an der bestehenden Verteilung nicht rütteln. Wachstumspolitik ist also das Gebot. Deshalb funktionierte Paretos Theorie halbwegs in der Periode der Nachkriegszeit mit ihren außergewöhnlichen Wachstumsraten. Warum dies aber ökonomisch eine Ausnahmesituation war und so nicht mehr wiederkehrt, hat Karl Georg Zinn (2002) überzeugend nachgewiesen. Überdies zeigt die neoliberale Realität, dass das Pareto-Optimum selbst in Ausnahmesituationen in der Realität nur funktioniert, solange die Gegenmacht zu den Kapitaleigentümern so stark ist, dass es politisch durchsetzbar ist. Bleibt das Ergebnis: das Pareto-Optimum ist einer der Mythen zur liberalen Rechtfertigung von ungleicher Verteilung.

Genau diesem Mangel der Pareto-Theorie wollte *John Rawls* abhelfen, indem er der Pareto-Optimalität das Kriterium der »Gerechtigkeit als Fairness« vorschaltete. (Vgl. Veerkamp 2005, 142ff.) Dies tut er mit zwei Grundsätzen:

»Erster Grundsatz

Jedermann hat das gleiche Recht auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das in Übereinstimmung mit dem System aller anderen gebracht werden kann.

Zweiter Grundsatz

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgenden Bedingungen genügen:

a) sie müssen unter Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und

b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die gemäß fairer Chancengleichheit allen offen stehen.« (zit. ebd. 147, nach Rawls 2003, 336)

Mit dem ersten Grundsatz können sich die meisten Liberalen anfreunden. Die Umsetzung des zweiten Grundsatzes beruht aber auf der Voraussetzung, dass die Arbeiterbewegung genau so stark ist wie die Kapitaleigentümer. Dies ist aber faktisch nie und im globalen Neoliberalismus schon gar nicht der Fall. So gilt hier das Gleiche wie beim Pareto-Optimum: Auch Rawls Theorie funktionierte allenfalls in der Nachkriegszeit während eines gewissen Kräftegleichgewichts. Unter den Bedingungen der enormen Erpressungsmöglichkeiten des global mobilen Kapitals wird aus Rawls politisch gemeinter Theorie ein ethisches Postulat – was er gerade vermeiden wollte. Wer den Antagonismus von Kapitaleigentümern und Arbeitenden nicht konstitutiv zum Ausgangspunkt der Analyse macht, landet notwendig bei gut gemeinten ethischen Postulaten.¹¹ Dies ist im Übrigen das Dilemma fast der gesamten westlichen Theologie und Kirche, deren Vertreterinnen und Vertreter das Thema der Wirtschaft statt politisch-ökonomisch »sozialethisch« zu lösen versuchen und stolz sind, wenn sie mit »Wirtschaftsführern« und Politikern über »Wirtschaftsethik« reden dürfen.

Freilich reicht auch die alte Klassenanalyse nicht aus. Zum ersten ist die dem Kapital gegenüberstehende Mehrheit der Menschen nicht mehr im Stande der »Arbeiter«. Vielmehr gehört die große Mehrheit der Weltbevölkerung zu den aus der formalen kapitalistischen Wirtschaft Ausgeschlossenen, von denen wiederum eine zunehmende Zahl verelendet. Unter Verelendung – totale und aussichtslose Verarmung, vor allem ein Phänomen, das stark in den Ländern der so genannten Dritten Welt anwächst – wird der Prozess verstanden, durch den einzelne Personen, Familien, Gruppen und sogar ganze Schichten der Be-

¹¹ Das ist im Übrigen auch die Schwäche der sonst verdienstlichen Studie der Werkstatt Ökonomie, 2002. Sie bietet weitere Argumente gegen die Mythen der Ungleichheit als Triebkräfte der Wirtschaft im angeblichen Dienst am Gemeinwohl (109ff.). Dann stellt sie aber undiskutiert und damit unkritisch fest: »Dabei geht es selbstredend nicht um eine pauschale Diskreditierung von Reichtum. Denn unbestritten ist die private Eigentumsgarantie eine wesentliche Voraussetzung eines funktionierenden Wirtschaftssystems und ein Grundrecht.« (120) Man rätselt angesichts der sonstigen Qualität des Buches über die Motivation solcher scheinbar arglosen Sätze, die nicht nur Art. 14.2 des deutschen Grundgesetzes ausblenden, sondern weit hinter dem aktuellen Stand der internationalen und ökumenischen Diskussion zurückbleiben.

völkerung in den totalen Elendszustand fallen, aus dem sie nicht wieder herauskommen können. Die wesentliche Komponente der Verelendung ist die endgültige Ausgrenzung aus der Arbeitswelt. Der Verlust der Arbeitsstelle und damit sämtlicher Einkünfte verbindet sich mit der Unmöglichkeit einer neuen Eingliederung auf dem Arbeitsmarkt. Diese Unmöglichkeit kann mehrere Gründe haben (die sich zudem miteinander verbinden und potenzieren können): Auflösung des Arbeitsplatzes; Entlassung durch Rationalisierung, Schwangerschaft, Krankheit, Alter; Schließung des Betriebes durch Bankrott oder Verlegung in ein anderes Land. Die Erfahrung zeigt, dass die Mehrzahl derjenigen, die einmal auf diese Weise ausgegrenzt wurden, in der Verelendung versinken. Es muss also bei der Analyse der sozio-psychologischen Wirkungen des Neoliberalismus auf die Verlierer zentral auch diese Gruppe der Ausgeschlossenen und Verelendeten in den Blick genommen werden. Aber nicht nur im Blick auf die Analyse. Unsere Fragestellung zielt ja darauf, wie die verschiedenen Gruppen, in die der Neoliberalismus die Menschen spaltet, solidarisch Menschen werden, also am Kampf um solidarische Alternativen teilnehmen können. Das ist im Blick auf die Ausgeschlossenen eine besonders schwierige Frage, wie wir noch im Detail untersuchen müssen. Bekanntlich war Karl Marx der Meinung, dass diese Gruppe, die er unter den Bedingungen seiner Zeit »Lumpenproletariat« nannte, keine Revolutionen machen kann, d.h. keine wirksame Gegenmacht darstellt.

Zum Zweiten wirkt der Neoliberalismus (mittel- und langfristig) nicht nur auf die Arbeitenden, sondern auf alle Menschen zerstörerisch, ja (selbst)mörderisch. Das wird nicht nur deutlich an der Atombombe, sondern auch an den ökologischen Katastrophen, die schon begonnen haben (z.B. immer verheerendere Hurrikane gerade auch in den USA – nicht nur in den Quartieren der Armen wie in New Orleans, sondern auch am Sonnenstrand der Reichen von Florida). Mit der Klimakatastrophe nehmen sie unabsehbare Ausmaße an. Ein anderes Beispiel: Wenn durch Umweltschäden die Muttermilch giftig wird oder Unfruchtbarkeit entsteht, betrifft das auch reiche Mütter und Babies usw. (Vgl. Döring 1992.) Es gibt also eine Vielzahl von potentiellen Akteuren, die betroffen sind und die aufwachen und sich dem Widerstand und der Arbeit an Alternativen anschließen könnten. Sie alle müssen wir einzeln, aber auch im Blick auf Bündnisse, in den Blick nehmen. Eine besondere und zentral wichtige Gruppe sind die *Frauen* dieser Welt. Sie sind bekanntlich immer Doppelverliererinnen. (Sogar die Kinder, die ebenfalls besonders betroffen sind, müssen wir nicht nur als Opfer, sondern als potentielle Akteure ernstnehmen.) In allen

sozialen Bewegungen spielen denn auch schon jetzt Frauen aus allen Schichten eine bedeutende Rolle.

Eine weitere wichtige Gruppe sind die *Bauern*. Viele von ihnen werden durch das kapitalintensive Agro-Business in ihrer Existenz bedroht oder gar zerstört und schließen sich Bewegungen der bäuerlichen Landwirtschaft an (in Europa der »Via Campesina«). In Ländern wie Indien werden die traditionellen *Fischer* durch die Umwandlung der Fisch- und Krabbengründe in »cash crop business« in den Selbstmord getrieben oder beginnen in starken Bewegungen gegen die Vernichtung ihrer sozio-ökonomischen Existenz und gegen die ökologischen Schäden zu kämpfen. Überall in Asien, Afrika und Lateinamerika sehen sich *indigene Gemeinschaften* durch TNCs und neoliberale Regierungen bedroht, die sie ihres Landes, Wassers und anderer Ressourcen berauben wollen. Auch sie organisieren sich und kämpfen.

Auch der *Mittelstand* ist zunehmend betroffen, wie wir noch ausführlicher untersuchen werden. Es ist sogar zentral wichtig für die Strategiefrage, wie weit Menschen aus den Mittelschichten ihre vom Neoliberalismus verursachten Abstürze so verarbeiten können, dass sie gemeinsam mit anderen Betroffenen kämpfen lernen.

Aber zentral für alle ernsthafte Arbeit an Alternativen bleibt die Frage, wie alle diese potentiellen Widerstandskräfte sich zu dem materiellen Grundwiderspruch des Kapitalismus verhalten: (Kapital-)Eigentümer versus *Arbeitende* und Erde. Darum wird die zentrale politisch-ökonomische Frage für Teil III unseres Buches sein: Wie können die, die aus den verschiedenen von neoliberaler Destruktion betroffenen Gruppen solidarisch Mensch werden, auf allen Ebenen und weltweit Bündnisse bilden, dass sie der globalen Macht der Kapitaleigentümer wirksam entgetreten und sich die gestohlenen Ressourcen wieder für das Leben aller aneignen können. Das bedeutet aber für die politisch-ökonomische Dimension der Perspektive von unten, dass die neuen sozialen Bewegungen sich mit einer neuen Arbeiterbewegung zusammenschließen müssen. Dies drücken wir deshalb so vorsichtig aus, weil in den Gewerkschaften der interne Richtungsstreit noch nicht entschieden ist, ob sie weiter in den Koordinaten der nicht mehr existierenden »Sozialen Marktwirtschaft« operieren sollen (obwohl sie es objektiv nicht mehr können) oder ob sie mit den neuen sozialen Bewegungen gemeinsam wieder politisch werden und den weltweiten Kampf für eine solidarische Wirtschaft und Politik aufnehmen.

In jedem Fall ist in der politisch-ökonomischen Dimension die »Hermeneutik von unten« die einzige erfolgversprechende Perspektive. Denn angesichts

der Macht des globalisierten Kapitals, die praktisch alle politischen Institutionen kooptiert hat, können nur noch die betroffenen Menschen selbst »dem Rad in die Speichen fallen«.

(2) Die Soziologie

Die politisch-ökonomische Einsicht, dass im Neoliberalismus die Kapitaleigentümer mit allen Mitteln versuchen, die Mehrheit der Menschheit zu enteignen sowie die Erde und alle Elemente des Lebens der Logik der Kapitalakkumulation um jeden Preis zu unterwerfen, ist und bleibt der grundsätzliche Ausgangspunkt. Wenn es jedoch darum geht, die Details der Wirkungen dieser Grundrealität auf die vom Neoliberalismus zerspaltenen Menschengruppen zu verstehen und an ihre jeweilige Lage angepasste Gegenstrategien zu entwickeln, ist ein feineres Instrumentarium vonnöten.

Ein solches hat der französische Soziologe und Philosoph *Pierre Bourdieu* entwickelt – bis zu seinem Tod einer der wichtigsten Berater der sozialen Bewegungen in Frankreich.¹² Seine Position wurde systematisch dargestellt, erläutert, erweitert und auf die sozialen Verhältnisse in Deutschland und ausgewählten europäischen Ländern angewandt in dem für unsere Fragestellung grundlegenden Buch von *Michael Vester* u.a.: »Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung« (2001). Es geht bereits den Auswirkungen des Neoliberalismus auf die Gesellschaften nach, aber mit dem durch Bourdieu entwickelten differenzierten theoretischen Instrumentarium. Dies bis in alle Verästelungen in diesem Rahmen darzustellen, ist unmöglich. Wir versuchen, die Grundlinien zu verdeutlichen, soweit sie für unseren Zusammenhang besondere Bedeutung haben.

Bourdieu und Vester u.a. nennen ihren Ansatz »*relationale Klassentheorie*«.¹³ Sie charakterisieren den orthodox marxistischen Ansatz als zu statisch – so als ob Klassen im aristotelischen Sinn feste Substanzen mit festen Eigenschaften wären. Primär ist vielmehr die *Beziehung* zwischen Klassen in allen gesellschaftlichen Systemen – daher *relationale* Klassentheorie. Das heißt, der *Klassenkampf* ist das Primäre gegenüber den Klassen, die sich aus der jeweiligen Beziehung zueinander dann sekundär differenzieren und zeitlich sich wan-

¹² Vgl. Bourdieu, (1979) 1982; 1985; (1983) 1992; (1993) 1997. Weitere Werke in Vester u.a., 2001, S. 562.

¹³ Bei Vester u.a. 2001, 150ff. (Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch).

delnd formieren (154f.). Sie erinnern dabei an den Wechsel von der klassischen Newtonschen Physik zur Relativitätstheorie Einsteins (152 f.). Man könnte auch an die Neuansätze in der Biologie und die daran anknüpfenden Vorschläge für eine neue Ökonomie erinnern, auf die wir im 3. Teil zurückkommen werden. Vor allem aber passt dieser Ansatz hervorragend zu der in diesem Buch vertretenen neuen »Relationalen Psychologie«. Um das Beziehungsgeflecht bzw. Spannungsfeld, in dem sich Klassen bilden und bewegen, differenziert zu analysieren, führen Bourdieu und Vester u.a. verschiedene Kategorien ein, die in Wechselwirkung zueinander zu verstehen sind:

- *Felder und Ebenen*
- *Achsen*
- *Zeit*
- *Habitus*
- *Milieu*
- *Lager*

Zwei Bilder veranschaulichen den Ansatz, um die Komplexität des Ganzen verständlicher zu machen. Ein Bild ist das einer Metallplatte, auf der Eisenspäne gleichmäßig verteilt sind. Wenn man diese mit den beiden Polen (Kapital und Arbeit) unter Strom setzt, so bilden sich je nach Stärke des Stroms *elektromagnetische Felder*, die ein Muster anzeigen, nicht einfach zwei Klumpen von Eisenspänen. Ein rein duales Klassensystem ist ein Ausnahmefall wie in der frühen industriellen Revolution in England, nicht die Regel (152f. nach dem Historiker Edward Thompson). Gesellschaft ist demnach ein Kräftefeld unter Spannungen, die es im Einzelnen zu verstehen gilt. Die Theorie versucht zweitens, die »soziale Welt« als raum-zeitliches Beziehungsgeflecht deutlich zu machen wie auf einer *Landkarte*. Da man eine Landkarte auf Papier nur zweidimensional darstellen kann, muss man sich diesen Versuch so vorstellen, dass eine Landkarte aus übereinandergelegten Lagen von durchsichtigen Pergamentpapierblättern (die jeweils die Struktur der verschiedenen Kategorien enthalten) sich immer mehr vervollständigt, bis sie das Bild in seiner raum-zeitlichen Ganzheit zeigt.¹⁴

Wenn also von *Feld* geredet wird, so handelt es sich eher um ein Gebilde bzw. Spannungsfeld, das Ebenen, Ausdehnungen und Achsen hat. Um also zu verstehen, was ein Feld ist, betrachten wir zuerst dessen einzelne Elemente.

¹⁴ Der Raum der sozialen Positionen und die Lage der Milieus von Bourdieu/Vester u.a. ist auf S. 46f. bei Vester als Landkarte wiedergegeben.

Von zentraler Bedeutung sind die *Achsen* (179ff.). Die zwei Raumachsen sind die vertikale und die horizontale. Die *vertikale* Achse ist die, die in den traditionellen Klassentheorien die einzige ist. Auf ihr wird die ungleiche Verteilung der *Ressourcen* und die ungleiche Verteilung von *Macht* eingetragen. Marx spricht hier von den Produktionsverhältnissen, die den Kapitaleigentümern erlaubt, sich den über die Reproduktionskosten der Arbeitenden hinausgehenden Mehrwert anzueignen (Ausbeutung) und Arbeitslosigkeit in einer »Reservearmee« zu erzeugen (Lumpenproletariat, heute Exklusion, Ausschluss genannt). Bourdieu nennt es die Achse des ungleich verteilten ökonomischen Kapitals und der damit verbundenen Macht – oder zusammengefasst die (hierarchische) Herrschaftsachse. Oben steht dann die obere Herrschaftsklasse, unten die (gering qualifizierte, in jeder Hinsicht unterprivilegierte) Unterklasse und in der Mitte die Klasse der regulär (in Bourdieuscher Terminologie: respektabel), aber ausgebeutet Arbeitenden (wobei dann Arbeiter, Angestellte, Dienstleistende und kleine Selbständige noch einmal zu unterscheiden sind). Die Grenze zwischen Ober- und Mittelklasse nennt er die Grenze der Distinktion, zwischen Mittel- und Unterklasse die der Respektabilität.

Diese vertikale Achse ist aber bei Bourdieu kein einfacher senkrechter Strich, sondern die Senkrechte eines Koordinatensystems, das eine quer dazu liegende *horizontale Achse* enthält. Auf dieser wird die verschiedene Gewichtung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, die funktionale Spezialisierung (Durkheim) oder in der Bourdieuschen Terminologie das »kulturelle Kapital« eingetragen – links ein starkes kulturelles Kapital, rechts ein schwaches. Das heißt, anders als beim normalen Koordinatensystem bezeichnet hier der Bereich links von der Senkrechten + (plus), rechts – (minus). Links bedeutet also kurz gesagt mehr Bildung, rechts mehr ökonomisches Kapital. Konkret: rechts oben bedeutet viel Eigentum und Macht bei wenig Bildung (z.B. Molières' »Bourgeois Gentilhomme«), links oben viel Bildung bei relativ hohem Einkommen (beispielsweise ein ordentlicher Professor an einer Universität). Unten rechts wenig ökonomische Ressourcen und wenig Bildung (ein gar nicht ausgebildeter Erwerbsloser), unten links relativ viel Bildung bei schwachen ökonomischen Bedingungen (beispielsweise ein strukturell dauerarbeitsloser Akademiker, der von Hartz IV leben muss). Bei Marx ist die Dimension des »kulturellen Kapitals« mit dem Begriff der Produktivkräfte bezeichnet. Dadurch wird deutlich, dass Bourdieu die alte Marxsche Analyse neu fasst, sie aber kritisch gegen den Vulgärmarxismus wendet, der alles auf den statischen Antagonismus von Klassen reduziert. Ähnlich wie bei Marx wird nämlich so deutlich,

dass die sich entwickelnden Produktivkräfte dazu führen können, dass die Widersprüche im Kapitalismus so groß werden, dass die höher produktiv Arbeitenden es sich nicht mehr gefallen lassen, einfach bis aufs letzte ausgebeutet zu werden, sondern entweder eine Revolution machen oder doch einen für sie besseren Klassenkompromiss erzwingen – wie z.B. nach dem Zweiten Weltkrieg.¹⁵

Das aber verweist schon auf die dritte Achse Bourdieus, die *Zeitachse* (188ff.). Die soziale Welt in ihrer Zeitdimension ist ebenso wenig statisch wie der soziale Raum. Sie ist nicht einfach linear, wie der neuzeitliche Uhrzeitbegriff meint, sondern sie ist in ihrer Relativität gekennzeichnet durch permanenten Wandel und vor allem auch offen für Umwandlungen, Transformationen. Sie verläuft nicht widerspruchsfrei, sondern in ihr – wie in der Quantenphysik – kann je nach Bezugspunkt Gegensätzliches zum Ausdruck kommen. Das ist zentral wichtig im Blick auf die Analyse der Widersprüche im Kapitalismus und die Frage, wie diese für Strategien der Transformation genutzt werden können. Ein Beispiel: Der Neoliberalismus zerstört sowohl indigene Gemeinschaften als auch den Sozialstaat. Im Blick auf die Zeit ist eine indigene Gemeinschaft vorkapitalistisch, der Sozialstaat war die Errungenschaft der Arbeiterbewegung in einer bestimmten Phase des Kapitalismus.¹⁶ In der Gegenwart müssen und können beide ungleichzeitigen Akteure des Widerstandes gegen die neoliberalen Zerstörungen zu Bündnissen kommen. Dabei kommt es zu ganz neuen Mischungen und Konstellationen im Blick auf die drei »Kapitalsorten«, ökonomisches, kulturelles und soziales Kapital, wobei das ökologische gerade auch im Blick auf die indigenen Völker hinzugefügt werden sollte.¹⁷

¹⁵ Vester u.a. führt über Bourdieu hinaus noch eine dritte räumliche Achse ein, die der institutionellen Ebenen, beispielsweise der Grad der Organisation der Arbeitenden. Wir lassen aber diesen Aspekt unausgeführt, damit das Gesamtbild nicht zu kompliziert wird.

¹⁶ Hier ist an Ernst Blochs Begriff der Ungleichzeitigkeit zu erinnern. Vgl. Beat Dietschy 1988.

¹⁷ Vgl. Vester u.a. 2001, 189ff.: »Nur im Medium der Zeit lassen sich Erfahrungen, Beziehungen, Strategien, Lernen, Praxis, Investieren usw. verstehen.« (191) Eigentlich lehnen wir die Erweiterung des Kapitalbegriffs auf menschliche Bezüge ab. Bourdieu stellt aber in seinem Ansatz den neoliberalen Kapitalbegriff, der sich die menschlichen und sozialen Dimensionen gern einverleibt und damit seiner Logik unterwirft, vom Kopf auf die Füße, indem er Kapital definiert als geronnene Arbeit, als soziale Energie. Nur in diesem Sinn übernehmen wir seinen Sprachgebrauch.

Über die Frage der Akteure in der Zeit kommt nun aber gleichzeitig eine weitere, für unsere Fragestellung zentrale Dimension in den Blick. Blicke es nur bei der senkrechten Herrschaftsachse und der horizontalen Achse der Bildung, könnte es scheinen, die Menschen seien durch ihren Ort in der ökonomischen und der kulturellen Klasse vollständig determiniert und könnten nur in der durch diese Bestimmtheit festgelegten Form in der Zeit handeln. In Wahrheit aber handeln die Menschen in einer Mischung aus festgelegten und für neue Möglichkeiten offenen Elementen. Diese die gesellschaftlichen Subjekte als Akteure betreffende Dimension untersuchen Bourdieu und Vester u.a. unter der Kategorie »Habitus« (162ff.). Habitus definieren sie als eine tiefe Grundhaltung. Ausdrücklich verweisen sie auf den Bezug des Habitus zu frühkindli-

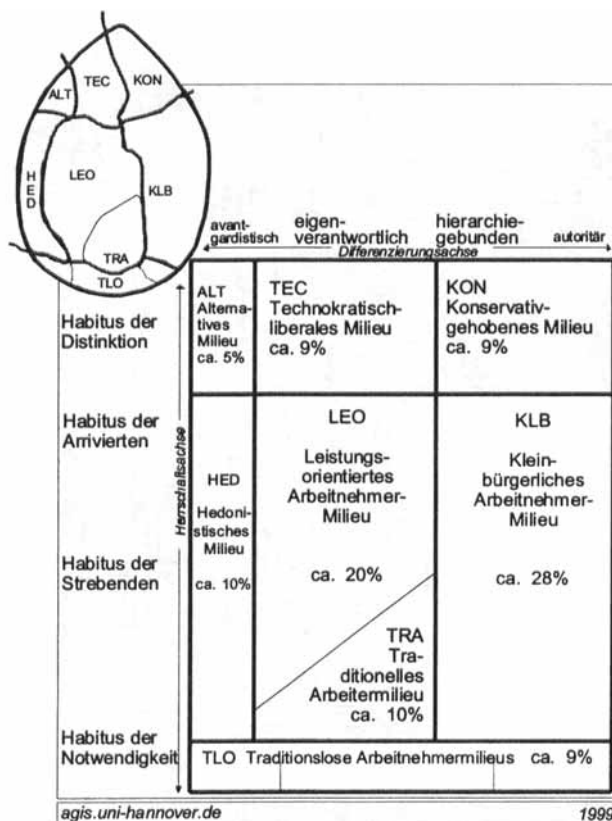


Abbildung 1:
Die Milieus der alltäglichen Lebensführung im sozialen Raum Westdeutschlands 1982 (aus: Vester u.a. 2001, S. 48)

chen Phasen, »in denen sich die Grundorientierungen der Körperhaltungen, der emotionalen Energie, des Geschmacks, der moralischen Prinzipien usw. entwickeln« (165). Die *Mentalitäten* bilden einen Teil des Habitus. An dieser Stelle gäbe es interessante Gesprächsmöglichkeiten mit der neueren Hirnforschung, die ebenfalls im Unterschied zu den klassischen deterministischen Modellen genau diese Mischung zwischen Bestimmtheiten und offenen flexiblen Möglichkeiten hervorhebt. (Vgl. Damasio 1997.) Wir konzentrieren uns in diesem Buch auf die Relationale Psychologie, in der dieser habituelle Bereich eine zentrale Rolle spielt. In der Frage der Heilung, der Befreiung aus traumatischen Verzweigungen oder Ängsten geht es genau darum, die Grundhaltungen von verschiedenen Gruppen und einzelnen Personen unter dem Ein-

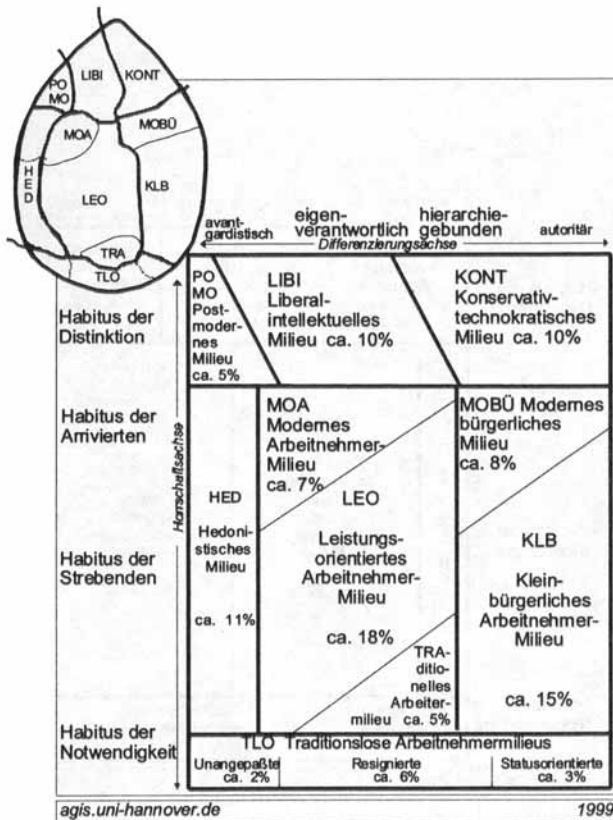


Abbildung 2:
Die Milieus der alltäglichen Lebensführung im sozialen Raum Westdeutschlands 1995 (aus: Vester u.a. 2001, S. 49)

fluss des Neoliberalismus zu verstehen und die Möglichkeiten des persönlichen und gesellschaftlichen Stark- und Aktivwerdens zu erkunden.

Nimmt man nun alle diese Kategorien zusammen, d.h. die Herrschafts- und die Bildungsachse (Produktionsverhältnisse und Produktivkräfte), die Dimension der Zeit sowie die Grundhaltungen, so hat man die gesellschaftliche Alltagsebene der Klassenpraxis, von Bourdieu/Vester u.a. »Milieu« genannt. Abgebildet auf der »Landkarte« der sozialen Räume oder Felder ergibt sich so eine deutliche Differenzierung je innerhalb der vertikalen Klassen, auch »Klassenfraktionen« genannt (180). In der *Oberklasse* kann man dann (von rechts nach links) unterscheiden zwischen konservativ-technokratischem, liberal-intellektuellem und postmodernem Milieu, in der *Mittelklasse* zwischen kleinbürgerlichem Arbeitnehmersmilieu mit einer Untersektion modernes bürgerliches Milieu, leistungsorientiertem Arbeitnehmersmilieu (mit zwei Untersektionen) und hedonistischem Milieu (das auf niedererem ökonomischen Niveau das postmoderne Milieu der Oberklasse zu imitieren versucht), in der *Unterklasse* das traditionslose Arbeitnehmersmilieu. Nimmt man dann noch die Grundhaltungen hinzu, so kennzeichnet (auf der senkrechten Herrschaftsachse) die Oberklasse der Habitus der Distinktion, die obere Mittelklasse der Habitus der Arrivierten, die untere Mittelklasse der Habitus der Strebenden und die Unterklasse der Habitus der Notwendigkeit. Auf der horizontalen Achse (von rechts nach links) unterscheiden sich die Gruppen der Ober- und Mittelklassen nach den Kategorien autoritär – hierarchiegebunden – eigenverantwortlich – avantgardistisch, die Unterklasse nach den Kategorien statusorientiert – resigniert – unangepasst. Vergleicht man dann auf der Zeitachse die Landkarten der Milieus aus verschiedenen Jahren, z.B. zu Beginn des Neoliberalismus in Westdeutschland 1982 und 1995 nach dreizehn Jahren Kohlregierung, kann man sehen, wie sich der soziale Raum unter dem Einfluss des Neoliberalismus verändert hat. (Vgl. die Abbildungen 1 und 2; Vester u.a. 2001, 48f.)

Die letzte Kategorie betrifft die politisch-ideologische Ebene der Klassenpraxis, genannt »Lager«. Die Kernthese des Buches ist, dass sich nicht die gesellschaftlichen Klassen und Milieus aufgelöst haben, wie Ulrich Beck und Anthony Giddens behaupten. Sie haben sich vielmehr nur transformiert (13 u. 204ff.). Hingegen steckt die politische Repräsentation der Klassen in der Krise, was sich in der wachsenden Politikverdrossenheit spiegelt. Auf der anderen Seite kommt durch die Unterscheidung von gesellschaftlichem Klassenmilieu und politischer Lagerbildung auch die spannende Frage in den Blick, wie sich klassenübergreifend neue politische Lager bilden können, was an den neuen

sozialen Bewegungen nachgewiesen wird – eine zentrale Einsicht für die angedeutete Frage der Bündnisbildung des Widerstandes und der Alternativen.¹⁸

Milieu- und Mentalitätswandel ist möglich – so die zentrale Botschaft Bourdieus und der Gruppe um Vester. Wir werden diesen Faden in Teil 3 wieder aufnehmen, wenn es darum geht, ob und wie eine Menschwerdung und eine andere Welt nicht nur möglich, sondern wirklich werden könnte. Dabei betonen wir freilich mehr als Vester u.a. die zentrale Rolle der Eigentumsstrukturen im Rahmen der Klassengesellschaft und ihrer Verquickung mit dem ideologischen und psychologischen Individualismus unter den Bedingungen des Neoliberalismus. Das macht die gestellte Aufgabe der Transformation der bestehenden Verhältnisse nicht leichter, unterwirft aber das hervorragende Instrumentarium von Bourdieu und Vester u.a. dem Härtesten der Realität.

(3) Die Kirche und die Perspektive »von unten«

Es ist ein Glücksfall für unseren interdisziplinären Ansatz, dass auf der Basis des Buches von Vester u.a. und unter seiner Mitwirkung auch ein kirchensoziologisches Werk erarbeitet wurde: *Soziale Milieus und Kirche*, hrsg. von Wolfgang Vögele, Helmut Bremer und Michael Vester (2002). Es versteht sich als Vorstufe einer Bemühung, die traditionelle deutsche und europäische Theologie daran zu erinnern, dass keine Theologie kontextlos ist und dass deshalb diese Analyse der realen Situation der Menschen in ihren Klassen und Milieus ausdrücklich als Kontext von Kirche und Theologie wahrgenommen werden sollte (ebd. 22f.). Wir werden aber seine Ergebnisse nicht an dieser Stelle im Einzelnen untersuchen, sondern erst in den folgenden Teilen über die Verlierenden, Gewinnenden und die Mittelklasse jeweils darauf konkret Bezug nehmen. Hier soll es zunächst nur um die grundsätzliche Frage gehen: Was bedeutet für die Kirche die Perspektive »von unten«? Ekklesiologisch gesehen, d.h. vom Wesen der Kirche her, ist die Frage eindeutig zu beantworten. Hier gilt die Bibel als Norm.¹⁹ Nun ist nicht zu bestreiten, dass in der Bibel selbst, deren Perspektive »von unten« wir im vorigen Abschnitt dargestellt haben, in verschiedenen Fragen unterschiedliche Aussagen gemacht werden, sodass sich

¹⁸ Diese These wird durch eine empirische Untersuchung bestätigt, die im Buch von Vester u.a. auf S. 253ff. abgedruckt ist.

¹⁹ Die reformatorische Tradition nennt die Heilige Schrift »norma normans«. Das heißt, jede theologische Aussage und jede kirchliche Lehre ist nur relative Norm. Sie muss sich immer neu von der letztgültigen Norm, der Schrift, in Frage stellen und gegebenenfalls korrigieren lassen.

auch eine Staatskirche scheinbar auf sie berufen kann. Wie soll man sich da entscheiden? Wo liegt das Kriterium? Zunächst einmal hilft hier die sozialgeschichtliche Bibelforschung. Sie kann besonders in den Fragen der sozio-ökonomischen Gerechtigkeit zeigen, welche Konflikte im jeweiligen Kontext sowohl gegenüber den anderen Völkern als auch zwischen den verschiedenen Gruppen in Israel und der frühen Kirche vorliegen. Auf diesem Hintergrund kann man dann bestimmen, welche Texte welchen Gruppen und Schichten zuzuordnen sind. Zum Beispiel ist es verständlich, dass in den von den Oberschichten des Königshofs bestimmten Erzähl- oder Weisheitstexten Reichtum und Macht anders beschrieben und bewertet werden als in Texten aus dem Umfeld von Bauern, die durch die Oberschichten der Aristokratie oder der Großgrundbesitzer ihre Autonomie und ihre wirtschaftliche Existenz bedroht sehen.²⁰ Nimmt man aber die Propheten, die Tora (insbesondere die Texte der Rechtsreformen) und die Texte des Zweiten Testaments in ihrer Ganzheit und insbesondere die Jesustradition als »roten Faden« durch die Schrift, so ist – wie oben beschrieben – die Perspektive »von unten«, d.h. konkret für Gerechtigkeit und gegen die Ausbeutung von Arbeit und gegen die Akkumulation der Reichtümer von wenigen eindeutig.²¹ Luther hat also nach wie vor Recht, wenn er die Klarheit der Schrift zur Grundlage seiner und aller Theologie und Kirche erklärt. Die Klarheit beruht gerade darauf, dass die realen Konflikte deutlich werden, sodass die Entscheidungsfragen unverschleiert da sind.

Diese ursprüngliche Art, Kirche in der Form einer Kontrastgesellschaft zum römischen patriarchal-imperialen System zu sein, änderte sich mit dem Umschlag zur Reichskirche mit und nach Kaiser Konstantin dem Großen, dessen Bekehrung in das Jahr 312 u.Z. fällt. Die nun entstehende Großkirche und ihre mittelalterlichen, reformatorischen und neuzeitlichen Entwicklungsformen werden zutiefst zweideutig. In vielen Fällen stehen die Hierarchien auf der Seite der Mächtigen, während die immer wieder aufbrechenden kirchlichen und säkularen Bewegungen der Armen an den Rand oder gar in den Untergrund gedrängt und verfolgt werden.²² Für unsere Fragestellung ist entschei-

²⁰ M. Welker, 2004, beruft sich beispielsweise fast nur auf solche Weisheitstexte und kommt folglich zu dem ideologischen Schluss, dass die von Jesus geforderte Entscheidung zwischen Gott und Mammon heute nur »zur religiös-moralischen Mobilisierung« diene und deshalb nicht zur Beurteilung der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung herangezogen werden sollte.

²¹ Vgl. auch W. Dietrich 1989; T. Veerkamp 2005, 247ff.; U. Duchrow 1997², 112ff.

²² Vgl. J. de Santa Ana, 1979. Zu Martin Luther vgl. G. Scharffenorth 1982, 335ff; 340ff.

dend, dass die westlichen Kirchen durchweg gegenüber der sozialen Frage im Kapitalismus der klassisch-liberalen Phase (19. Jahrhundert bis 1929) tiefgreifend und mit schwerwiegenden Folgen versagt haben. Sie standen nicht klar an der Seite der Verlierer der industriellen Revolution. Sie haben die sozialen und psychischen Schreie der Opfer nicht gehört. Folglich haben sie die Arbeiterschaft seither weitgehend verloren. Sie wurden bürgerliche und kleinbürgerliche Kirche.

Dazu schreibt Dietrich Bonhoeffer bereits in seiner Dissertation mit dem Titel »Sanctorum Communio« (Gemeinschaft der Heiligen, 1927) folgendes:²³

»Christlich-soziale Arbeit hat Bewunderungswürdiges geleistet; wo aber bleibt die sachliche Auseinandersetzung von Evangelium, Gemeinde und Proletariat? Es ist m.E. nicht zu verkennen, daß Zukunft und Hoffnung unserer ›bürgerlichen‹ Kirche in einer Blutauffrischung liegt, und daß dies nur möglich ist, wenn es der Kirche gelingt, das Proletariat zu gewinnen. Übersieht sie das, so hat sie *einen Augenblick schwerster Entscheidung mißachtet*. Es ist auch nicht schwer zu erkennen, daß die *Kirchlichkeit der heutigen Bourgeoisie fadenscheinig* und daß ihre Lebenskraft in der Kirche am Ende ist.; und es scheint mir auf der anderen Seite, als ob trotz äußeren Widerscheins, ja Widerspruchs des Proletariats selbst, keine Macht der Gegenwart der christlichen Verkündigung im Grunde offener wäre als eben das Proletariat. *Das lebendige Proletariat kennt nur eine Not, die Isolierung, und nur einen Schrei, den nach Gemeinschaft ...* Es ist nicht ganz einfach, den Beweis für eine Sache anzutreten, die mehr im Instinkt als in bestimmten Einzelheiten begriffen wird, d.h. hier dafür, daß unsere gegenwärtige Kirche ›bürgerlich‹ sei. Der beste Beweis bleibt, daß *das Proletariat sich von der Kirche abgewandt hat*, während der Bürger (Beamte, Handwerker, Kaufmann) blieb. So richtet sich die Predigt an relativ gesichert und auskömmlich in geordneten Familienverhältnissen lebende, relativ ›gebildete‹, moralisch relativ gefestigte Personen ... Wenn die Not erst erkannt ist, dann werden sich auch Wege finden lassen. Ernsthafte Besinnung aufs Evangelium und scharfe Augen auf die Gegenwart sind die Kräfte, aus denen die lebendige Kirche neugeboren wird. *Die kommende Kirche wird nicht ›bürgerlich‹ sein.*« (Hervorhebungen von uns)

²³ Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, DBW 1, 290ff. Sein Doktorvater Reinhold Seeberg schrieb folgende Korrektur zu diesem Abschnitt: »Gehört das wirklich in den Rahmen dieser Studie? Jedenfalls nur kurz oder Neufassung«. Darufhin ließ B. den ganzen Abschnitt für den Druck weg!

Bonhoeffer war einer der seltenen Theologen, der noch vor den befreiungstheologischen Durchbrüchen zur »vorrangigen Option für die Armen« zur Perspektive »von unten« durchdrang und dies als »Kairos«, als »Augenblick schwerster Entscheidung« verstand. (Vgl. Duchrow 1987, 36ff.) Im Anschluss an seine Dissertation ging er in seiner frühen Vorlesung »Vom Wesen der Kirche« (1932) von der Einsicht aus, dass alle Theologie vor der Klammer jeder Aussage die Frage nach der Kirche (im Ersten Testament die Frage nach dem Volk Gottes) stellen muss. Und die erste Frage nach der Kirche ist die Frage nach dem *Ort der Kirche*. Denn Gottes Wort wurde »Fleisch«, nicht ein Prinzip oder eine allgemeine Lehre. Darum ist die Frage nach »Jesus Christus als Gemeinde existierend« (Leib Christi) die heute zentrale theologische Frage. Dies hat Bonhoeffer Zeit seines Lebens durchgehalten, erst in seinem Kampf um die Bekennende Kirche gegen den Nationalsozialismus und die diesen unterstützenden »Deutschen Christen«, dann in der säkularen Gemeinschaft des Widerstandes gegen Hitler und am Ende seines Lebens im Vorausbedenken der Gestalt der Kirche nach dem vorhersehbaren Zusammenbruch und dem dadurch ermöglichten Neuanfang. Im Blick auf die Kernfrage, die Frage nach dem Ort der Kirche, sagt er: Die abendländische Kirche ist im 4. Jahrhundert zur konstantinischen Reichskirche geworden und hat sich in dieser Tradition bis zu seiner Zeit »an den privilegierten Orten angesiedelt«. Darum wird sie verachtet. Es geht aber zu jeder Zeit darum zu entdecken, an welchem Orten sich Gott in Jesus Christus zeigen und die Kirche in die Nachfolge rufen will. Das tut er aber an den nicht privilegierten Orten. »Die Kirche ist uns zu Gute ganz weltlich geworden. Sie verzichtet auf alles außer auf Christi Wort. Die in der Welt seiende Kirche weiß, dass sie auf alles andere verzichten muss«. (Bonhoeffer 1932, DBW 11, 299)

Diese Aussage hält sich bis zu seiner letzten Arbeit im Gefängnis zur Zukunft der Kirche durch, die leider in ihrer ausgeführten Form verloren ist. Sie ist nur in einem seiner letzten Briefe aus dem Gefängnis als Entwurf erhalten. Dort heißt es:

»Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist. *Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken.* Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinden leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend. Sie muß den Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heißt, »für andere dazusein«. Speziell wird unsere

Kirche den Lastern der Hybris, der Anbetung der Kraft und des Neides und des Illusionismus als den Wurzeln allen Übels entgegentreten müssen. Sie wird von Maß, Echtheit, Vertrauen, Treue, Stetigkeit, Geduld, Zucht, Demut, Bescheidenheit, Genügsamkeit sprechen müssen. Sie wird die Bedeutung des ›menschlichen Vorbildes‹ (das in der Menschheit Jesu seinen Ursprung hat und bei Paulus so wichtig ist!) nicht unterschätzen dürfen; nicht durch Begriffe, sondern durch Vorbild bekommt ihr Wort Nachdruck und Kraft.«²⁴

In seiner »Ethik« formuliert Bonhoeffer mit Bezug auf die reale Geschichte und Gegenwart der abendländischen Kirche ein bewegendes Schuldbekennnis entlang ihrem Versagen gegenüber allen zehn Geboten, darin auch ausdrücklich Bezug nehmend auf Wirtschaft (Bonhoeffer 1992, DBW 6, 125ff.):

»Die Kirche bekennt sich schuldig aller 10 Gebote, sie bekennt darin ihren Abfall von Christus ... Sie hat die Fürsorge Gottes nicht so glaubhaft zu machen vermocht, dass alles menschliche *Wirtschaften* von ihr aus seine Aufgabe in Empfang genommen hätte.«

Dabei ist besonders darauf hinzuweisen, dass er damit – im Gegensatz zum Kapitalismus – den biblischen Ansatz des Wirtschaftens bei der ausreichenden Fülle von Gottes Gaben teilt. Sie ist die Grundlage dafür, dass alle Menschen ein Recht auf »genug zum Leben« haben.²⁵ Zum siebten Gebot (Du sollst nicht stehlen) formuliert er das Bekenntnis deshalb so:

»Die Kirche bekennt, Beraubung und Ausbeutung der Armen, Bereicherung und Korruption der Starken stumm mit angesehen zu haben«, und zusammenfassend: »Durch ihr eigenes Verstummen ist die Kirche schuldig geworden an dem Verlust an verantwortlichem Handeln, an Tapferkeit des Einstehens und Bereitschaft für das als recht Erkannte zu leiden.«

Auf diesem biblischen und ekklesiologischen Hintergrund ist zu fragen, wie sich denn die abendländischen Kirchen und Theologien im Einzelnen in ihrer Ortsbestimmung gegenüber den sozio-ökonomischen Problemen des liberalen und später des neoliberalen Kapitalismus und danach verhalten haben.

Papst Leo XIII. begründete mit seiner Enzyklika »Rerum novarum« (1891) immerhin die *römisch-katholische Soziallehre*, die im 20. Jahrhundert konstruktiv weiterentwickelt wurde und seit der Enzyklika »Laborem exercens« (1981) von Papst Johannes Paul II. eine klare Vorordnung der Arbeit vor dem Kapital auf der Basis von Solidarität und Gemeinwohl enthält. (Vgl. Hinkelam-

²⁴ D. Bonhoeffer, in einem Brief an Eberhard Bethge v. 3.8.1944, DBW 8, 560f.

²⁵ Vgl. die Manneschichte in Exodus 16 und A. und B. Dietschy (Hrsg.), 2002.

mert 1983, 35ff.; Duchrow/Gück/Kneifel 2004, 25ff.) Sie diene zwar ursprünglich dazu, die Arbeiter vom Sozialismus abzuhalten, aber sie enthält wichtige Elemente, die z.B. auch Einfluss auf die soziale Regulierung der Marktwirtschaft nach 1945 ausübten. Den Durchbruch zur Befreiungstheologie im römisch-katholischen Raum eröffnete das 2. *Vatikanische Konzil* in den 1960er Jahren, insbesondere die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (»Gaudium et spes«).²⁶ Auf dieser Grundlage wurde die »vorrangige Option für die Armen« entwickelt, die offiziell kirchlich zum ersten Mal 1968 in der Stellungnahme der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín zum Ausdruck kam.²⁷ Dass und wie diese Ansätze der Kirchen und Theologen Lateinamerikas dann seit dem Amtsantritt von Papst Johannes Paul II. (trotz »Laborem exercens«) unter besonderer Mitwirkung Kardinal Ratzingers, des jetzigen Papstes Benedikt XVI., zurückgedrängt und teilweise zerstört wurden, ist bekannt. Auch wie sich die US-Regierungen und die mit ihnen verbundenen Diktatoren und ihre jeweiligen Geheimdienste über diese Unterstützung von höchster Stelle gefreut und ihrerseits entsprechende »Elemente« gleich physisch liquidiert haben, ist dokumentiert. (Vgl. Duchrow/Eisenbürger/Hipler 1991², bes. 49ff.)

Heute wäre man schon froh, wenigstens die traditionelle Soziallehre wäre noch leitendes Kriterium der katholischen Kirche in allen Teilen der Welt. Die Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) setzte beispielsweise eine Ad Hoc-Arbeitsgruppe zur Globalisierung unter der Überschrift »*Global Governance*« ein, die den Bischöfen ihren Bericht 2001 überreichte. Zu deren Vorsitzenden hatten die Bischöfe den früheren Generaldirektor des IWF ernannt, Michel Camdessus, der für die Entwicklung der »Strukturanpassungsprogramme« verantwortlich war, die unermessliches Leid über die armen, überschuldeten Länder brachten und bis zum heutigen Tag bringen. Ein weiteres Mitglied der Arbeitsgruppe war der frühere Generaldirektor von GATT und WTO, Peter Sutherland. Da verwundert es nicht zu sehen, wie neoliberal linientreu das Dokument der Bischöfe geraten ist. In Deutschland hat sich die katholische Bischofskonferenz mit ihrem »*Impulstext*« »*Das Soziale neu denken*« von wichtigen Teilen der katholischen Soziallehre verabschiedet.²⁸ Ihr Text wurde erarbeitet von neoliberalen Vordenkern

²⁶ In: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, Freiburg 1968, 241ff.

²⁷ In: Stimmen der Weltkirche 8, hrsg. v. der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

²⁸ www.sozialpolitik-aktuell.de/docs/dbischofskonferenzsozial.pdf

wie Hans Tietmeyer, einst Chef der Deutschen Bundesbank, und Paul Kirchhof, radikalliberaler Fundamentalist und im Wahlkampf 2005 finanz- und steuerpolitischer Berater von Angela Merkel/CDU. Hier wird die Verteilungsgerechtigkeit zugunsten der »Chancengerechtigkeit« abgewertet.

Die *protestantischen Kirchen in Deutschland* reagierten im 19. Jahrhundert zunächst überhaupt nicht auf die »soziale Frage«. Nur freie Vereine nahmen sich der Opfer des industriellen Kapitalismus an, aber karitativ (Wichern). 1890 wurde dann der Evangelisch-Soziale Kongress gegründet, der vor allem den Dialog zwischen Theologen und Nationalökonomien auf hohem wissenschaftlichen Niveau zum Ziel hatte.²⁹ Theologisch war die gemeinsame Basis eine dualistisch-liberale Form der neulutherischen Zweireichelehre, die auf der einen Seite das Evangelium für das »ewige Leben« zuständig erklärt, auf der anderen die (eigengesetzliche) Wirtschaftsordnung für die Notwendigkeiten des irdischen Lebens. (Vgl. Duchrow 1987², 26ff., und Ev.-Soz. Kongress 1893, 12ff.) Beide Bereiche sind dann nur über die innere Sittlichkeit der einzelnen Individuen miteinander verbunden. Freilich gab es mehrere Abspaltungen wegen politischer Richtungskämpfe (u.a. A. Stoecker, F. Naumann). Der gemeinsame Gegner allerdings war die Sozialdemokratie. Mutige Theologen wie Christoph Blumhardt, die auf biblischer Grundlage an der Seite der Arbeiter in der Sozialdemokratie politisch für soziale Gerechtigkeit kämpften, waren die Ausnahme und wurden von der offiziellen Kirche marginalisiert. Ebenso die religiösen Sozialisten, deren Position und Engagement bei allen theologischen Problemen, die Karl Barth, selbst ursprünglich einer von ihnen, später aufdeckte und kritisierte, die entscheidenden Probleme ansprachen (vgl. Plonz 1995) – ähnlich den Vertretern der »social gospel«-Bewegung in den angelsächsischen Ländern. Was die *politische* Orientierung des deutschen Protestantismus *nach oben* betrifft, werden wir im 5. Kapitel (5.5) im Rahmen der Haltung der Mittelklasse ausführlich behandeln müssen.

Ein Wandel in der evangelischen Antwort auf die Herausforderung der Verarmung großer Bevölkerungsgruppen im Kapitalismus im Sinn einer Perspektive »von unten« brachte erst die *ökumenische Bewegung* des 20. Jahrhunderts. Hier ist diese Perspektive in aller Klarheit wiedergewonnen worden³⁰ –

²⁹ Berichte »über die Verhandlungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses« wurden von 1890 bis 1922 und von 1924 bis 1941 veröffentlicht.

³⁰ Insbesondere in der Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst (CCPD) seit 1975 unter Aufnahme befreiungstheologischer Ansätze. Vgl. Santa Ana, 1979.

keineswegs jedoch voll rezipiert von den westlichen Kirchen. Im Gegenteil, genau dies ist die zentrale Streitfrage zwischen Nord und Süd in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen innerhalb der ökumenischen Bewegung. Darauf werden wir in Kapitel 10 ausführlich zurückkommen.

Teil 2

Verlierer, Gewinner und Mittelklasse im Neoliberalismus

Kapitel 3

Die Traumatisierung der Verlierer

»Wenn der Markt alle Lebensbereiche erfasst, wird die soziale Welt zu einem Basar, und die Menschen sind nur noch Ware, und unverkäufliche Ware verdirbt und wird vernichtet.«

Karl Georg Zinn (2001, 94)

3.1 Sozio-ökonomische Ausbeutung, Exklusion und Verelendung

Nach dem, was wir in den vorigen Kapiteln beschrieben und analysiert haben, geht es nun um das Verstehen dessen, was der Neoliberalismus unter den Verlierern und Verliererinnen seelisch und im Blick auf die konkreten Lebenslagen anrichtet. Dabei ist von vornherein hervorzuheben, dass sich die so genannten materiellen Bedingungen der Armut (ökonomisch-politisch) nicht trennen lassen von den psychischen und sozialen Folgen. Armut ist eine durch und durch ganzheitliche Erfahrung, die vor allem die sozialen Beziehungen zerstört, aber auch bis in den physischen und psychischen Tod führen kann. Deshalb spricht die Forschung bei der Bestimmung von Armut seit langem nicht mehr in rein materiellen Kategorien der Ressourcenverteilung – obwohl diese die Grundlage für alles andere bieten –, sondern von »Lebenslagen« im Blick auf den Bedarf an Grundversorgung. Es geht um das ganze Leben der betroffenen Menschen. In der Ökonomie geht es immer um das Leben und das Überleben in Würde. Wir halten die *Kombination von Ressourcen- und Lebenslagenansatz* für die angemessenste Form, um zu verstehen, was mit Menschen geschieht, wenn sie in Armut geraten oder hineingestoßen werden.¹

Ressourcenarmut betrifft vor allem die Einkommens- und Vermögensarmut. Sie nimmt bei verarmten Menschen oft die Form der Überschuldung an. Hier geht es also wesentlich um den untersten Bereich der senkrechten Herrschaftsachse von ökonomischem Kapital und Macht im Sinn Bourdieus. Der *Lebenslagenansatz* betrachtet vor allem die Unterversorgung mit Arbeit (Erwerbslo-

¹ Hier ist noch immer auf die differenzierte Bearbeitung dieses Fragenbereichs bei Döring/Hanesch/Huster, 1990, zu verweisen.

sigkeit), (Aus-)Bildung, Wohnen, Gesundheit und Pflege, also vor allem die horizontale Achse. Er beinhaltet aber auch die subjektiven Dimensionen wie Lebenszufriedenheit, Einsamkeit, Verlust der sozialen Anerkennung, Niedergeschlagenheit, Ängste und Sorgen – und in alledem den Verlust der Menschenwürde, den Verlust eines Lebens in Würde.

Hier spielt eine neue Politik eine große Rolle, die in Deutschland besonders massiv seit 2005 mit den Hartz IV-Gesetzen eingeführt wurde, die aber, ausgehend von den USA, auch in England, Dänemark, Frankreich und anderen Ländern längst Praxis ist: die Viktimisierung der Opfer von Erwerbslosigkeit mit Zuckerbrot und Peitsche. Anne Daguerre (2005) hat in einem Artikel in *Le Monde diplomatique* diese Politik für verschiedene Länder analysiert unter dem Titel: »*Hartz IV international: Hilfsbedürftige sollen arbeiten – und dankbar sein*«. Zusammengefasst bedeutet sie: »Als Zuckerbrot erhalten die Sozialhilfeempfänger finanzielle Erleichterungen, wenn sie auf den Arbeitsmarkt zurückkehren. Als Peitsche drohen schrittweise Leistungsminderungen für alle, die sich weigern, die angebotenen Jobs anzunehmen.« Clinton entwickelte in den USA bereits 1996 den Grundsatz: »Staatliche Unterstützung ist kein Rechtsanspruch, sondern eine Gnade.« Deshalb kann der Staat auch die Sozialhilfe und Arbeitslosenunterstützung an die Bedingung knüpfen, jede Art von Arbeit für jede Art von Bezahlung anzunehmen, sonst wird die staatliche Hilfe zunächst gekürzt und dann gestrichen. Mit anderen Worten, die Staaten führen Zwangsarbeit ein, wenn die Menschen nicht verhungern wollen – so als seien alle Erwerbslosen selbst schuld an ihrer Misere. Die Ergebnisse der Rückführung der Betroffenen in reguläre Arbeit, das angebliche Ziel dieser neuen Politik, ist äußerst dürftig, dafür aber der Anstieg von Armut in allen Ländern dramatisch. Warum denn also diese neue Politik? Daguerre fasst das Ergebnis ihrer Analyse so zusammen:

»Angesichts der mageren Beschäftigungsergebnisse der genannten Maßnahmen stellt sich die Frage, warum die Regierungen ihre Aktivierungspolitik mit solchem Nachdruck verfolgen. Offenkundig deshalb, weil sich der Staat, da er von jeder Einflussnahme auf die unternehmerische Aktivierungspolitik Abstand nimmt, dem Ziel verschrieben hat, *die Psyche der Sozialhilfebezieher umzukrempeln, damit sie immer flexibler auf die Anforderungen des Arbeitsmarkts reagieren*.

Das ideologische Herzstück der Aktivierungsmaßnahmen – die *jederzeitige ›Verwendbarkeit‹ der Menschen* – macht die Arbeitslosen selbst für ihr Schicksal verantwortlich. Nicht die Regierenden und die Unternehmen tragen an der Lage

der Ausgegrenzten Schuld, sondern allein diese selbst.« (S. 8, Hervorhebungen von uns)

Diese Politik zielt also ausdrücklich auf die Seele der Bedürftigen, der Ausgeschlossenen, und auf ihre Würde und unterwirft sie einer staatlichen Viktimisierungstraumatisierung, einem staatlich verordneten »blaming the victim« größten Ausmaßes.

Gleichzeitig muss immer wieder betont werden, dass der neoliberale globale Kapitalismus den Ausschluss der Mehrheit der Weltbevölkerung aus den formalen sozio-ökonomischen Prozessen und den Druck auf diese Ausgeschlossenen bewusst dazu benutzt, auch auf die (noch) über Erwerbsarbeit Verfügbaren, also die, die sich noch auf dem Markt verkaufen dürfen, zunehmend *Druck* auszuüben, *niedrigere Löhne und schlechtere Arbeitsbedingungen* in Kauf zu nehmen. Zu den physischen und psychischen Verelendungsprozessen der Ausgeschlossenen kommt also die Erhöhung der Ausbeutungsquote hinzu (innerhalb der mittleren Milieus der »respektablen Arbeit«) mit der Folge von erhöhtem Stress, psychosomatischen Krankheiten, Zerstörung familiärer Beziehungen usw., wovon noch ausführlich zu reden sein wird. Sie sind der Preis, den die Arbeitenden für die weitere Erhöhung der Kapitalrenditen zahlen.

All dies geschieht, weltweit gesehen, in allen Gesellschaften angesichts des globalen Charakters des neoliberalen Kapitalismus, freilich – materiell gesehen – auf unterschiedlichen Ebenen. Im Süden sind die Verlierer und Verliererinnen noch tödlicheren Gefahren ausgesetzt als im Norden. Freilich darf man die Armut im Norden vom Süden aus gesehen nicht verächtlich kleinreden, wie dies manchmal geschieht. Denn wenn es wahr ist, dass Menschen Beziehungswesen sind, wovon wir in diesem Buch ausgehen, so kann Armut sozial und psychologisch gesehen in einem reichen Land von besonderer Grausamkeit sein und das Menschsein, ja, sogar manchmal das Leben selbst, bedrohen. Die Selbstmordraten gerade in reichen Ländern sprechen da eine deutliche Sprache. Blicken wir also kurz von Süden und Norden auf die sozio-ökonomischen Erfahrungen der Verlierer und Verliererinnen.

(1) Der Süden am Beispiel Argentiniens

Nach einem Jahrzehnt beflissener Einführung und Durchführung des neoliberalen Wirtschaftsrezepts leiden die Länder Lateinamerikas und ganz besonders Argentinien (vgl. Gück/Kairos Europa 2002) als Musterschüler dieses Rezepts unter der Auflösung der Ansätze eines Wohlfahrtsstaates, der Zerschlagung der Mittelschicht, einer nicht zu lösenden Auslandsverschuldung (die

zum Teil verabscheuungswürdig [odiös] und illegitim ist und zum anderen längst durch die hohen Zinssätze abgezahlt wurde), dem systematischen Abbau der industriellen Produktion, der Lähmung der Landwirtschaft, einer sehr großen Erwerbslosigkeit und einer rasant gestiegenen Verarmung, die in Argentinien im Mai 2002 ganze 60% der Bevölkerung erfasst hatte, dem Zusammenbruch der meisten sozialen Netze, der Zerstörung der Umwelt, der Vergeudung der staatlichen Reserven, der wirtschaftlichen Unbeständigkeit, einer nicht mehr zu beschreibenden Korruption, der totalen Verelendung der Unterschicht. In Argentinien hat die Ungerechtigkeit und Verzweiflung der Menschen ein katastrophales und verheerendes Höchstmaß erreicht, das im Dezember 2001 zum lange befürchteten Zusammenbruch der argentinischen Wirtschaft führte, sofort begleitet von einer sozialen Explosion.

Der Fall Argentiniens, wo heute fast die Hälfte der Bevölkerung unter der von der Regierung anerkannten Armutsgrenze lebt, führt uns drastisch das Scheitern dieses Wirtschaftsmodells vor Augen. Selbst naive Verfechter des Neoliberalismus fangen an einzusehen, dass das lauthals als einzige Lösung angekündigte Wirtschaftsmodell mit seinen rabiaten Privatisierungen und Liberalisierungen nicht den versprochenen Wohlstand für alle gebracht, sondern nur eine kleine Schicht bereichert hat, während die Mehrheit immer ärmer wird.

Die Kirchen in Argentinien haben außerdem auf die Gefahr der Abschottungsmechanismen hingewiesen, die in den vom Neoliberalismus gepackten Gesellschaften entstehen, und die sich bis hin zum Rassismus und gewalttätigen Ausschreitungen gegen Ausländer und Ausländerinnen entwickeln. Argentinien, ein Land, dessen Bevölkerung mehrheitlich aus Nachkommen von Italienern, Spaniern und anderen weißen, europäischen Einwanderern und relativ wenig Mischlingen besteht, hat eine rassistische Abwertung der Einwanderer aus den Nachbarländern entwickelt, die in den letzten Jahrzehnten aus politischen Gründen (Militärdiktaturen) und vor allem aus wirtschaftlicher Not ins Land kamen. Mit dem Zusammenbruch der argentinischen Wirtschaft im Dezember 2001 richtete sich ein Teil der Aggressionen vor allem gegen Bolivianer und Bolivianerinnen, die zur Zeit die ärmste Einwandererkategorie in Argentinien darstellen; und natürlich auch gegen die Bevölkerung der Armenviertel, die, aus den Provinzen mit mehr indianischem und Mischlingsanteil stammend, eine dunklere Hautfarbe als der Durchschnitts-Einwohner der Hauptstadt Buenos Aires trägt.

Innerhalb der verarmten und verelendeten Unterschicht, zu der nahezu die Hälfte der Bevölkerung Argentiniens gehört, gibt es also noch einmal Abstu-

fungen im Zugang zu Ressourcen, Versorgung und Menschenwürde. Ja, die Opfer machen sich gegenseitig zu Sündenböcken.

(2) Der Norden am Beispiel Deutschlands

Über sozio-ökonomische Verarmung in Deutschland und ihre Folgen gibt es eine unübersehbare Menge an Literatur.² Und die Zeitungen und Nachrichtensendungen melden periodisch, wie sich die Lage der Verarmenden wieder verschlechtert hat. Wir wollen an dieser Stelle, bei der Wahrnehmung sozio-ökonomischer Verarmung im Norden, nicht noch einmal mit großen Zahlenkolonnen operieren, sondern entsprechend der Absicht unseres Buches möglichst nah an den konkreten Menschen Gruppen benennen, die in Deutschland besonders vom Armutsrisiko betroffen sind. Der bayrische Ministerpräsident Stoiber rühmte sich, das reichste Bundesland mit den klügsten Menschen in Deutschland zu regieren. Nehmen wir also Bayern als das erste Beispiel. Dazu hilft der Caritasverband der bayrischen römisch-katholischen Diözese mit seinem Caritas-Schwarzbuch 2005.³ Darin werden acht Armutsfallen dargestellt – mit Beispielen von Einzelschicksalen und Zahlen. Hier eine Auswahl:

- **Armutsfalle 1: Allein Erziehende.** Von den 33.000 allein Erziehenden in Bayern sind 9.500 auf Arbeitslosengeld oder Sozialhilfe angewiesen. Hier liegt das Armutsrisiko bei 35,4%, der Schnitt der Gesamtbevölkerung liegt bei 13,5%.
- **Armutsfalle 2: Berufseinsteiger.** Im Mai 2005 waren 67.594 Jugendliche unter 25 Jahren in Bayern erwerbslos, das sind 13,7%, der Schnitt in Deutschland um die 12%.
- **Armutsfalle 3: Kinder.** Ein konkretes Beispiel: Eine Familie mit drei Kindern, Vater seit einem Jahr arbeitslos, Mutter (Hausfrau) erhält 1.243 Euro plus Miete nach Hartz IV, musste aber in eine billigere Wohnung umziehen.

² Wir erwähnen hier nur die schon in den vorigen Anmerkungen genannten Bücher und Aufsätze sowie Caritasverband, 2005; Gillen, 2005; Hanesch, 2004; Rügemer, 2002; Werkstatt Ökonomie, 2002; Zinn, 2002. Erstaunlicherweise lässt sich für unsere Fragestellung aus dem sonst so vorzüglichen Buch von Vester u.a. nicht viel entnehmen. Eine Zahl jedoch ist interessant (S. 48f. und S. 542f.): Bei der Analyse der Typologie sozialer Gestaltungsstile in West- und Ostdeutschland stellen sie im Blick auf die Unterschicht der Unterprivilegierten fest, dass mehr als die Hälfte (das entspricht 6% der deutschen Bevölkerung) den »Resignierten« zuzurechnen ist und dass aus der anderen Hälfte durch den Neoliberalismus immer mehr zu dieser Gruppe dazustoßen (vgl. die Schaubilder Nr. 1 u. 2 oben Kap. 2, S. 84f., die die Klassen- und Milieuentwicklung zwischen 1982 und 1995 zeigen).

³ www.caritas-schwarzbuch-2005.de/sites/schwarz.html, vgl. Publik-Forum 16/2005, 12.

Das Besondere an Deutschland ist, dass in *Ostdeutschland*, der früheren DDR, alle westdeutschen negativen Zahlen verdoppelt werden müssen. So ist die Erwerbslosigkeit mindestens zweimal so hoch (in einigen Regionen über 50%). Westliche Kapitaleigentümer haben sich bei der Vereinigung 1990 durch die Privatisierungsorgie in unglaublichem Maße bereichert, während die Bevölkerung geradezu enteignet wurde. Ca. 95% des Produktivvermögens wanderte in die Hände westlicher Kapitaleigentümer. Östliche Firmen wurden platt gemacht. Die Bevölkerung ist nur als Konsummasse für den Kauf westlicher Produkte interessant. Die Transferleistungen zur Versorgungssicherung der Bevölkerung werden von den Steuern bezahlt. Da aber Kapitaleigentümer auf Unternehmensgewinne und Vermögen praktisch kaum noch Steuern bezahlen oder ihre Reichtumsvermehrung ohnehin über Steuerparadiese und Freihandelszonen abwickeln, zahlen die Lohnabhängigen in Ost- und Westdeutschland für diesen Raubzug des Kapitals. Edelbert Richter u.a. haben unermüdlich versucht, diese Realität öffentlich und über den Deutschen Bundestag bekanntzumachen und nach politischer Abhilfe zu rufen – vergeblich (Richter/Wipperfürth 1996, Richter 1997 und 2005). Das neoliberale System der Gewinner spaltet nicht nur Menschen in Gewinner und Verlierer, sondern auch Regionen, Länder und Kontinente.

Damit gehen wir wenigstens indirekt (über die Erwähnung der »neuen Bundesländer« in Deutschland als Nachfolgegebilde der ehemaligen DDR) auf ein weiteres riesiges Katastrophenszenario ein: die Wirkungen der kapitalistisch-neoliberalen Schocktherapie in den Nachfolgestaaten der *ehemaligen Sowjetunion*. Die Spaltung der dortigen Gesellschaften in Superreiche und die verelendete Bevölkerungsmehrheit verbunden mit einer Mafiaisierung der Wirtschaft ist derart, dass man von einem »Abstieg in die Dritte Welt« sprechen muss. (Vgl. Chossudovsky 2003, 259ff.) In abgewandelter Form sehen wir die gleichen Tendenzen im ehemaligen Jugoslawien – dort verstärkt durch den völkerrechts- und grundgesetzwidrigen Krieg der NATO gegen Serbien (ebd. 279ff.). Aber auch die sozio-ökonomische Spaltungsrealität der neuen EU-Mitgliedsstaaten aus Zentral- und Osteuropa übertrifft die der westeuropäischen Länder um ein Vielfaches. Tiefe und Ausmaß der Spaltungen der Gesellschaften mit ihren verheerenden Wirkungen für die Verlierer und vor allem Verliererinnen sind also in Süd, Ost und Nord/West verschieden, aber sie folgen den gleichen Mustern, sind sie doch alle vom neoliberalen globalisierten Kapitalismus verursacht.

3.2 Politische Entmächtigung und Ausgrenzung

(1) Der Süden am Beispiel Argentiniens

Die im Spanischen als *pensamiento único* bezeichnete Darstellung der absoluten Notwendigkeit der Einführung und Durchführung der neoliberalen Maßnahmen durch den Staat beinhaltet als *totalitäre Ideologie* auch das Verbot, an Alternativen zu denken bzw. zu glauben. Dieses Verbot der Suche nach Alternativen mag nicht explizit sein, wurde aber jahrelang als *TINA-Denken* (*There is no alternative*) dem Volk eingehämmert. Das heißt, der Staat selbst wird zum Agenten der Wirtschafts- und Finanzmächte, statt es dem Volk, und vor allem dem armen Volk zu ermöglichen, seine eigenen Interessen über demokratische Prozesse zur Geltung zu bringen. Nicht zu unterschätzen ist auch die Erinnerung daran, dass eben diese Mächte – wie schon vermerkt – in Zusammenarbeit mit den Militärdiktaturen und den USA jegliche soziale, genossenschaftliche und politische Opposition mit brutalsten Methoden buchstäblich ausgerottet hatten. All dieses hatte eine lähmende Wirkung.

Ein weiteres Element, das von der Psychologie her und für die kirchliche Seelsorge aufzuarbeiten ist, besteht in der durch den *Sieg der Korruption*, den Vertrauensbruch von Seiten der Politiker und den Erfolgen der finanziellen Spekulation aufgekommenen Gleichgültigkeit gegenüber den ethischen Werten, die mit den Begriffen der Arbeit, Sparsamkeit, Ehrlichkeit und Solidarität verbunden waren und zu den evangelischen Grundwerten gehören. Dazu gesellt sich der Übergang von der ethischen Abstumpfung zum Mitmachen bei der Unanständigkeit und zum vollkommenen mittelständischen Übersehen der Notsituation der armen Schichten der Bevölkerung. Ein Teil der Mittelklasse stößt sich eigentlich überhaupt nicht daran, dass die Hälfte eines Landes unter der Armutsgrenze leben muss.

Die evangelischen Kirchen haben bereits mehrmals auf diese Verflüchtigung ihrer traditionellen Werte hingewiesen. Wenn es den Korrupten blendend geht und die Ehrlichen das Nachsehen haben, entwickelt sich bei vielen Geschädigten nicht nur eine Apathie, sondern auch das Ansinnen, zumindest etwas von dem immer kleiner werdenden Kuchen zu erhaschen, auch wenn die Mittel dazu nicht immer sauber sind. Dies beklagte bereits Discépolo in seinem Tango *Cambalache* vor hundert Jahren: »*Los inmorales nos han igualado*« – *Die Unmoralischen haben uns eingeholt*. Die schmutzigen Finanzgeschäfte der 1980er Jahre und das Jahrzehnt der Ära Menem haben in einem nie vorher gesehenen Ausmaß den moralischen Halt breiter Schichten der Bevölkerung

regelrecht zertrümmert. »Warum denn ehrlich sein, wenn es auf unehrliche Weise viel besser und erträglicher geht?« – so lässt sich eine weit verbreitete Denkweise resümieren. Nach Umfragen ist weit über die Hälfte der Bevölkerung bereit, mit Schmiergeldern auf Anträge, Strafzettel und ähnliche Probleme zu reagieren und sie einer leichten und schnellen Lösung nahezubringen.

Zur Korruption ist auch gleich zu bemerken, dass sie von den Treibern der neoliberalen Globalisierung geschickt zur Durchsetzung des Systems ausgeschlachtet wird. Die Finanzgewaltigen der Welt schmieren und die Machthaber im Süden lassen sich schmieren. Das heißt, die Korruption ist systemisch. Sie ist nicht nur ein Grundübel der Bananenrepubliken und derjenigen Staaten, in denen Operettenputsche zur politischen Tradition gehören, sondern sie gehört wesentlich zur globalisierten Weltwirtschaft und sorgt dafür, dass das System funktioniert.

Gegenkräfte gegen die Entdemokratisierung der argentinischen Gesellschaft trotz Rückkehr zur formalen Demokratie nach der Militärdiktatur haben erst durch die Wirkung der totalen Krise wieder begonnen aktiv zu werden. Menschen aus den besonders betroffenen Schichten der Arbeitenden und Ausgeschlossenen haben angefangen, einiges wieder in die eigenen Hände zu nehmen. Darauf werden wir in Teil 3 zurückkommen.

(2) Der Norden am Beispiel Deutschlands

Wie in Kapitel 2 dargestellt, war die griechische und neuzeitliche kapitalistisch-liberale Demokratie zunächst nur für männliche Eigentümer gedacht. Sodann achteten die Oberklassen sorgfältig darauf, dass den Gruppen wie Frauen und Arbeitenden nur gleiche politisch-repräsentative, nicht aber gleiche ökonomische Rechte verfassungsmäßig zugebilligt wurden. Die erkämpfte sozialstaatliche Periode, die diesen Zustand wenigstens relativ verbesserte, war aber nur von kurzer Dauer. Die neoliberale Globalisierung versetzt die Welt wieder in den »Normalzustand« des Kapitalismus zurück. Und der heißt: »Demokratisierung der Machtlosigkeit« (J. Hippler).

Der Kernpunkt dieser Situation für die psycho-sozialen Wirkungen ist die politische *Alternativlosigkeit*, nicht nur die ideologische, die freilich durch den beherrschenden Einfluss des Kapitals auf die große Mehrheit der Medien zur Durchsetzung scheinbar alternativer Politik entscheidend beiträgt. Bis 1998 konnte es in Deutschland so scheinen, als ob die Sozialdemokratie (SPD) und Grüne gegen die neoliberale Regierungskoalition aus »Christlich« Demokratischer Union (CDU/CSU) und den Liberalen (FDP) eine Alternative anbieten

wollten. Doch sofort nach Regierungsantritt der rot-grünen Koalition wurde der Vertreter dieses alternativen Projekts, Oskar Lafontaine, der insbesondere auf nationaler, europäischer und internationaler Ebene (IWF, Weltbank und WTO) eine Re-Regulierung der Finanzmärkte und eine progressive Steuerpolitik anzielte, vom internationalen Kapital und den Medien scharf attackiert und von Bundeskanzler Schröder und den Grünen fallen gelassen. Dies hat als deren historische Schuld zu gelten. Denn Schröders Schwenk zur Neoliberalisierung der SPD im Schulterschluss mit Tony Blair, der in Großbritannien ebenfalls die neoliberale Politik von Margaret Thatcher fortsetzte, hatte fatale Folgen. Die Hoffnungen breiter Bevölkerungsschichten auf ein Schließen der »Gerechtigkeitslücke« wurden brutal enttäuscht, zudem mutierten die gerade gewählten Hoffnungsträger abrupt zu Einpeitschern neoliberaler »Radikalreformen«, sprich verschärftem Sozialabbau. Durch die sofort einsetzende breite Wahlverweigerung der sozialdemokratischen Basis verloren bei der Europawahl im Juni 1999 nicht nur die sozialdemokratischen deutschen Kandidaten haushoch, sondern im Europaparlament ging die Mitte-Links-Mehrheit verloren. Auch im Europäischen Rat ging wegen ähnlicher Entwicklungen in anderen EU-Staaten die rot-grüne Mehrheit verloren.

Das bedeutet für die Opfer der neoliberalen Entwicklung, dass sie weder auf nationaler noch auf europäischer Ebene politisch eine mehrheitsfähige Alternative haben, die annähernd ihre Interessen vertreten kann. Deutschland ebenso wie die EU werden von einer großen neoliberalen Einheitspartei mit Unterabteilungen regiert. Wie diese große Koalition der Wirtschaftslobby, der neoliberalen Vordenker, der Medien und der Politiker zustande kommt, beschreibt das von Ulrich Müller, Sven Giegold und Malte Arhelger herausgegebene Buch *Gesteuerte Demokratie. Wie neoliberale Eliten Politik und Öffentlichkeit beeinflussen* (2004). Als eine der Reaktionen auf diese Situation in Deutschland, wo traditionell eine hohe Wahlbeteiligung zu beobachten war, stieg die Zahl der NichtwählerInnen sprunghaft an. Ein anderer Name dafür ist »Politikverdrossenheit«. Die psychischen Folgen dieser Resignation und Ausweglosigkeit werden uns noch beschäftigen.⁴

Und niemand denke, *Korruption* sei ein Phänomen allein des Südens. Wer hätte je gedacht, dass die deutsche Beamtenschaft und die politischen Staatsdiener, die immerhin aus der wie auch sonst zu beurteilenden preußisch-pflicht-

⁴ Zu den psychologischen Folgen vgl. auch Polednitschek, 2003, und dazu die Rezension v. U. Duchrow, 2004b.

bewussten Tradition kamen, eines Tages einen Korruptionsskandal nach dem anderen produzieren würden? Bis hin zum Bundeskanzler Kohl wurden »Spenden« der Wirtschaft für die Politik verschleiert. Der Fisch stinkt vom Kopf her.⁵ Es geht hier nicht um Einzeltäter. Korruption gehört zum neoliberalen kapitalistischen System wie das Wasser zum Fisch. Und nicht nur die Menschen, denen es dreckig geht, verlieren jedes Vertrauen in die öffentlichen Institutionen.

Nun hat es in jüngster Zeit einige interessante Ereignisse in Europa gegeben, die einen Stimmungswandel einleiten könnten. Die Bevölkerungen in Frankreich und den Niederlanden haben gegen die Empfehlung aller Mehrheitsparteien die Festschreibung der neoliberalen und militaristischen Politik der EU in einem europäischen Verfassungsvertrag in Volksabstimmungen 2005 abgeschmettert.⁶ Im gleichen Jahr begann als gemeinsames Projekt der Partei des Demokratischen Sozialismus (PDS) mit starker Basis in Ostdeutschland und der westdeutschen Wahlalternative Arbeit und Soziale Gerechtigkeit (WASG) der Parteibildungsprozess einer neuen Linkspartei.⁷ Aus diesen Vorgängen wird deutlich, dass auf der einen Seite der Neoliberalismus die Mehrheit in der Bevölkerung verliert, was alle Parteien zwingt, sich wieder ein soziales Image zu geben. Objektiv jedoch setzt die neue deutsche Regierung der Großen Koalition die neoliberale »Sparpolitik« auf Kosten der ärmeren Schichten der Bevölkerung und der öffentlichen Hand fort. Eine symbolische »Reichensteuer« soll diese harte Realität verschleiern.

3.3 Traumatische Folgen des Neoliberalismus für die Verlierer und Verliererinnen

(1) Soziale und psychische Spaltungsdynamik

Die neoliberale Ökonomisierung aller Lebensbereiche führt zu einer schwerwiegenden *sozialen und psychischen Spaltungsdynamik*. Der fundamentaltraumatische Prozess des Neoliberalismus liegt u.E. in der »Entbettung« der Öko-

⁵ Vgl. Rügemer, 2002. Beim letzten Bericht von Transparency International rangiert Deutschland hinter Hong Kong.

⁶ Vgl. Duchrows Analyse der neoliberalen und militaristischen Inhalte des Europäischen Verfassungsentwurfs (in: 2004d).

⁷ Vgl. die bisher beste Analyse dieses neuen Phänomens: M. Greffrath 2005.

nomie aus ihren soziopolitischen und ökologischen Beziehungsstrukturen. War der Kapitalismus seit über 500 Jahren bereits ein Modell, das den Süden der Welt und die Natur rücksichtslos ausbeutete – und zwar auch in der Phase der sozialen Regulierung der Marktwirtschaft –, so hatte er doch in den westlichen Ländern durch diese ein sozialeres menschenfreundlicheres Gesicht entwickelt. Dies verliert er nun wieder. Er mutiert auch in den westlichen Ländern von einer zumindest in wichtigen Zügen benignen zu einer wesentlich malignen (böartigen), bedrohlichen basalen Sozialbindungsmatrix. Das Gleiche erfahren indigene Gemeinschaften rund um den Erdball, deren Solidaritätsstrukturen ebenfalls durch den neoliberalen Kapitalismus nach ohnehin langer Leidensgeschichte nun noch einmal verschärft zerstört werden. Der von Karl Polanyi (1944) tiefgreifend entwickelte Gesichtspunkt der Entbettung der Ökonomie erfasst das im Kapitalismus strukturell angelegte Prinzip einer ökonomistischen Spaltung der Gesellschaft, das an dem Ziel der Eigentumsvermehrung im Rahmen einer rein sich selbst regulierenden Marktwirtschaft ausgerichtet ist. Die maligne Sozialmatrix wird dadurch geprägt, dass die enthemmten Spaltungsprozesse Dominanz erlangen: Entbettung kann gegenwärtig als ein neoliberal forciertes Spaltungsgeschehen gelesen werden.

Diese Spaltungsdynamik pflanzt sich wellenartig von der sozioökonomischen Makro- bis in die psychische Mikro-Ebene hinein fort. Während psychische und soziale Integration im Sinn konstruktiver intersubjektiver Entwicklungsprozesse echte Autonomie und Ganzheitlichkeit fördern, führen Spaltungsprozesse zu Beschädigung und Zerfall konstruktiver und ganzheitlicher Strukturen und Prozesse. Spaltungsgeschehen lässt sich mit Lifton und Markusen als eine Form der dissoziativen, d.h. generell auf Strukturzerteilung zielenden Prozesse verstehen, die durch die separate Organisation eines vom zentralen Selbst teilweise getrennten funktionalen Selbstanteils charakterisiert ist, der das ganze Selbst in wichtigen Aspekten bestimmen kann. (Lifton/Markusen 1992, 25)

Spaltung ist dergestalt mit einer entfremdeten Verselbständigung verbunden, d.h. ein Teilbereich gewinnt Autonomie und löst sich aus der Einbindung in den lebendigen Gesamtprozess, um diesen gleichsam von oben funktional zu kontrollieren. In diesem Geschehen im Neoliberalismus können wir sowohl im Hinblick auf die sozioökonomische Struktur der neoliberalen Gesamtgesellschaft wie auf die Struktur der individuellen Gesamtpersönlichkeit im Neoliberalismus eine Ökonomisierungsspaltung erkennen. Der Mechanismus der Spaltung gewinnt auf allen Ebenen an Macht: Die »Shareholder« (Eigentü-

mer) siegen über die »Stakeholder« (Betroffenen), die zunehmende Spaltung zwischen wenigen immer Reicheren und immer mehr Armen wird akzeptiert und legitimiert, die Spaltung der Arbeitenden und der Arbeitslosen wird verfestigt und paranoid ausgebeutet, Spaltungen entlang ethnischer Differenzen werden emotional verfestigt und mit aggressiver Energie aufgeladen. Neoliberales Handeln in Wirtschaft und Politik wird durch das sozialdarwinistische Gewinner-Prinzip bestimmt, »the winner takes it all«, Verantwortung für das ganze Gemeinwesen wird abgewehrt und als »Gutmenschentum« oder political correctness diffamiert. Der Spaltung dient eine starke Zunahme psychischer Abstumpfung, die nicht nur die Trauma-Opfer vor der subjektiven Wahrnehmung der Unerträglichkeit ihres Zustandes schützt, sondern auch die Täter und die Öffentlichkeit vor der Wahrnehmung der Aggressivität und Grausamkeit des neoliberalen Handelns und vor der empathischen Öffnung für die Gefühlswelt des Anderen abschirmt. Die neoliberale Umwälzung bedeutet eine regressive und destruktive Auflösung reifer, institutionell verankerter, das heißt allgemein anerkannter staatlicher und gesellschaftlicher Solidaritätsregulationen. Hayeks Wort, dass der Begriff der sozialen Gerechtigkeit in einer marktwirtschaftlichen Ordnung »völlig sinnlos« sei, drückt dies komprimiert aus (Schui/Ptak/Blankenburg/Bachmann/Kotzur 1997, 14). Der neoliberalen destruktiven basalen Sozialmatrix sind die Bedürfnisse der Individuen nach einer konstruktiven Verwurzelung gleichgültig, sie führt sogar zu ihrer aktiven Bedrohung und Bekämpfung. Der »ökonomische Traumatismus« (Ramonet 1997, 94) einer menschenfeindlichen Wirtschaftsdynamik schlägt eine immer breitere Schneise der soziopsychischen Verwüstung in unsere Sozialstrukturen und die Seelenlandschaft, in die affektiven und Identitätsstrukturen der Individuen.

Die Zersetzung der relativ konstruktiven Sozialbindungsmatrix des europäischen Sozialstaats und der verschärften Zerstörung der indigenen Gemeinschaften betrifft alle Individuen als Glieder der betroffenen Gesellschaften, nicht nur die einzelnen Opfer auf den jeweiligen Symptomfeldern; denn die Wahrnehmung der destruktiven Veränderung der grundlegenden Sozialmatrix, ihrer feindseligen Orientiertheit gegenüber den individuellen Sicherheits-, Stabilitäts- und Förderungsbedürfnissen wirkt sich im Sinn eines indirekten Trauma-Effekts beunruhigend und ängstigend auf alle aus.

(2) Strukturelle Massenerwerbsarbeitslosigkeit als Kerntraumatisierung

Der zentralen sozioökonomischen Folge des Neoliberalismus, der Zerstörung der Vollbeschäftigung und der stetigen Steigerung einer strukturellen Massenarbeitslosigkeit, kommt dabei die Bedeutung als Kerntraumatisierung zu, die einen Kranz weiterer Traumafolgen nach sich zieht. Die Dauermassenarbeitslosigkeit stellt ein katastrophales Symptom dafür dar, dass die neoliberale Wirtschaft nicht mehr für die sozioökonomische Kohäsion, die soziale Inklusion aller zu sorgen bereit ist. Lempa (2001, 165) spricht von der »neuen Verlassenheit«, die den Lebenshorizont der Menschen heute prägt. Erwerbsarbeit, Besitz eines sicheren Arbeitsplatzes, bedeutet in der kapitalistischen Gesellschaft eben nicht nur einen sozialen Bereich neben vielen anderen, etwa den Konsum-, Freizeit- und sozialen Aktivitäten – auch wenn dies die Illusion vieler in der Vollbeschäftigungsphase gewesen sein mag –, sondern Erwerbsarbeit bedeutet für die breite Masse der Bevölkerung, die nicht wie die Superreichen von den Erträgen ihres Besitzes und Vermögens leben können, die entscheidende Chance zur ökonomischen und sozialen Teilhabe am sozioökonomischen Prozess durch den geregelten Verkauf ihrer Arbeitskraft. Die Etablierung der bürgerlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung implizierte auch die Durchsetzung der Beruflichkeit der sozialen Identitätsbildung, d.h. die soziale Inklusion des Einzelnen als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft hängt von seiner beruflichen Erwerbsarbeit ab, die nicht nur durch materielles Einkommen die soziale Existenz sichert, sondern zugleich soziale Anerkennung und Würde sowie ein sozial verankertes Identitätsgefühl vermittelt. Auf die in der Erwerbsgesellschaft zentrale Identitätsfrage, »Was machen Sie?« im Sinne von »Wer sind Sie?«, kann ein Spektrum von grobgerasterten Identitätskennzeichnungen antworten, das sich vom altmittelständischen Handwerkerstolz oder einer technischen oder Management-Qualifikation bis zur Mitteilung der (sei's auch weniger qualifizierten) Mitarbeit in einem Großkonzern erstrecken kann (etwa »ich arbeite bei VW«).

Schon die Einordnung von Langzeitarbeitslosen in diesem oberflächlichen Spektrum zeigt ihre *Identitätsbedrohung* auf: »Ich bin Ingenieur, aber ich mache zur Zeit nichts, habe keine Stelle.« Im Kapitalismus ist mit der »Stelle« auch die gesellschaftliche Stelle, der Ort der Persönlichkeit im gesellschaftlichen Zusammenleben und die damit verbundene psychosoziale Identitätsstruktur tief bedroht. Die Relegitimierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems in Westdeutschland nach dem katastrophalen Scheitern der liberalkapitalisti-

schen Wirtschaft in der Weltwirtschaftskrise, der folgenden Depression sowie dem faschistisch-kapitalistischen Regime und Zweitem Weltkrieg beruhte wesentlich auf dem Versprechen und der Realisierung des Aufbaus der Vollbeschäftigung. Das heißt, der Kapitalismus bot sich in Gestalt der »sozialen Marktwirtschaft« den Menschen als benigne sozialstrukturelle Matrix an, auf die sie ihr Vertrauen setzen sollten, dass Vollbeschäftigung und »Wohlstand für alle« (dies ein Ausspruch Ludwig Erhards als CDU-Parole der 1950er und 60er Jahre), als übergreifendes Ziel der Wirtschaft erreicht und gesichert werde.

Dagegen hat die neoliberale Sozialmatrix diesen Legitimationsansatz einer an Vollbeschäftigung gebundenen grundlegenden sozialen Identitätsfundierung und -stabilisierung aufgegeben; als malignes Projekt der sozial und psychisch regressiven Reduktion bzw. Auflösung tragender Bindungsstrukturen erzeugt sie, mit dem neue Aktualität gewinnenden Zentralbegriff der Durkheimschen Soziologie ausgedrückt, ein scheinbar unaufhaltsam anwachsendes Anomie-Potential, in dem sich kollektiver Perspektivenverlust und individuelle Desorientierung verbinden.⁸ Eine Frau aus der plötzlich verarmten Mittelklasse Argentiniens drückt die Ungläubigkeit und Ratlosigkeit angesichts des zerstörten gutartigen Sozialbezugs so aus: »Wir haben doch alles richtig gemacht, hart gearbeitet, Steuern gezahlt, gespart – ist das nun die Globalisierung?« (Die Zeit, 29.5.2002, S.6) Keiner kann sicher sein, ob er morgen noch seinen Arbeitsplatz hat – damit ist eine grundlegende Verunsicherung über die eigene Identität und Existenz verknüpft, über ihre Zukunft und Stabilität (s. Luttwak 1999, 24).

Der durch den Neoliberalismus forcierte Prozess der Auflösung benigner sozialer Kohäsionsstrukturen setzt sich in der *Fragmentierung der Identitäts- und Selbst-Strukturen der Individuen* fort. In der Perspektive der Kohutschen Selbstpsychologie wird der Akzent auf die Auslösung narzisstischer Wut durch schwere narzisstische Kränkungen im Bereich der Selbst-Selbstobjekt-Beziehungen gelegt, d.h. hier wird das Kernproblem in der Schädigung des Selbstwertgefühls gesehen. Massenarbeitslosigkeit mit steigender Langzeitarbeitslosigkeit und Abbau sozialer Sicherungsstrukturen fügen den Betroffenen schwere soziogene Verletzungen ihres Identitäts- und Selbstwertgefühls zu, indem sie ihnen die Chance auf eine konstruktive, anerkannte soziale Einbindung mit realistisch plan- und voraussehbaren Bestätigungschancen für eine

⁸ S. Heitmeyer (Hrsg.), 1997. Anomie-Potential bedeutet in diesem Zusammenhang die Ermöglichung der Zerstörung aller verlässlichen Strukturen und Regeln.

autonome Lebenspraxis rauben. Kohut hat die narzisstische Wut als Reaktion auf narzisstische Kränkungen analysiert. Diese aggressive Reaktionsschicht lässt sich in der in einer Vielzahl von Erscheinungsformen sich zeigenden zunehmenden Aggressivierung der sozial-psychologischen Atmosphäre erkennen, die sehr oft in Bahnen der gereizten Sündenbocksuche gelenkt wird: Die »faulen« Arbeitslosen und Sozialhilfe-Empfänger, die »Asylantenflut« werden zu Zielscheiben diffuser aggressiver Diskriminierung. Auch die Politik – besser: Politikerverdrossenheit – enthält diesen Kern narzisstisch-enttäuschter Wut über die frustrierende Sozialmatrix.

Die Fairbairnsche Objektbeziehungssicht (Mensch als Wesen in Beziehung zum Gegenüber, zum »Anderen«) betont die Stärkung bedrohlicher innerer Beziehungsstrukturen durch die Erfahrung aggressiver und verfolgender »Re-alobjekt«-Bezüge mit der Folge, dass *schizoide Mechanismen* intensiviert werden:

1. die Spaltung von Selbst und verinnerlichter Beziehungsperson einerseits und von Verinnerlichung und Projektion aggressiver und verfolgender »Objekte« andererseits sowie
2. schizoide Depression – d.h. vor allem Gefühle von Sinnlosigkeit und Wertlosigkeit. Auch diese Mechanismen bilden eine elementare kollektiv-psychologische Reaktionsebene, auf die wir bei der Untersuchung der Folgen des Neoliberalismus immer wieder stoßen. So hat Ottomeyer (2004) auf die zunehmende *paranoide Tendenz* in den Zeiten der Globalisierung hingewiesen. Die oft konstatierte breite soziopolitische Reaktionslosigkeit der Bevölkerung verstehen wir nicht nur als posttraumatische Gewöhnungs- und Abstumpfungsreaktion, sondern vor allem auch – im Sinn von Fairbairns Theorie der Bindung an schlechte »Objekte« (Gegenüber) – als Folge der enormen Schwierigkeit der Menschen, sich aus schlechten, aber überragend wichtig erlebten inneren und realen Beziehungsstrukturen zu befreien.

Diese Befreiung setzt kognitive Klärungsprozesse voraus, die eine realistische und kritische Wahrnehmung der aggressiven Akteure und Strukturen durch die Opfer ermöglichen. Dadurch wiederum wird die innerpsychische Spaltung der Opfer tendenziell überwindbar, mit der sie für das unreal idealisierte Bild der Täter zahlen (Fischer/Riedesser 1998, 217ff.). Solche Klärungen suchen neoliberale Politik und neoliberale Medien massiv zu ver- und behindern. Bevor wir darauf näher eingehen, ist auf die überragende Bedeutung der Erwerbslosigkeit zu verweisen.

(3) Die Arbeitslosigkeit als individueller Stressor (Stressfaktor)

Die Arbeitslosigkeit in ihrer psychischen Auswirkung als individueller Stressor ist vielfach analysiert und in ihren psychisch desaströsen Wirkungen aufgezeigt worden. Fischer und Riedesser gebührt das Verdienst, in ihrem Lehrbuch die Arbeitslosigkeit als »man made disaster« in ihren tiefgreifenden traumatischen Auswirkungen für die Betroffenen speziell thematisiert zu haben (ebd. Kap. 11). Die Traumatisierung durch unfreiwilligen Verlust der Erwerbsarbeit führt zu vielfältigen und schwerwiegenden psychischen Belastungen und Schädigungen; die Arbeitslosigkeitsforschung seit der Pionierstudie von Marie Jahoda über den österreichischen Ort Mariantal in der Weltwirtschaftskrise (Jahoda u.a. 1933/1975) hat dies in vielen Studien konkret belegt. (S. etwa Wacker 1977, Montada 1994) Während die Studien vor dem Zweiten Weltkrieg vor allem die Folgen der Arbeitslosigkeit durch die materielle Verelendung und Verlust der Zeitstruktur bedingt sahen, wird in Studien nach dem Zweiten Weltkrieg *der umfassende soziopsychische Angriff auf Selbstwert- und Identitätsgefühl* der Betroffenen deutlich.

Einige Zitate sollen die psychische Leiderfahrung der Arbeitslos-Gemachten verdeutlichen:

Eine 52-jährige ungelernte Arbeiterin: »Es ist hart, sich so nutzlos zu fühlen. Ich fühle mich krank ... Es gibt keine Hoffnung und keine Zukunft ... Ich könnte genauso gut tot sein.« (Wacker 1977, 52) Ein 51-jähriger Angestellter: »Ich bin tief enttäuscht und habe kein Vertrauen mehr, egal in welches Unternehmen. Sozialleistungen werden nur gewährt, solange man Leute braucht; jetzt wird man wie ein Stück Müll an die Seite geschoben« (ebd. 60f.). Dorothee von Ekesparre (2000, 60) zitiert einen Betroffenen mit der Feststellung: »Das ist der halbe Tod«.

Die konzentrierte Erhellung psychodynamischer Aspekte der Arbeitslosigkeit durch Barwinski-Fäh (1992) erfasst den traumatisierenden Charakter der Arbeitslosigkeit, gerade auch unter dem Aspekt der tiefgreifenden intersubjektiven Enttäuschung an Wirtschaft und Staat, die gravierende Gefühle der Verlassenheit erzeugt, die in Selbstwertverlust, Isolation und Hoffnungslosigkeit übergehen. Barwinski-Fähs Arbeit belegt allerdings auch die Gefahr der Psychologisierung des Trauma-Erlebens und der Infantilisierung der Opfer: etwa wenn die Autorin die enttäuschten Wünsche nach Fürsorge und Geborgenheit nur auf die Kindheitsebene bezieht – im Sinn von: »Ihr seid schlechte Eltern, die ihr Kind vernachlässigen und nicht recht für es sorgen.« (ebd. 315) – und die Ebene des ökonomisch-politischen Verantwortungsrückzugs der ins

Destruktive mutierten basalen Sozialbindungsmatrix nicht deutlich sieht. Rifkin begreift die Arbeitslosigkeit als zentrale psychische Bedrohung, die einen »langsamen Tod« mit sich bringe. Dem psychischen Tod sieht Rifkin (1997, 137ff.) physische Zusammenbruchsphänomen bis zum häufigen physischen Tod folgen.

Mit Barwinski-Fäh stellen Fischer und Riedesser ebenfalls den *Prozesscharakter der psychotraumatologischen Folgen des Arbeitsplatzverlustes* fest: Nach einer Anfangsphase der *Erleichterung*, die durch das Ende unerträglicher Ungewissheit und Angst ausgelöst wird, kommt eine Phase von *Auflehnung*, Ohnmacht, Depression und Wut – die Umstände des Geschehens werden immer wieder durchgespielt und dagegen protestiert; dann setzt sich *depressives Ohnmachtserleben* durch mit Verzweiflung, Erschöpfung, Gefühlen von Erniedrigung und Wertlosigkeit, gefolgt schließlich von der 4. und letzten Phase, dem Versinken in Apathie. (Fischer/Riedesser 1998, 320). Alle diese Beschreibungen des traumatischen Erlebens des Arbeitsplatzverlustes dokumentieren u.E. durch die deutliche Tiefe der psychischen Bedrohung, dass der dauerhafte Verlust des Arbeitsplatzes die Betroffenen der identitätsrelevanten konstruktiven Sozialbindung beraubt und zur Beschädigung des psychischen Identitätskerns der Persönlichkeit führt, der sich ja von früh auf intersubjektiv konstituiert. Die Individuen werden dadurch einem massiven psychischen Haltverlust und drohender Persönlichkeitsfragmentierung ausgesetzt.

Eine eindruckliche *Fallstudie* zum traumatisierenden Charakter von Massenentlassungen findet sich in R. Sennetts Arbeit »*Der flexible Mensch*« (1998). Der sozial-konstruktive Stil der Unternehmensführung bei IBM wird zu Beginn der 1990er Jahre nach einem Gewinneinbruch abrupt durch eine scharfe Shareholder value-Wendung ersetzt und Massenentlassungen durchgeführt. Sennett verfolgt die psychischen, affektiven und kognitiven Verarbeitungsprozesse einer Gruppe entlassener Informatik-Spezialisten und schildert drei Phasen dieses Prozesses, die grob der psychotraumatischen Phasenabfolge entsprechen, wie sie etwa Fischer und Riedesser beschreiben. In der ersten Phase sehen sich die Männer als Opfer der Firmenpolitik; einer sagt: »Wir haben mehr Stress und Gewalt in den Familien, mehr psychische Störungen, was natürlich auf die Entlassungen zurückgeht.« In einer zweiten Phase wird IBM durch den Hinweis auf die Globalisierung entlastet. In der dritten und letzten von Sennett als Reifung gesehene Phase kommt es zu massiven Selbstbeschuldigungen; die Männer werfen sich vor, sich zu sehr auf die IBM-Firmenkultur verlassen zu haben, sie hätten sich früher selbständig machen sollen.

Einer der Männer schließt sich einer fundamentalistischen religiösen Gruppierung an, dies wird von Sennett als Übernahme der Verantwortung für ihr Leben durch die Männer und eine reifungsbestimmte Wendung nach innen gesehen. Diese Studie der Arbeitslosigkeitsverarbeitung durch Sennett zeigt u.E. jedoch eine wichtige Zwiespältigkeit: einerseits vermag Sennett die traumatisierenden Belastungen, die von der neoliberalen Wirtschaft ausgehen, klar herauszuarbeiten, ohne sich allerdings andererseits von der Sachzwangideologie zu lösen. Darum kann er den Übergang der Betroffenen von dem wütenden Opfer-Erleben zur Resignation nicht als selber traumageprägten Versuch der Anpassung und Selbstberuhigung sehen. In diesem Verständnis von Reife als Verantwortung im Sinn von Eigenschuld-Übernahme werden die wirklichen Ursachen jedoch naturalisiert, sie müssen fatalistisch hingenommen werden. Resignation kann sicherlich ein Moment von Reifung darstellen – aber bei Sennett dient der Reifungsbegriff einer Verklärung passiv-depressiver Anpassung an fatalistisch erlebte ökonomische Traumatisierung.⁹ Die Männer weichen der in der Tat schwer erträglichen Spannung aus, sich mit malignen Prozessen real abfinden zu müssen, gegen die sie als Einzelne ohnmächtig sind. Im Unterschied zu Sennetts Idealisierung der Resignation und des Wegs nach innen könnte eine Vermeidung von Naturalisierung des Erlittenen, Individualisierung und Entpolitisierung auch den Weg nach außen, in solidarische Verbindung mit anderen aufzeigen.

Die Arbeitslosen in der strukturellen Arbeitslosigkeit fühlen sich nicht nur ausgegrenzt und überflüssig – sie werden real so behandelt. Sie sind hilflose Opfer einer brutalisierten Ökonomie, die in ihrer monoman automatisierten Gewinnmaximierungsjagd keine human-sozialen Rücksichten mehr kennt, wenn es gilt, Beschäftigte als Kostenfaktoren überflüssig zu machen. Von soziologischer Perspektive kommt Oskar Negt zu einer komprimierten Beschreibung der Gewalt der Arbeitslosigkeit: »Arbeitslosigkeit ist ein Gewaltakt. Sie ist ein Anschlag auf die körperliche und seelisch-geistige Integrität, auf die Unversehrtheit der davon betroffenen Menschen. Sie ist ein Raub und eine Enteignung der Fähigkeiten und Eigenschaften, die innerhalb der Familie, der Schule und der Lehre ... in einem mühsamen und aufwendigen Bildungsprozess erworben wurden und die – von ihren gesellschaftlichen Betätigungsfeldern abgeschnitten – in Gefahr sind, zu verrotten und schwere Persönlichkeitsstörungen hervorzurufen.« (Negt 2001, 10)

⁹ Die gleiche Schwäche kennzeichnet auch das neue Buch von Sennett, 2005.

Der ständige Prozess der Arbeitsplatzvernichtung und die Unterlassung einer wirklichen kausal ansetzenden Politik der Bekämpfung der Massenarbeitslosigkeit stellt eine Form ökonomischer und politischer Gewalt der Eliten gegen die Arbeitnehmer und die breite Masse der Bevölkerung dar. (Montlibert 2001, s. Heitmeyer 1997, 10.) Negt bezeichnet *die »organisierte Verantwortungslosigkeit« der politischen Klasse* als den eigentlichen moralischen Skandal unserer Gesellschaft (ebd. 483). Den Rückzug aus der Verantwortung für Vollbeschäftigung erklären allerdings nur zynisch-marktradikale Politiker wie Graf Lambsdorff,¹⁰ der in einer Debatte verkündete, dass die »goldenen 40 Jahre vorbei« seien und Vollbeschäftigung als politisches Ziel nicht mehr ernst genommen werden könne. Der Umgang der neoliberalen ökonomischen und politischen Eliten mit dem Problem der Massenarbeitslosigkeit ist vor allem durch ein hochbedeutsames Verleugnungs- und Spaltungsgeschehen gegenüber der sozialen Realität charakterisiert: Während im Zuge des Shareholder-value-Managements von den Konzernen ständig Zehntausende Arbeitsplätze vernichtet werden, wird die Massenarbeitslosigkeit von den Eliten stereotyp als Problem der individuellen Arbeitssuche der Arbeitslosen behandelt. Sie folgen damit dem Theorem der neoliberalen Marktvergötzung, das besagt, wenn man dem Markt seine Selbstregulation lässt, kann es keine Arbeitslosigkeit geben, weil sich dann der marktgerechte Preis einer im Überfluss vorhandenen Ware automatisch herstellt – wenn er unter dem Existenzniveau liegt, haben die Besitzer der Ware Arbeitskraft eben Pech gehabt. Erwerbslosigkeit, insbesondere in der Form von Langzeitarbeitslosigkeit, ist damit eo ipso immer freiwillig. Keynes konstatierte schon in den 1930er Jahren die Realitätsfremdheit der Behauptung der klassischen Theorie, wonach es nur freiwillige, aber keine unfreiwillige Arbeitslosigkeit gebe.¹¹ Aber er sah nicht voraus, zu welchem aggressiven Instrument der Machteliten gegen die so genannten freiwilligen Arbeitslosen, und das bedeutet ja zugleich gegen die »zu arbeiten Unwilligen«, sie im Neoliberalismus entwickelt würde. Das *neoliberale Theorem der freiwilligen Arbeitslosigkeit* stellt eine gesteigerte Form ideologischer Gewalt

¹⁰ Badische Zeitung v. 10.11.1995.

¹¹ Keynes beschreibt in der Leugnung der unfreiwilligen Arbeitslosigkeit durch die klassischen Theoretiker die typische wahnhafte Realitätsabwehr; er vergleicht sie mit »euklidischen Mathematikern in einer nichteuklidischen Welt, die entdecken, daß scheinbar parallele gerade Linien in Wirklichkeit sich oft schneiden, und denen kein anderes Mittel gegen die sich ereignenden bedauerlichen Zusammenstöße einfällt, als die Linien zu schelten, daß sie nicht gerade bleiben.« Keynes (1936) 2000, 14.

gegen die Opfer dar, eine permanente Beleidigung und einen dehumanisierend-ausgrenzenden Anschlag auf ihre moralische Persönlichkeit. Durch seine permanente und vielfältige Orchestrierung in Politik und Medien und durch seine Bedeutung für die zynische Behauptung, die Erwerbslosen müssten nur arbeitsmarktpolitische »Anreize« erhalten, um eine Arbeit aufzunehmen, stellt es zugleich die krankhafte Form eines »starken«, weil realitätsbestimmenden Diskurses (discours fort) dar, wie Bourdieu (1998) im Anschluss an Goffmans Analyse totaler Institutionen aufzeigt.

Das Theorem der freiwilligen Arbeitslosigkeit trägt wahnhaftige Züge: Weil der Neoliberalismus für das von ihm geschaffene Problem der Massenerwerbsarbeitslosigkeit keine rationale Lösung in seinem Rahmen zu bieten vermag, greift er zu massiven psychosozialen Irrationalisierungsinstrumenten. Eliten haben erhebliche Macht, ihren Opfern wahnhaftige Selbstdefinitionen aufzuzwingen.

(4) Doppelte Viktimisierung der Opfer des Neoliberalismus

Wir können in der Behandlung der Arbeitslosen im Neoliberalismus eine politisch-reale Neuauflage des frühen pathogenetischen Zusammenhangs erkennen, wie ihn die Objektbeziehungstheorie fassbar machte: Elterliche Pathologie schlägt sich in der Psychopathologie der Kinder nieder (Greenberg/Mitchell 1998, 200), das heißt im Zusammenhang der Massenarbeitslosigkeit: Der neoliberale Wahn der Eliten schlägt sich in der Traumatisierung der Betroffenen und der breiten Bevölkerung nieder. Die Irrationalisierung der Politik in diesem Kernbereich der Gesellschaft zieht eine ganze Reihe von Traumatisierungsfolgen nach sich. Ein Zentrum kann in der *Opfer-Täter-Verkehrung* gesehen werden, durch die die Arbeitslosen aus Opfern zu Tätern gemacht werden, sie sind ja »selbst schuld«. Dieses blaming-the-victim kann folglich eine *doppelte Viktimisierung* genannt werden: Die Arbeitslosen sind die traumatisierten Opfer und noch dazu Opfer falscher Beschuldigung.

Fischer und Riedesser (1998, 46) sehen in dem von Ochberg übernommenen Viktimisierungssyndrom ein Syndrom mit spezieller Relevanz für soziale Gewalterfahrungen. Wesentliche Punkte dieses Syndroms fügen sich in die Situation der doppelten Viktimisierung der Arbeitslosen: z.B. allgemeine Passivität, mangelnde Selbstbehauptung, Gefühle von Isolation, Unfähigkeit, anderen zu vertrauen, übermäßige Unterdrückung oder exzessiver Ausdruck von Ärger, Bagatellisierung der zugefügten Verletzung, Selbstbeschuldigung, Übernahme des verzerrten Weltbildes des Täters und Idealisierung des Täters. Die

Wertlosigkeitsempfindungen der Arbeitslosen korrespondieren mit der menschenverachtend-sozialdarwinistischen Sicht von neoliberalen Managern auf ihre Opfer, so bezeichnete etwa H. Maucher, seinerzeit Vorstandsvorsitzender des Nestlé-Konzerns, Arbeitslose als »Wohlstandsmüll«. Der damalige Kanzler Kohl hatte behauptet, wer arbeiten wolle, finde auch Arbeit, und hatte Deutschland als »Freizeitpark« diskreditiert, Kanzler Schröder fuhr mit der so genannten Faulenzer-Debatte auf diesem Verleumdungsgleis der Opferbeschuldigung fort. Die Opfer des Neoliberalismus, insbesondere die Arbeitslosen, werden in immer schärferer Weise als tendenziell dehumanisierte Objekte strafend persekutorisch behandelt, d.h. sie werden regelrecht verfolgt. Im neoliberalen Diskurs erscheinen sie nicht als gleichberechtigte Bürger, deren großer Not man empathisch begegnet, deren Bedürfnissen und Ansprüchen – etwa des in der UNO-Menschenrechtsdeklaration enthaltenen Rechts auf Arbeit in Würde – man mit politischer Dringlichkeit sich annehmen würde. Die permanente Arbeitsplatzvernichtung wird politisch entthematisiert, während der Druck auf die Arbeitslosen ständig erhöht wird, ihr »Besitzstandsdenken« aufzugeben und sich endlich in Billigjobs zu fügen. Die Hartz-IV-Gesetze der rot-grünen Regierung stellen mit ihren Hauptbestimmungen eine bis vor kurzem unvorstellbare Form der gesetzlichen Abstrafung der Langzeitarbeitslosen dar. Als Legitimationsgrundlage wird wiederum die wahnhaftige Behauptung bemüht, die Arbeitslosigkeit sei Folge mangelnder Aktivität der Arbeitslosen, der man durch die neuen »Anreize« nachhelfen müsse.

Die neoliberale Hilflosigkeit gegenüber den Ursachen der Massenarbeitslosigkeit, die das offenbare Zeichen des sozialen Versagens dieser ökonomisch-politischen Weltgestaltung darstellt, schlägt in kaum kaschierte Wut gegen die Opfer um. Butterwegge (1999, 188) benennt diesen Zusammenhang, wenn er die neoliberale Sozialpolitik als »Abstrafung der Armen« bezeichnet. *Nicht die Arbeitslosigkeit oder die Armut werden von der neoliberalen Politik bekämpft, sondern die Arbeitslos- und Arm-Gemachten.* (S. Negt 2001, 275) Ein erschreckendes Beispiel, das die regierungsamtliche Inthronisierung paranoider Aggressivität zeigt, lieferte Wirtschaftsminister Clement. Nach der Feststellung der Erfolglosigkeit von Hartz-IV im Herbst 2005 zeigte insbesondere seine Reaktion die brisante Mischung von Wut und diskriminierender Abstrafung der Opfer: Ein Papier aus seinem Ministerium und er persönlich bezeichneten die Arbeitslosen als Parasiten, zugleich wurde die Praxis der »Missbrauchsdetektive« mit Kontrollbesuchen und -anrufen bundesweit eingeführt.

(5) Persekutorische Verfolgung der »üblichen Verdächtigen«

Ohne Aufklärung über die Ursachen der kumulativen Bedrohungsperspektiven, die neoliberale Mutation des basalen Sozialbindungsgefüges zu einem sozialmoralisch destruktiven Wesen, tendiert die Aggressionsreaktion vieler Menschen zu *Sündenbockreaktionen*, zur Verschiebung der aggressiven Strebungen auf Objekte, die sich mentalitätsgeschichtlich bereits in einer Position der Diskreditierbarkeit befinden. Man kann hier geradezu von den »üblichen Verdächtigen« sprechen (Mau 2001): Es sind vor allem soziale Opfer- und Minderheitsgruppen, die einem traumatisierenden Feindbild-Management zugeführt werden.¹² Die dem Kapitalismus inhärente Spaltungsstruktur begünstigt seit seiner Entstehung Tendenzen zu rassistischer, sexistischer, nationalistischer und militaristischer Stressverarbeitung. Diese erfährt heute eine wesentliche Radikalisierung, wobei rassistische Politik von oben aus Interesse an Ablenkung von den Realursachen und die dumpfen Ressentiments von unten sich oft in einer destruktiven Verbindung treffen.

Ein *Beispiel* dafür stellt die *Asyldebatte* in der ersten Hälfte der 1990er Jahre in Deutschland dar. Butterwegge weist darauf hin, wie in dieser hochaggressiven Debatte eine kollektive Stoßrichtung gegen die Opfer durchgesetzt wurde: »Von der Hetze gegen ›Scheinasylanten‹ zur Offensive gegen ›Scheinarbeitslose und Simulanten‹, die das ganze Sozialsystem ruinierten, weil sie mehr ›am Bezug von Sozialgeldern als an einem festen Arbeitsplatz interessiert‹ seien, ... war es nur noch ein kleiner Schritt.« (Butterwegge 1998, 81)

Wahnhafte Politik und die aus ihr entspringende *Viktimisierung und Traumatisierung* von Bevölkerungsgruppen erfolgt *über Stufen*; das historisch zentrale *warnende Beispiel* stellt das Ende der Weimarer Republik und der *Übergang zum Dritten Reich* dar – eine Konstellation, die sozioökonomisch zunehmend aktuelle Bezüge gewinnt. Dass die Nationalsozialisten 1938 Arbeitslose als »Arbeitsscheue« auch formell kriminalisierten, hatte seine Vorgeschichte. Rolf Ptak zeigt, dass die Nationalsozialisten nach 1933 »keinen radikalen Richtungswechsel in der Sozialpolitik durchsetzen mussten. In den meisten Bereichen der Sozialpolitik konnten sie sich unmittelbar auf die bereits vollzogene Beschränkung oder gar Beseitigung demokratisch-sozialstaatlicher Grundsätze am Ende der Weimarer Republik stützen.« (Ptak 1998, 45) Insbesondere konnten sie sich auf die die damalige Sozialabbaupolitik begleitende »Infiltra-

¹² S. Wegener 1999 zur historischen Entwicklung von Feindbildern in Europa.

tion der Sozialpolitik mit sozialdarwinistischen und rassehygienischen Vorstellungen« stützen (Ritter zit. ebd.).

(6) Projektive Identifizierung als zentraler soziopsychischer Mechanismus

Der französische Soziologe Christian de Montlibert (2001) hat in seinem Buch »La violence du chômage« den übergreifenden und durchdringenden sozialen Gewaltcharakter der neoliberalen Arbeitslosigkeit und die darauf bezogenen kollektiv-psychischen Reaktionstendenzen eindrucksvoll herausgearbeitet. Montliberts Arbeit trägt insbesondere zum tieferen Verständnis der Opferbeschuldigung gegenüber den Arbeitslosen bei: Er weist auf einen psychoanalytisch sehr einleuchtenden Prozess hin, durch den die breite Bevölkerung diese Opferbeschuldigung, die von den Eliten ja gezielt betrieben wird, als Angstbewältigungsversuch mitträgt. Für die verunsicherte Masse der Bevölkerung stellen, so Montlibert, die Arbeitslosen ein gefürchtetes negatives Bild der eigenen Zukunft und des eigenen Selbst dar, das heftig abgelehnt wird. Um sich vor der eigenen negativen Selbstvorstellung zu schützen, wird sie abgespalten und bei den Arbeitslosen projektiv untergebracht und aggressiv dort festgehalten, im Sinne von: »Ich bin überhaupt nicht so und ich darf um alles in der Welt nicht so werden.« Diese aggressive Abwehr verunsicherter und negativ bewerteter eigener Selbstanteile wird zudem von einer archaischen Angst vor Ansteckung unterstützt, die weitere massive Distanzierungen und Entwertungen der Arbeitslosen mit sich bringt. Montliberts Untersuchung der Abwehrreaktionen der Menschen gegen Arbeitslose öffnet einen Blick auf psychodynamische Zusammenhänge, die psychoanalytisch mit dem *Mechanismus der projektiven Identifikation* verbunden werden: Dieser umfasst die Abspaltung angstvoll erlebter und als schlecht empfundener eigener Selbstanteile und ihre unbewusste Verlagerung in den anderen oder hier eine Gruppe von anderen, das heißt, auf eine psychisch primitive Weise wird die eigene Psyche entlastet und die des anderen belastet. Im Rahmen der frühen Mutter-Kind-Beziehung hängt Entscheidendes davon ab, ob die Mutter diesen archaischen Selbstentlastungsversuch der kindlichen Psyche konstruktiv zu entgiften vermag. Was der Mutter aufgrund ihrer überragenden psychischen Macht gegenüber dem Kind möglich ist, ist den Opfergruppen der Gesellschaft gegenüber den projektiv-identifikatorischen Ressentiment-Prozessen nicht möglich. Hier kommt es auf die Einstellung autoritativer Gruppen der Gesellschaft und ihrer Medien als hilfreicher Dritter an.

Nach Beland (1999, 13) »folgen kollektive projektive Identifikationen den alles bestimmenden Wirtschaftsprozessen und werden durch sie hervorgerufen«. Hinshelwood (1989, 79f.) hat auf den Charakter des *Konzepts der projektiven Identifizierung* als Brücke hingewiesen, die den Bereich des Innerpsychischen mit dem Sozialen verbindet. In einer differenzierten gruppendynamischen Studie verfolgt Hinshelwood, wie eine soziopsychische Kränkung im Prozess der projektiven Identifizierung durch soziale Strukturen quasi nach unten weiter verlagert wird, bis der Prozess bei der Etablierung eines Sündenbocks, der selber keine aggressive Projektionskraft mehr besitzt und einer erzwungenen Introjektion unterworfen wird, zum Stillstand kommt. Hinshelwood sieht in solchen projektiven Prozessen das spezifische Medium, durch das ökonomische Ausbeutung in Individuen Fuß fasst. Seine sozialkritische, für den Neoliberalismus verstärkt gültige Schlussfolgerung lautet:

Im kapitalistischen System verknüpfen sich die fetischistischen ökonomischen Zwänge und das psychische Potential für projektive Identifikationen zu einer mächtigen Einheit und ermöglichen und festigen einen Zustand, in dem ökonomische und psychische Ausbeutung Hand in Hand gehen. (ebd. 91)

(7) »Emotional drift«

Aus der Massenarbeitslosigkeit ergibt sich auch ein weiterer großer Traumatisierungsstrang, *der psychische, soziale und materielle Stress*, dem die Noch-Beschäftigten in ihrer neoliberal veränderten Arbeitssituation ausgesetzt sind. Es ist die Angst vor Arbeitsplatzverlust, sozialem Abstieg und Verarmung und der damit implizierten Bedrohung der materiellen und soziopsychischen Existenz und Identität, die eine gewaltige Disziplinierungsmacht ausübt und die zentrale Ursache bildet einer erhöhten Bereitschaft der Individuen zur Unterwerfung unter ständig steigende Managementforderungen und teilweise einer Tendenz, sich dem rechtsradikalen Populismus anzuschließen.

Das zentrale Stichwort zur Kennzeichnung dieser neoliberalen psychischen Zwangsneuformierung der arbeitenden Individuen lautet »*Flexibilisierung*« – eine zentrale neoliberale Formel für die Abschaffung sozialer Errungenschaften wie Tarif-, Urlaubs- und Überstundenregelungen sowie solider und paritätisch finanzierter Krankenversicherungen. Richard Sennett beschreibt in »Der flexible Mensch« (1998) die aus den sich permanent verändernden Anforderungen im Arbeitsumfeld entspringende traumatische Folge der »emotionalen Drift«, das heißt einer oberflächlichen Aktivitätshaltung und Anpassung bei Verlust tragender Identitätsmomente und Tiefenbindungen. Der Originaltitel

von Sennetts Arbeit stellt diese traumatische Entwicklung ins Zentrum: The corrosion of character – *die Auflösung der Persönlichkeit*. Unternehmensstrategien der permanenten Innovation verlangen von den Beschäftigten das aktive Sich-Einfügen in einen permanenten, abrupten und entfremdeten Wandel; es kommt zur Zerstörung von Kontinuitäts-erfahrungen, wie sie die Arbeitsexistenz in der Prosperitätsphase noch prägten, und damit auch einem Verlust an Wert- und Würde-Empfinden des Einzelnen, der sich einem ständigen fremdbestimmten »Umpfen« unterwerfen muss, wenn er nicht seinen Job und damit seine soziale Existenzgrundlage verlieren will.

Dies alles bedeutet, dass wesentliche emotionale Bindungs- und Kontinuitäts-erfahrungen, die für die Entwicklung und Bewahrung einer reifen Identitätsstruktur notwendig sind, durch diese neoliberalen Flexibilisierungszwänge massiv bedroht und beschädigt werden. Die destruktiv gewordene grundlegende Sozialmatrix erweist sich als unberechenbar autoritär, sie übt narzisstisch-destruktive Zwänge aus und raubt den Individuen zunehmend die Chance, sich in überschaubare und verlässliche Strukturen gegenseitiger Verbindlichkeit einzubinden.

Am treffendsten lässt sich dieser Traumatisierungsprozess wohl mit der Winnicottschen *Diagnose des Falschen Selbst* (1965/1974) begreifen: Der flexibilisierte Mensch sucht sein soziales Überleben durch eine Hypertrophierung der Falschen-Selbst-Struktur zu sichern, die von einer schwerwiegenden Abspaltung von den tiefersitzenden Erlebens- und Verarbeitungsbereichen des authentischen oder wahren Selbst begleitet wird.

Der von Sennett beschriebene flexible Mensch zeigt in seinem Eingehen auf die Erpressung durch die verschärften Unternehmensanforderungen zugleich eine Konkretisierung des von Reemtsma beschriebenen paradoxen Anpassungsverhaltens, das Menschen in traumatischen Bedrohungssituationen entwickeln: Der traumatisch bedrohte Mensch wird durch seine Anpassungsleistungen, die ihm eine, wenn auch fragmentierte psychische Behauptung und damit einen Kontrollgewinn ermöglichen, zugleich Teil der gegen die eigene psychische Existenz gerichteten Intention. (Reemtsma 1998, 303)

Weitere kollektiv-traumatische Folgen der neoliberalen Mutation der grundlegenden Sozialmatrix in ein bösarziges, aggressiv-beschädigendes Wesen können wir hier nur stichwortartig benennen: etwa die neue Verarmungsdynamik, die Schädigung der Familien durch Erwerbslosigkeit und damit verbundenen erhöhten Scheidungsraten, die Erhöhung der Kriminalitätsrate, die Zunahme der Häufigkeit von Arbeitsunfällen u.a. (s. etwa Gray 1999, Montlibert 2001,

Rifkin 1997) Hinzu kommt die Zunahme der Gewalt vor allem gegen Frauen und Kinder sowie in der »Zweidrittelwelt« die Zersetzung der traditionellen Nachbarschaftshilfe in indigenen, dörflichen und kleinbäuerlichen Gemeinschaftskulturen.

(8) Orientierungstraumatisierung durch neoliberale Politik und Medien

Während die Politik in der Durchsetzung der neoliberalen Umgestaltung und im Angriff auf den Sozialstaat sich einerseits am direkten Traumatisierungsgehehen beteiligt, so entspricht ihre Bemühung, die neoliberalen Imperative den Menschen im Rahmen einer demokratischen Öffentlichkeit positiv zu vermitteln, der Mitwirkung an einer Orientierungstraumatisierung. Fischer/Riedesser (1998, 67) haben den Begriff des Orientierungstraumas eingeführt; danach besteht ein Orientierungstrauma zentral in der *Verwirrung der kognitiven Kategorien des Opfers*, das heißt darin, dem Opfer einer Traumatisierung das Trauma als positiv, als notwendig darzustellen und den Täter zu rechtfertigen, das Opfer damit in seiner Bemühung um Verständnis der Situation zu verwirren, es in seiner Bindung an den Täter zu bestärken und seine Motivation zu Selbstbehauptung und Gegenwehr zu unterminieren.

Im Bemühen um Zustimmungbeschaffung für die neoliberale Sozialdestruktion kann man die Ebene der Politik daher nicht getrennt von der der *Medien* im Neoliberalismus untersuchen: Die orientierungstraumatische Beeinflussung der Menschen durch neoliberale Politik und Medien fächert sich in verschiedene Facetten auf. Wichtige Grundlage ist die Sachzwang-Einstellung zum neoliberalen Prozess und der von Politik und Medien hierbei geformte Monolithismus. K.G. Zinn weist darauf hin, dass die öffentlichen wie die privatkapitalistisch verfassten Medien zwar einen gewissen politischen Pluralismus präsentieren, dass im Bereich der Wirtschaftsredaktionen jedoch eine Art neoliberale Einheitspartei herrscht. (Zinn 2000, 4; ebenfalls Prantl 2005, 91) Dies gilt auch für die wirtschaftspolitischen Vorstellungen der *großen Parteien*. Ramonet (1998⁷, 76 u. 156) beschreibt dies als Macht der neoliberalen »pensee unique«, die nicht mehr überzeugen will, sondern durch die schiere Übermacht der täglich wiederholten Dogmen als massive Einschüchterung wirkt. Eine entscheidende psychische Wirkung dieses Einheitsdenkens und seiner *ritualistischen Wiederholung* besteht sicherlich in der eindrucksvollen Demonstration einer magischen Macht. Die ständige Wiederholung undiskutierter Formeln zeigt: »*Widerstand nützt nichts*«, hinter den Formeln steht eine unüberwindba-

re Kraft – man kann noch so sehr reden, morgen bringt sie die Formeln wieder; wer davon abweicht, macht sich zum Außenseiter, denn durch die Formeln wird auch bestimmt, wer dazugehört. Das betrifft auch die Suche nach Alternativen und den Aufbau von gegenläufigen Lebensstilen. Sie werden unterdrückt dadurch, dass sich die Macht der Massenmedien weitgehend in den Händen von Akteuren und Nutznießern der neoliberalen Globalisierung konzentriert. Diese tun alles, um die notwendige Umgestaltung zu verhindern. Und da die Demokratien, insbesondere in der »Dritten Welt«, immer mehr geschwächt werden, bringen sie kaum oder keine Gegenmacht im öffentlichen Interesse mehr auf.¹³

Ein zentrales *Beispiel* eines solchen neoliberalen Mythos, einer unerschütterlich wiederholten Formel stellt etwa die stereotype Behauptung dar, die *Bevorzugung der Kapital- und Geldvermögensbesitzer* durch die neoliberale Politik sei *notwendig, um Arbeitsplätze zu schaffen*: »Die Gewinne von heute sind die Investitionen von morgen und die Arbeitsplätze von übermorgen« – so die neoliberale Botschaft der so genannten Angebotspolitik. Unter den Bedingungen von shareholder value und jobless growth (»Wachstum ohne Arbeit«) bleibt von diesem Dreischritt nur der erste Schritt der Gewinnsteigerung übrig. Aber das hindert den neoliberalen Diskurs nicht, diese These als Axiom ständig zu wiederholen und die gegenläufigen Erfahrungen vieler Jahre neoliberaler Politik zu ignorieren, bzw. sie sofort in die Forderung nach noch mehr Vergünstigungen für die Kapitaleseite umzuinterpretieren, damit es zur Schaffung von Arbeitsplätzen kommen könne.

Die latent drohende neoliberale Sachzwangbotschaft und die ihr implizite Forderung nach fatalistischer Akzeptanz so genannter »schmerzlicher Einschnitte« und »unvermeidlicher Opfer« wird von dem Bündnis von neoliberalen Medien und neoliberaler Politik, solange es geht, überdeckt durch eine *manisch getönte optimistische »Reform«-Propaganda*. Die neoliberale Politik mit ihrem sozialstaatsfeindlichen Kern wird als Reform ausgegeben, sie soll damit von dem Bonus des authentischen Reformbegriffs profitieren, der Veränderungen im Interesse des sozialen Wohlergehens der Menschen meint, etwa der Rentenreform von 1957 mit der Einführung der dynamischen Rente als Lebensstandardsicherung. Der neoliberale Reform-Begriff gibt, da er sozialen Rückschritt beinhaltet, Gegen-Reform und soziale Regression für sozialen

¹³ Vgl. die Stellungnahme des Programms für Glaube, Wirtschaft und Gesellschaft des Lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) vom Januar 2002.

Fortschritt aus. Da die Menschen diese Bedeutungsverkehrung diffus verspüren, ist »Reform« mittlerweile zu einer »Angstvokabel« geworden.¹⁴

Die orientierungstraumatische Verwirrung der Bevölkerung arbeitet so mit einer spezifischen *politischen Semantik*. Neoliberale Kernvokabeln suchen den traumatisch-bedrohlichen Inhalt euphemistisch zu tarnen und damit emotional in der breiten Bevölkerung, das heißt den prospektiven Opfern, positiv zu verankern. »Steigerung der Eigenverantwortung« heißt es, wenn es um den Abbau solidarischer sozialstaatlicher Strukturen geht; wenn man gelernt hat, auf die orientierungstraumatische Qualität der neoliberalen Rhetorik zu achten, wird man ständig auf neue Beispiele stoßen. Spezialvokabeln verlangen etwa, dass die »verkrusteten Strukturen des Arbeitsmarktes aufgebrochen werden müssen«. Natürlich geht es auch hier um den Kampf gegen soziale Schutzbestimmungen für die Arbeitnehmer wie Kündigungsschutzbestimmungen, Tarifregelungen u.ä., die von der Shareholder-Ökonomie als Hemmnisse der totalen Vermarktlichung, der totalen Konkurrenz durch Billiglöhne und Sozialdumping attackiert werden. Die verstärkten orientierungstraumatischen Anstrengungen sind eine Folge der sozialfeindlichen neoliberalen Programmatik, die in ihrer ungeschminkten Darbietung nicht mehrheitsfähig wäre. Wie sehr die psychische Bearbeitung der Bevölkerung an Bedeutung für die neoliberalen Anstrengungen gewonnen hat, zeigen die vielerlei in den letzten Jahren gegründeten »Initiativen« zur Verbreitung neoliberaler Mythen und Mentalitäten.¹⁵ Unter dem Deckmantel zivilgesellschaftlicher Gruppierungen und schön klingender Namen – etwa »Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft« oder »Aktion Bürgersinn« – bereiten sie, finanziert etwa von dem Arbeitgeberverband Gesamtmetall wie die Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft, die neoliberalen Glaubenssätze zu Parolen, aber auch zu Medienbeiträgen auf, die als objektiv neutrale Information und Orientierung von der Bevölkerung aufgenommen werden sollen. Diese Gruppierungen drängen sich so in die Rolle des glaubwürdigen Dritten, des objektiven Zeugen, an den sich die Bevölkerungsmehrheit halten soll. In ihrer Suche nach Orientierung soll sie so gerade nochmals desorientiert werden.

Andere Richtungen orientierungstraumatischer Beeinflussung erstrecken sich auf ein neoliberal angepasstes *Mix von Informations- und Emotions-Management*

¹⁴ Spiegel 34/1997, S. 17; Zeit v. 30.7.1998; Butterwegge 1999, 160ff.

¹⁵ In dem schon erwähnten Band »Gesteuerte Demokratie« oder bei Hengsbach, 2004, werden sie genauer beschrieben.

ment: Informationen, die die desaströse Seite des Neoliberalismus aufzeigen, werden heruntergespielt, wenn möglich, nicht mehr erwähnt – so die Berichterstattung über die soziale Not der Arbeitslosen und Armen als Folge der neoliberalen Sozialstaatsdestruktion. Manchmal wundern sich Journalisten über die von den Medien ja selbst mitverantwortende Reaktionslosigkeit in der Öffentlichkeit. So schreibt die Zeit (8.3.1996) von der »Katastrophe ohne Folgen« und erschreckt sich über die kühle Routine, mit der die Horrorzahlen der Arbeitslosigkeit registriert werden. Was ein anderer Zeit-Autor Helmut Kohl attestiert, er sei ein »Meister der Entdramatisierung« (Hofmann 1996), ist generelles Prinzip der neoliberalen Medien im Hinblick auf die neoliberale Sozialdestruktion. *Realitätsbezogene Verbindungen von Kognition und Emotionalität werden attackiert und Affektblockaden und -abspaltungen verordnet*; breit wird über politische Initiativen und Kampagnen berichtet, die auf der Basis der Opfer-Beschuldigung weiteren Sozialstaatsabbau propagieren.¹⁶ Unwichtige Events werden medial hochemotionalisiert – die Ablenkung der Bevölkerung von der realen Situation soll ja keine Leere hinterlassen, Martin und Schumann (1996) nennen in ihrer Darstellung der »Globalisierungsfalle« diese neoliberale Medien-Unkultur »Tititainment«.

Angesichts der kaum differierenden Politik der neoliberalen Parteien kommt auch dem *Mechanismus der Personalisierung* große Bedeutung zu, um über die neoliberale Alternativlosigkeit hinwegzutäuschen. Als Dauer-Grundlage der orientierungstraumatischen Bemühungen wirkt vor allem die durch Politik und Medien permanent betriebene und immer wieder in Kampagnen verschärfte Opferbeschuldigung gegenüber den Opfern von Arbeitslosigkeit und Sozialhilfe-Empfängern; die Opferbeschuldigung und Opferbestrafung in Verbindung mit der chronifizierten Massenarbeitslosigkeit bildet eine massive traumatische Zentraldynamik von kaum zu überschätzender Einschüchterungsmacht. Unter dem Druck des hemmungslosen Neoliberalismus fällt die soziale und politische Kultur immer stärker auf eine sozialdarwinistische Amoralität zurück. Die mühsam erkämpfte Stufe des kollektiven »concern«, der Empathie mit und Fürsorglichkeit für die anderen, wird verlassen zugunsten einer Stärkung persekutorischer (verfolgender) und wahnhafter Einstellungen. Die Opfer, Arbeitslose und Sozialhilfe-Empfänger zumal, werden per se unter den Generalverdacht des Sozialmissbrauchs gestellt. Da ist es nur konsequent, dass

¹⁶ Siehe etwa die Initiative des hessischen Ministerpräsidenten Koch zur Reform der Sozialhilfe 2001.

aus diesem allgemeinen Klima in Politik und Medien die Forderung des damaligen baden-württembergischen Finanzministers Mayer-Vorfelder nach Sozialdetektiven erwuchs, die im Zuge der Umsetzung der Hartz-IV-Gesetze mit der Einführung breiter Mechanismen zur autoritären Kontrolle und Disziplinierung der Opfer tatsächlich auch verwirklicht wurde.

Im Klima des Generalverdachts arbeitslos und arm zu sein, heißt einer permanenten Demütigung ausgesetzt zu sein. Berichte von PatientInnen haben immer wieder verdeutlicht, wie sehr ihre Situation in Arbeitsamt und Sozialamt der von Angeklagten in der Konfrontation mit einem persekutorischen Staatsanwalt gleicht, ohne dass sie selber einen Anwalt an ihrer Seite haben.

(9) Die Rolle des Zeugen und Anwalts der Opfer

Dies kennzeichnet auch die gesamtgesellschaftliche Situation: verfolgende Bestrafung und Demütigung von oben begegnen sich mit den dumpf-aggressiven Ressentiments von unten, der so genannten Stammtische. Unter neoliberalen Bedingungen haben die Opfer in den neoliberal vereinten Parteien nicht nur keine Lobby, sondern es fehlt ihnen durch die Komplizenschaft neoliberaler Politik und neoliberaler Medien die grundlegende Instanz eines objektiven Dritten, der als Zeuge die Not wahrnimmt und anerkennt. Die Gewerkschaften, die aus ihrer Wurzel als solidarischer Selbsthilfe-Bewegung der Arbeitnehmer zu dieser Rolle berufen wären, sind durch ihre Führungen sehr oft mit den auch neoliberal gewendeten sozialdemokratischen Führern verbunden und zeigen hier nur ein halbherziges Engagement; sie sind zudem selber zunehmend unter neoliberalem Beschuss als »Reformfeinde« und »Besitzstandswahrer«, sodass sie von vielen auch nicht in ihrer fundamentalen Gegenposition zur sozioökonomischen Macht der Herrschaftseliten gesehen werden.

Fischer und Riedesser (1998, 323) haben die Bedeutung der Realinstanz des Dritten für die psychische Situation des Trauma-Opfers und ihre Besserung nachdrücklich hervorgehoben. Das Fehlen dieser Instanz stellt ein wesentliches traumaverstärkendes Element für die Opfer dar. Insbesondere die flächendeckende Übernahme der neoliberalen Reformrhetorik durch die Leitmedien wirkt sich als zusätzliche Traumatisierung der Opfer aus, als moralische Verstoßung aus dem sozialen Kreis der Dazugehörigen durch die enorme Macht der Opferbeschuldigung. Ökonomische Opfersituation, Opferbeschuldigung, Opferverfolgung und Opferbestrafung summieren sich so zu einem multiplen Trauma. »Neoliberalismus ist eine ökonomische Theorie mit brutalen Folgen.« (Ramonet 1997, 27)

Gibt es möglicherweise Anwälte in der Gesellschaft, die ihre Berufung noch nicht erkannt haben? Darauf werden wir am Ende dieses Kapitels eingehen.

3.4 Die biblische Option für die Armen gegen die Spaltung der Gesellschaft durch Eigentümer und gegen die Imperien

(1) Die Folgen der frühen Eigentums-Geldwirtschaft für die Verlierer

Wie in Kapitel 2.2 angedeutet, wurde die Wirtschaftsform, die sich auf Privateigentum, Vertrag und Geldmechanismen aufbaut, nicht erst im Kapitalismus erfunden. Vielmehr entstand deren Vorform in *Griechenland und dem Alten Orient* im 8. Jahrhundert v.u.Z. Das Alte Israel reagierte sofort im Namen Jahwes mit kritischer Prophetie und Recht gegen die durch dieses Wirtschaftssystem verursachte Spaltung der Gesellschaft in Verlierer und Gewinner. Was aber den psychosozialen, ja, geradezu den fundamental anthropologischen Aspekt dieses biblischen Gottesglaubens ausmacht, ist der Ansatz beim »Schrei« der Unterdrückten, Ausgebeuteten.

»Die Israeliten stöhnten noch unter der Sklavenarbeit; sie klagten, und ihr Hilfeschrei stieg aus ihrem Sklavendasein zu Gott empor. Gott hörte ihr Stöhnen ... Und Jahwe sprach: Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie aus der Hand der Ägypter zu entreißen.« (Exodus/2. Mose, 2.23f. und 3.7f.)

Auch in den späteren *Gesetzen Israels*, die auf die spaltende Eigentums-Geldwirtschaft antworten und auf die wir in Teil 3 zurückkommen werden, wird genau dieser Ausgangspunkt gewählt. Dem Reichen, der vom Armen Zinsen erpresst oder ihm durch Pfandnahme die Lebensmöglichkeit nimmt, sagt Gott: »Wenn er (ergänze: der in seinem Leben gefährdete Arme) zu mir schreit, höre ich es, denn ich habe Mitleid« – das heißt, ich leide mit (Exodus/2. Mose 22.20-26). Darauf bauen auch die »kleinen Leute des Volkes«, die in der Perserzeit mit ihren Frauen und Kindern zum Gouverneur Nehemia kommen und laute Klage gegen ihre reichen Stammesbrüder erheben. Diese versklaven sie mit unbezahlbaren Schulden und rauben ihnen die Existenzgrundlage. Darum fordern sie Schuldenerlass, der ihnen im Namen ihres Gottes gewährt wird.

In den Psalmen, den Liedern des Alten Israel, gibt es eine ganze Kategorie von »*Klagepsalmen*«, die auf diesem Glauben aufbauen, dass Gott die Schreie der Armen hört. In ihnen erfahren wir viel von den soziopsychischen Schmer-

zen derer, die an den Folgen von spaltenden Wirtschaftsmechanismen kaputt zu gehen drohen. Hören wir z.B. Psalm 55:

»Mir ist angst, weil mich die Frevler bedrängen.

(Psalm 73.12 erklärt, wer die Frevler sind:

»Immer im Glück, häufen sie Reichtum auf Reichtum.«)

Sie überhäufen mich mit Unheil und befehlen mich voller Grimm.

Mir bebt das Herz in der Brust; mich überfielen die Schrecken des Todes.

Furcht und Zittern erfaßten mich; ich schauderte vor Entsetzen ...

Denn in der Stadt sehe ich Gewalttat und Hader ...

Sie ist voll von Unheil und Mühsal. In ihr herrscht Verderben;

Betrug und Unterdrückung weichen nicht von ihren Märkten.

Denn nicht mein Feind beschimpft mich, das würde ich ertragen ...

Nein, du bist es, ein Mensch aus meiner Umgebung, mein Freund,

mein Vertrauter.«

(Verse 4-14 in Auswahl)

An diesen Versen ist nicht nur die anschauliche Beschreibung der Schmerzen über die allgemeine strukturelle Gewalt der wirtschaftlichen Praktiken beeindruckend, sondern die spezielle Aussage über den »Freund«. Auch während der frühen Königszeit gab es Anlass zu Klagen über wirtschaftliches Unrecht, das die damalige Oberklasse, König, Aristokratie und Militär, dem Volk antaten (vgl. z.B. den Raubmord König Ahabs an Naboth um dessen Grundstücks willen: 1. Könige 21). Damals standen Propheten wie Elia und Elischa mit dem Bauernstand gemeinsam gegen die Oberklasse auf. (Vgl. Veerkamp 1983.)

Die eigentliche Problematik entsteht aber erst mit dem Eindringen der auf Eigentum, Zins und Geld beruhenden neuen Wirtschaftsform in die monarchisch-aristokratische Gesellschaft. Dadurch wird der freie Bauernstand, eine Art Mittelschicht, selbst gespalten, wie wir in Kapitel 5 zeigen werden. Gegen diese neuen Verarmungsmechanismen stehen die Propheten seit Amos auf, und es werden Rechtsreformen durchgeführt, die diese Spaltung verhindern oder periodisch korrigieren sollen. Auch darauf werden wir später in Teil 3 eingehen. In diesem Spannungsfeld lebt Israel bis zum Entstehen der hellenistisch-römischen Imperien im 4. Jahrhundert. Sie stellen alles in den Schatten, was die Israeliten bis dahin an Verarmung erlebt hatten.

(2) Erfahrungen der Armen im Römischen Reich

Sozio-ökonomische Ausbeutung, Exklusion und Verelendung, politische Entmächtigung und Ausgrenzung, traumatische Folgen des ökonomischen Systems auf Seiten der Verlierer und Verliererinnen: Das sind rote Fäden, die sich durch die gesamte Menschheitsgeschichte seit dem Beginn der Hochkulturen ziehen, wobei es bestimmte Momente gibt, an denen die Achsen dieser Dimensionen sich gegenseitig potenzieren und in geballter Wucht andere Dimensionen der Realität regelrecht verdrängen. Eine solche Situation war um die Zeitwende vor zweitausend Jahren im Mittelmeerraum durch die Entfaltung des Römischen Imperiums auf der Basis der hellenistischen Großreiche entstanden.

Die ökonomische Logik des römischen Imperiums als Transfer von Geld, Gütern und Dienstleistungen aus den eroberten Gebieten in die Hände der Oberschicht in Rom wirkte sich als Verarmungsmechanismus aus, der die Unterschicht dieser Gebiete äußerst hart betraf, wobei deren lokale Oberschicht mit der Ausbeutungsmaschinerie paktierte und so im Schatten der Duldung bestimmter politischer, ökonomischer und auch religiöser Strukturen von einem Teil dieses Transfers mitprofitierte.

Roms Entwicklung zum Imperium war ein energischer und zielbewusster Prozess der fortschreitenden Machterweiterung, der mit militärischer Gewalt vorangetrieben und gehalten wurde und die wirtschaftliche Ausbeutung der ganzen Mittelmeerwelt (Europa, Nordafrika und Asien) einschloss. Die imperiale Gewalt umfasste so die militärische, politische, wirtschaftliche und auch symbolische Dimension, wobei sich diese über die Ideologie »Rom als einziges Imperium« abwickelte. Die ökonomische Gewalt stand auf dem Fundament des römischen Tribut-, Steuer- und Sklavensystems.

Die wirtschaftlichen Folgen der Präsenz Roms im Land Jesu waren eine steigende Verschuldung durch Steuern, Teuerung oder/und imperiale Auflagen; die Vertreibung der Kleinbauern von ihren Grundstücken, die Entstehung des durch Sklaven bearbeiteten Großgrundbesitzes und zugleich die Konzentration des Grundbesitzes in wenigen Händen; die Spaltung der sozialen Gefüge der Gesellschaften in noch mehr Verlierer und noch weniger Gewinner als in den vorangehenden Imperien.

Die Bearbeitung großer, sich in römischen Händen oder im Besitz der mit der römischen Herrschaft alliierten lokalen Machthaber und Latifundienbesitzer befindenden Landgüter durch Sklaven und Tagelöhner breitete sich in neutestamentlicher Zeit im ganzen Imperium und natürlich auch zwischen Jordan

und Mittelmeer aus. Die Konditionen dafür waren durch militärische Eroberungsaktionen, Konkurrenzkampf, Verschuldung der Kleinbauern und nachfolgenden Übernahme oder Enteignung der Äcker durch kapitalkräftige Großgrundbesitzer vorgegeben. Da die Arbeitsteilung zwischen Großbauern und Kaufleuten nicht so klar entwickelt war, sondern oftmals ein und dieselbe Person beide Aktivitäten in Personalunion durchführte, und weil die Großgrundbesitzer oft die besseren Böden besaßen, konnten die auf eigener Scholle wirtschaftenden Kleinbauern weder mit den Produkten noch mit den größeren Ernten der Großbauern in Wettbewerb treten. So blieben ihnen häufig nur die Aufgabe des ohnehin kleinen Eigentums und die Bewältigung der Existenz als Landarbeiter und Tagelöhner.¹⁷ Dazu kam, dass durch die römische Besteuerungspolitik und die zusätzlichen Abgaben an den religiösen Apparat ebenfalls viele Kleinbauernfamilien verarmten, ihre Parzellen durch Schulden verloren und sich als abhängige Lohnarbeiter verdingen mussten.¹⁸ Damit konzentrierten sich der Grundbesitz und die Produktion in den Händen einiger wenigen Plutokraten, die das Landproletariat ausbeuteten, sodass diese Situation zu schwerwiegenden wirtschaftlichen Problemen und akuter Bedrückung der armen Landbevölkerung führte.¹⁹ Was den Großgrundbesitz auf jüdischem Terrain anbelangt, so hatten hier vor allem die Sadduzäer, die Priesteraristokratie, das Sagen. Sie waren Geldmänner, Aristokraten, Großkaufleute und Großgrundbesitzer in einem.²⁰

Hervorzuheben ist auch die strategische Bedeutung des Heiligen Landes für das Imperium, bildete es doch mit Phönizien und Syrien die Landbrücke zwischen Ägypten und Kleinasien, diese beiden für Roms Versorgung mit Nahrungsmitteln und anderen Waren äußerst wichtigen Gebiete. Dies führte zu einer starken römischen Militärpräsenz im Land der Bibel, mit gefährlichen

¹⁷ Im schlimmsten Fall blieb den aussichtslos verschuldeten Armen noch die Möglichkeit des Selbstverkaufs als Sklaven.

¹⁸ Zur »Reservearmee« der Arbeitslosen auf dem Lande, die es ermöglichten, die Löhne niedrig zu halten, siehe M. Rostovtzeff, 1941, 1126-1127.

¹⁹ Siehe zur Situation und zum Verarmungsprozess der Kleinbauern z.B. F.C. Grant, 1973; H. Kreissig, 1969; R. MacMullen, 1974 (*ANRW*) und 1974 (*Roman Social Relations*) S. 6-14 und 149-150; und D. Sperber, 1978.

²⁰ Wenn Josephus quasi nebenbei festhält, dass die Sadduzäer mit ihrer Verwerfung der mündlichen Überlieferung der Vorfahren »nur die Reichen, die Pharisäer, nicht aber die große Menge des Volkes auf ihrer Seite hatten«, Flav. Jos. Ant. 13,10,6, so spiegelt sich in dieser Beschreibung eines religiösen Konflikts im Grunde die soziale Spannung zwischen den finanzstarken Sadduzäern und dem armen Volk.

Folgen für die Beziehungen, Würde, Identität bis hin zur psychischen Gesundheit der Menschen (wovon die Internalisierung der militärischen Gewalt durch den Besessenen, dessen Dämonen in Markus 5.9 »Legion« als ihren Namen angeben, ein ausdrucksvolles und fast nicht zu übertreffendes Zeugnis gibt).

Außer den wirtschaftlichen Konsequenzen für die arme Bevölkerungsschicht hatte der Ausbeutungs- und Verarmungsmechanismus des Imperiums damit auch *sozio-psychische Wirkungen*, die die Abschwächung des Widerstandes bewirkten. Wie bei jeder herrschenden Ideologie war diese Ebene mit konkreten Praktiken verbunden, durch die die Beherrschten an die Herrschenden gekoppelt wurden und dabei die »Vorzüge« des Systems ideologisch internalisierten, wobei dem *Patronatssystem mit seiner Klientelwirtschaft* eine vorherrschende Rolle als strukturierendem Faktor zukam, der dem sozialen Leben im Riesenreich einen gewissen Zusammenhalt gewährte und zugleich mit dem juristischen, steuerrechtlichen und politischen System zusammenwirkte. Dabei gab es durchaus Varianten: vom individuellen Patronat des Eigentümer-Hausvaters über ein paar arme Klienten, über Gruppen-, Vereins- und Institutionswesen mit Interessenvertretung und offiziellem Schutz bis zur politischen Schirmherrschaft über ganze Gebiete und Völker. Obwohl dieses Ordnungsschema auch in anderen Kulturen des Mittelmeerraumes verbreitet war, erreichte es jedoch eine höhere Entwicklung während der Epoche der römischen Beherrschung.²¹ Das Wertsystem des Klientelismus bewegte sich in der Spannung zwischen Ehre und Unehre bzw. Schande. Diese Größen beeinflussten die Handlungen der Individuen und der sozialen Gruppen, wobei der soziale, ökonomische und politische Status (reich – arm, hoch – niedrig), das Geschlecht (Mann – Frau) und auch das Alter (Senioren!) mitbestimmende Faktoren waren.²²

²¹ Der *Klientelismus* hat die römisch-lateinischen Kulturkreise für viele Jahrhunderte entschieden geprägt. Zwei Jahrtausende später machen sich seine Auswirkungen in Lateinamerika auf sozialem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet immer noch sehr stark bemerkbar. Die iberische Eroberung und die im 19. und 20. Jahrhundert nachfolgenden Einwanderungswellen aus Italien und Spanien haben wesentliche Elemente dieses sozialen Gliederungssystems nach Lateinamerika verpflanzt.

²² Viele Elemente der konservativen Ideologien und der alltäglichen Praxis in Lateinamerika gehören zur Erbschaft des Klientelismus. Sie äußern sich im Patriarchalismus (die Ehefrau »gehört« ihrem Mann: vielerorts hat sie laut Gesetz den Namen ihres Mannes mit der Präposition *de, von* – aber nicht als Adelsprädikat! – an ihren Namen anzuhängen: Frau *Rosa García* heißt nach der Heirat mit Herrn Vargas nun Frau *Rosa García de Vargas*; die »Ehre« des Mannes besteht in einer »guten« – sprich unterwürfigen – Frau und in gehorsamen und arbeitsamen

Das System bestand im Grunde in einem Transfer, der auf der Ungleichheit der beteiligten Partner beruhte. Der starke Patron erhielt von seinen Klienten verschiedene Güter, sowohl materieller Art (Abgaben, Geschenke, Dienstleistungen) als auch symbolischer Natur (Ehrenbezeugung, Huldigung, politische Unterstützung, Teilnahme bei öffentlichen Auftritten, Ehrentafeln). Diese Ehre fiel mit dem öffentlichen Prestige zusammen und schuf das Fundament für die soziale Stellung ihres Inhabers. Herkunft, wirtschaftliche Stellung, politische Laufbahn und soziales Ansehen gingen so Hand in Hand. Die Ehre war keine subjektive Tugend, sondern eine Ehrung durch die Beifallspender. Dieses System rief soziale Asymmetrien hervor und verfestigte sie zugleich, indem es auf der ideologischen Ebene auf dem Vertrauen in seinen Hauptstereotypen, der in der Selbsterniedrigung der Klienten bestand, gründete.

Dies wurde vor allem von Freigelassenen praktiziert, aber auch von Handwerkern. Die Patrone wurden ihrerseits »Wohltäter« genannt und hatten ihre ärmeren Klienten vor allem politisch und vor Gericht zu beschützen, da diese einer ungleichen Behandlung ausgesetzt waren. Sporadisch führten sie auch Bankette und festliche Tafeln für ihre Mitläufer durch und spendeten den religiösen Vereinen Götterbilder und eventuell auch einen Versammlungssaal. Viele dieser Vereine waren an solchen Patronen um des juristischen Schutzes willen interessiert. Politische Patrone sicherten sich ihre Stellung und Wahl durch öffentliche Werke (z.B. Straßen, Bauwerke) und durch die Verteilung von Brot und die Organisation von öffentlichen Spielen (*panem et circenses*) für das breite Publikum. Von der diesen Schirmherren gezollten Ehrerbietung geben noch heute Büsten, Statuen, Denkmäler und Inschriften ein beredtes Zeugnis.

Das Patronatssystem und die Klientelwirtschaft durchdrangen alle Bereiche des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. Das Muster zog in der Figur der Wohltäter auch in die jüdischen Diasporagemeinden und sogar in die des Heiligen Landes ein. Solch ein Wohltäter konnte auch ein Nichtjude sein, wie der Hauptmann von Kapernaum in Lukas 7.3-5, dem die Ältesten seine Liebe zu den Juden und sogar die Stiftung ihrer Synagoge bescheinigen, und der damit die Erfüllung der Bitte »wert sei« – Klientelismusvokabular!

Kindern); im Vokabular (der Großbauer und Höhergestellte wird häufig noch *Patrón* genannt und auch als solcher von den Tagelöhnern und Landarbeitern angesehen); im öffentlichen Auftreten der Reichen und der tonangebenden Schicht; und vor allem im politischen Gefüge (Verteilung von Geschenken und Geldbeträgen durch die Kandidaten, um Stimmvolk anzuheuern; Vergabe von Ämtern an die Verwandtschaft).

Im Lande Jesu muss hier auch der *Tempel als Wirtschaftsakteur* (und nicht nur Wirtschaftsfaktor) Erwähnung finden, der die Ausbeutung der jüdischen Bevölkerung durch die Priesterkaste mit dem perfekt durchdachten und ausgearbeiteten Opfer- und Abgabensystem religiös strukturierte und darin auch die ganze Mittelmeer-Dispora mit einschloss. Die jährliche Abgabe an den Jerusalemer Tempel wurde nach dessen Zerstörung durch das Imperium im Jahr 70 u.Z. in eine Abgabe an Rom verwandelt.

Die römische Ausbeutung mit ihrem wuchtigen Druck rief natürlich auch *Widerstand*, Aufstände und nachfolgende Repression hervor. Im Land Jesu war die gesamte neutestamentliche Epoche von Unruhen der Kleinbauern und von der wachsenden Anzahl »sozialer Wegelagerer« zwischen Jordan und Mittelmeer geprägt, die mit den Ausbrüchen nach dem Tod des Herodes (4 v.u.Z.) begannen, zusammen mit anderen Sektoren und politisch-theologischen Motiven in der massiven Rebellion des Jüdischen Krieges 66-70 u.Z. (bzw. bis 74, wenn Masada hinzugezählt wird) einen Höhepunkt und zugleich einen Tiefpunkt erreichten und im zweiten Aufstand 132-135 einen weiteren, ebenfalls gescheiterten Versuch unternahmen, das römische Joch abzuschütteln, wobei die Spirale der Gewalt den Sieg eindeutig den militärisch, taktisch und strategisch überlegenen imperialen Legionen zukommen ließ.²³

In diesem Kontext ist das Leben, die Praxis, die Botschaft, Tod und Auferstehung Jesu, die Bildung einer neuen Gemeinschaft und die Botschaft des Neuen Testaments insgesamt als Gesamialternative gegenüber der Destruktion im römisch-imperialen System zu sehen, als »gute Nachricht für die Armen« (Lukas 4.18).

3.5 Die Erfahrungen der Verlierer und Verliererinnen mit der Kirche

Wie wir in Kapitel 2 und im vorigen Abschnitt sahen, gibt es gar keinen Zweifel, dass – theologisch gesehen – die Kirche nirgends anders hingehört als an die Seite der Armen. Dort ist ihr ganz konkreter Ort. Die Schriften des Zweiten Testaments bezeugen sogar, dass sie sich in erster Linie aus der Unterschicht

²³ Zur Beschreibung der Bewegungen des ersten christlichen Jahrhunderts siehe aus der Fülle der Literatur J.D. Crossan, 1994, S. 189-243; R.A. Horsley/John S. Hanson, 1988; D.M. Rhoads, 1976, S. 47-93; und M. Smith, 1971.

aufbaut (1. Brief an die Korinther, 1.26ff.). Und von Jesus wissen wir, dass er an der Seite der Armen wie die Propheten in vielfältiger Weise die Weisen, die Mächtigen und Hohen herausforderte, ohne den Konflikt zu scheuen, der ihn das Leben kostete.²⁴ Dies gab er der Bewegung seiner Nachfolger und Nachfolgerinnen auf den Weg:

»Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch ist es nicht so, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele« (Markus 10.42-45).²⁵

Aber neben der konfliktbereiten Kritik an der Oberklasse lebten Jesus und seine Bewegung bereits die Alternative an der Seite der Armen und gemeinsam mit den Armen. (Vgl. das grundlegende Buch von Schottroff/Stegemann 1981.) Das gilt auch für die frühen Gemeinden nach Jesu Ermordung. Sie waren offenbar das, was lateinamerikanische Kirchen und Theologien die »Kirche *der* Armen« nennen, nicht nur »Kirche *für* die Armen«. (Vgl. Santa Ana, Hrsg., 1979.)

Und sie waren Kirche der Armen, weil sie nichts ihr Privateigentum nannten und deshalb teilten – mit dem Ergebnis, dass es unter ihnen keine Armen mehr gab (Apostelgeschichte 4.32-35 und 2.44-47).

Wir werden auf diese Texte ausführlich in Teil 3 zu sprechen kommen. Hier nur so viel. Offenbar fühlten sich die Armen von dieser Art von Gemeinschaft des Teilens und der Solidarität angezogen. Denn gerade Gemeinschaft, Teilen und Solidarität ist es, was sie mit Schmerz in der damaligen Gesellschaft vermissen, nicht nur materielle Güter – ebenso wie wir heute. So entsteht Würde und Freude. Dies ist Bonhoeffers »Kirche für andere« durch Vorbild. Sie *ist* missionarische Kirche – nicht durch Missionsfeldzüge im Schlepptau der Eroberungszüge eines Imperiums, sondern durch die Attraktivität der gelebten

²⁴ Vgl. die klassische Trilogie zum Thema: Jesus, Kirche und Mächte, von Walter Wink, 1984, 1986 und 1992.

²⁵ Vgl. Ched Myers, 1994⁷, 277ff. Zu bemerken ist, dass Jesus hier männliche Jünger mit dieser Aussage kritisiert und ihnen Frauen und Sklaven (Nichteigentümer) als Beispiel vor Augen stellt. Denn das griechische Wort diakonein, dienen, war für niedrige und verachtete Versorgungsdienste (Hausarbeit!) reserviert, die nur Frauen und Sklaven, keine freien Männer verrichteten. Vgl. L. Schottroff, 1994, 299ff.

Alternative Gottes. Wie sieht demgegenüber die Situation in unseren real existierenden Kirchen aus?

Wie in Kapitel 2 erwähnt, gibt es für Deutschland eine kirchensoziologische Studie von Vögele u.a. (»Soziale Milieus und Kirche«, 2002), die mit den Kategorien von Bourdieu/Vester u.a. arbeitet. Die Gruppe der Verlierer und Verliererinnen, deren Lage wir in diesem Kapitel zu verstehen versuchen, bezeichnen sie als »*unterprivilegierte Volks- und Arbeitnehmersmilieus*« oder auch das »*Traditionslose Arbeitnehmersmilieu*« (S. 391ff.).²⁶ Es umfasst ca. 11% der deutschen Bevölkerung – oder genauer: umfasste bis 1999, als die Studie abgeschlossen wurde. Angesichts der neoliberalen Politik wächst diese Gruppe seither weiter. Sie wird noch einmal in drei Gruppen unterteilt:

- Die unangepassten traditionslosen Unterprivilegierten (2% der Bevölkerung)
- die resignierten traditionslosen Unterprivilegierten (6% der Bevölkerung)
- die statusorientierten traditionslosen Unterprivilegierten (3% der Bevölkerung)

Die unangepassten traditionslosen Unterprivilegierten teilen die Werte des jugendkulturellen hedonistischen Milieus, können aber ihre Wünsche in dieser Richtung wegen ihrer materiellen Schwäche nicht ausleben. Von Politik sind sie extrem enttäuscht, denn sie erwarten vor allem sozialstaatliche Sicherungen. »Für sie ist es die wichtigste Aufgabe des Staates, die sozial Schwachen unbedingt abzusichern« (S. 397). Nicht selten kommt es aber bei ihnen paradoxerweise (oder verständlicherweise?) zu heftigen Ressentiments gegen Ausländer. Spannend ist nun das Ergebnis der Befragung zur Kirchenbeziehung.²⁷ Sie haben sehr geringes Interesse. »Offen abgelehnt wird der Kirchenbesuch von einem Anteil, der weit über der Hälfte des Teilmilieus liegt« (nämlich 64%, S. 397). Hier wird also eine ganz deutliche Diskrepanz sichtbar zwischen diesen Menschen, die selbst »ganz unten« sind, die politisch Sicherheit für die Schwachen als erste Priorität signalisieren, auf der einen Seite und der

²⁶ Vgl. dazu Kap. 2, Schaubild 2, S. 85, unterste horizontale Spalte.

²⁷ Eine gravierende methodische Schwäche der Studie ist die Tatsache, dass sie die Beziehung der verschiedenen Milieus zur Kirche statistisch nur nach der simplen Methode des »nose-counting«, hier des Kirchenbesuchs, ermittelt. Warum fehlen die Einstellungen zur politischen, diakonischen und seelsorgerlichen Präsenz der Kirche bei den verschiedenen Milieus? Man hätte sich eine bessere ekklesiologische Beratung des Forschungsteams gewünscht, das offenbar traditionell »volkskirchlich«, aber nicht von der Bonhoefferschen Frage nach der »Kirche für andere« oder von der befreiungstheologischen Konzeption einer »Kirche des Volkes« bestimmt war.

Kirche, die genau bei diesen Menschen sein sollte, aber nicht ist, auf der anderen Seite.

Die resignierten traditionslosen Unterprivilegierten sind die größte Gruppe innerhalb dieser untersten Kategorie (6%). »Sie haben sich mit ihrer sozialen Stellung weitgehend abgefunden« (S. 398ff.). Politik geht an ihnen vorbei, für Politiker haben sie nur noch Spott übrig, Fremdenfeindlichkeit ist nicht besonders ausgeprägt, aber zentral ist für sie die traditionelle Rolle der Frauen. Für Kirchenbesuch zeigen sie ein »regeres Interesse«. Nur 20% lehnen ihn direkt ab. Das heißt, *unter den Unterprivilegierten halten sich am ehesten die Resignierten zur Kirche.*

Die statusorientierten traditionslosen Unterprivilegierten versuchen ihre Stellung als »underdogs« zu verdrängen, versuchen der »Mitte« und ihren Werten der Pflichterfüllung usw. nachzueifern, zeigen deshalb starke Ressentiments gegen sozial Schwache, vor allem gegen Außenseiter, Randgruppen sowie Ausländer. Hier findet sich »eine überdurchschnittliche Befürwortung einer sozialdarwinistisch interpretierten Leistungsgesellschaft« (S. 404). »Enttäuschungen, Ohnmachterfahrungen sowie Furcht vor weiteren Deklassierungen hat die Statusorientierten so sehr gegen die kühlen und sachlich kompetenten Politikerfiguren aufgebracht, dass von Ressentiments gegenüber Politik und Politikern gesprochen werden kann« (S. 409). Kirchlich besteht ein leicht unterdurchschnittliches Interesse, immerhin lehnen 37%, also mehr als ein Drittel, jeden Kirchenbesuch ab.

Fragt man sich, warum die Kirchen nur den Resignierten unter den Unterprivilegierten wenigstens etwas (Opium?) bedeuten, so kommen alle die Gesichtspunkte zum Zuge, die wir in Kapitel 2 untersucht haben: die fehlende klare Parteinahme für die Schwachen in Geschichte und Gegenwart der abendländischen Kirchen. Hier weisen wir aber am Beispiel der Situation in Deutschland zusätzlich auf einen besonderen Aspekt der Kirchenstruktur hin, der diesen Trend verfestigt. Die Kirchen und Gemeinden haben nämlich ihre *diakonische Verantwortung* spezialisierten Einrichtungen, der Diakonie (evangelisch) und der Caritas (römisch-katholisch), überlassen, die überdies zu weit über die Hälfte von staatlichen Geldern betrieben werden und deshalb ihrerseits kaum auf spezifisch biblisch-kirchliche Qualität achten können. Gerade z.Zt. unter dem Druck des Neoliberalismus, der privaten Bereicherung und öffentlichen Armut, kommen Diakonie und Caritas immer stärker unter den Druck, sich einfach den Marktgesetzen des neoliberalen Gesundheitswesens usw. anzupassen. Auf der anderen Seite haben die Gemeinden und Kirchen gerade die

Menschen als Objekte der Liebestätigkeit ausgegliedert, die – biblisch gesehen – gerade die Subjekte des Gemeindeaufbaus sein und die Kirchenpolitik bestimmen sollten. Gewiss brauchen die Kirchen und Gemeinden professionelle Beratung und Hilfe für ihren diakonischen Dienst, müssen aber selbst die Verantwortung tragen. Diejenigen, die jetzt als »Randgruppen« Spezialisten übergeben werden, gehören ins Zentrum.

Außerdem beziehen die Kirchen ihre politisch engagierte ökumenische Basis überhaupt nicht in die Fragen ihrer *politischen Verantwortung* ein, ja fürchten sie geradezu. Statt dessen besetzen sie ihre Kommissionen (Beispiele s.o. Kapitel 2) mit so genannten »Experten«, die in schöner Ausgewogenheit das jeweils politisch herrschende Spektrum ideologisch vertreten und so aus der Kirche einen Spiegel der Gesellschaft machen. Wir müssen deshalb in Teil III ausführlich die Frage stellen, wie die Sozialgestalten von Kirche besser dazu beitragen können, dass die Kirche der Vision Bonhoeffers näher kommt, »Jesus Christus als Gemeinde existierend« zu werden, der den Menschen beim Menschwerden und der Gesellschaft beim Menschlichwerden hilft. Gerade das oben zur Notwendigkeit von Zeugen und Anwälten der Opfer Gesagte schreit geradezu nach eindeutiger Übernahme dieser Rolle durch Kirchen, die sich nach dem Namen Jesu Christi nennen.

Wir sehen aus der Perspektive der Verliererinnen und Verlierer für die Kirchen *drei zentrale Aufgaben*, die sich stellen:

- *Gemeinschaft*: Wie kann Gemeinde- und Kirchenaufbau von den Verlierern und Verliererinnen her gestaltet und so ein Zeichen gegen die Spaltung der Gesellschaften durch den Neoliberalismus gesetzt werden?
- *Solidarität*: Wie können Gemeinden und Kirchen ihre klare Parteinahme für die Verarmenden und Ausgeschlossenen in Süd, Ost und Nord umsetzen und dabei bereit werden, Konflikte mit Reichen und Mächtigen in Kauf zu nehmen – möglicherweise unter Inkaufnahme von Nachteilen und sogar Leiden wie ihr Meister, Jesus von Nazareth, selbst?
- *Wahrheit und Würde*: Wie können Gemeinden und Kirchen dazu beitragen, den Opfern ihre Würde wiederzugeben, indem sie die Mythen des Neoliberalismus zerstören, jene seien selbst an ihrer Misere schuld? Nur die Anerkennung der Wahrheit kann ihnen Heilung bringen und sie ermächtigen, wieder aktiv Mensch, Subjekt in Beziehung zu werden. So würde die Kirche Anwalt der Traumatisierten.

Kapitel 4

Die Sucht der Gewinner

»Die Ersten werden die Letzten sein«
Jesus von Nazareth

Wie im Blick auf die Verliererinnen und Verlierer geht es auch bei der Frage der Gewinner um die Wechselwirkung zwischen den strukturellen und den sozio-psychologischen Faktoren im neoliberalen Kapitalismus. Dabei ist es interessant zu sehen, dass es anders als bei der Armutsforschung keine formale Reichtumsforschung gibt. Das »scheue Reh« Kapital lässt sich nicht gern auf der saftigen Wiese beobachten. Dennoch gibt es außer den ersten, in Kapitel 1 genannten, Ansätzen von Armut-Reichtumsberichten eine Fülle von guten Einzelarbeiten zum Thema.¹

4.1 Sozio-ökonomische Mechanismen der Bereicherung

Wir haben in Kapitel 1 bereits einige schockierende Zahlen gesehen und die schockierenden Hintergründe für die Spaltung der Gesellschaft in Verarmende und sich Bereichernde untersucht. Die Fakten sind klar: Auf der einen Seite verarmt die Mehrheit der Weltbevölkerung, auf der anderen Seite bereichert sich eine Minderheit und zwar kontinuierlich, also systemisch. Der Mechanismus, der diese Entwicklung möglich macht, beruht auf der Grundlage von *Eigentum und Vertrag*. Dabei geht es nicht um das Gebrauchseigentum, sondern um das Tauschwertigentum, in Geld gemessen. Wer es im kapitalistischen Markt investiert, d.h. Eigentum an den Produktionsmitteln erlangt, kann es – jedenfalls, wenn er zu den großen Kapitaleigentümern gehört (die kleinen können auch verlieren, wie man an den Telekom-Kleinaktionären sehen kann) – über *Produktions-, Handels- und Finanzgeschäfte* vermehren. Und dies kennt im neoliberalen Kapitalismus keine Schranken mehr. Je nach Branche rechnet

¹ Als erstes nennen wir das letzte Werk von Carl Amery, das er kurz vor seinem Tode abschloss (2005): Briefe an den Reichtum. Weiter vgl. besonders Zeller, 2004; Zinn, 2002; Rüger, 2002; Werkstatt Ökonomie, 2002; Beck/Meine, 1997; Binswanger, 1985.

heute das Kapital mit 15-25% Rendite – wohlgerneht bei einem gesamtwirtschaftlichen Wachstum von 0-1%. Das heißt, die Kapitaleigentümer können in diesem System die Arbeitenden verstärkt ausbeuten und Natur und Gesellschaften enteignen.

Nun geht es in unserem Buch besonders um die Wechselwirkung zwischen System und Menschen in den verschiedenen Gruppen. Dazu zunächst die soziologische Übersicht nach Bourdieu und Vester u.a. (2001, 37ff.). Sie unterscheiden in der Oberschicht folgende Teilmilieus (von rechts oben nach links oben in der Landkarte, Schaubild Nr. 2, Kapitel 2, S. 85):

1.1. Das *Konservativ-gehobene Milieu* (ca. 10% der Bevölkerung). Zu ihm gehören die bestsituierten Teile der Selbständigen, Freiberufler, Wissenschaftler, Manager und leitenden Angestellten. Sie kennzeichnet eine exklusive, erfolgs-, hierarchie- und machtbewusste Haltung mit paternalistischem Stil. Ein Teil von ihnen hat sich aber auch mit einem technokratischen Stil »modernisiert«.

1.2. Das *Technokratisch-liberale Milieu* (ebenfalls 10%). In ihm finden sich die gut situierten Teile der akademischen Elite, tätig als leitende oder höhere Angestellte, Beamte und Freiberufler.

1.2.1. Die *Progressive Bildungselite* (ca. 5%) ist davon ein Teil. Sie verbindet einen elitären Progressismus mit sozialem und politischem Engagement.

1.2.2. Die *Moderne Dienstleitungselite* der bildungsnahen Facharbeiter und Angestellten. Sie kennzeichnet ein eher durchschnittliches praktisch-politisches Engagement. Ein Teil von ihnen wird als *liberal-intellektuelles Milieu* mit Akzent auf der Wissensgesellschaft bezeichnet.

1.3. Die Avantgarde des *Postmodernen Milieus* ist in den 1990er Jahren aufgestiegen und zeichnet sich zunehmend durch neoliberale Positionen aus. Sie wird auch das Milieu der »neuen Manager« oder »neuen Macher« genannt und setzt auf Erlebnis und Konsum »als ichbezogenes Privileg ohne einschränkende Verpflichtungen« (S. 39). So klein diese Gruppe ist (ca. 5%), ist sie insofern besonders wichtig, weil sie kulturell den Ton angibt.

Diese Ausdifferenzierung zeigt, dass es nicht möglich ist, die Frage der Reichen allein am ökonomischen Kapital zu orientieren. Gerade in der Wissensgesellschaft spielt das kulturelle Kapital eine zentrale Rolle. Da aber das Kennzeichnende des neoliberalen Kapitalismus gerade darin besteht, die Eigentumsrechte auf alle Lebensbereiche auszudehnen, also vor allem auch auf intellektuelle und kulturelle Ressourcen, bleibt die verbindende Analysekatgorie die des Eigentums. »Intellektuelles Eigentum« ist heute einer der Hauptgenerato-

ren von ökonomischem Eigentum. Deshalb ist der Bildungssektor zunehmend bestimmt von den Regeln der Verwertbarkeit und darum der Konkurrenz.

Die Gewinner sind mit dem System also weiterhin vor allem verbunden durch *Egoismus* (vornehm »Eigennutz« genannt) und *Konkurrenz*. Nach Adam Smith wächst der Wohlstand für alle gerade dadurch, dass alle als Individuen nach ihrem Eigennutz handeln. Da aber seine Annahme nicht stimmt, dass alle die gleiche Marktmacht haben und sich dadurch gegenseitig in Schach halten, versuchen die Akteure, die Konkurrenten als Konkurrenz auszuschalten und so im besten Fall die Monopolmacht im Markt zu erringen.

Bleibt also als erstes für den kapitalistischen Marktmenschen (homo oeconomicus) festzuhalten: Er ist ein kalkulierendes Individuum, das mit Hilfe seines Tauschwertigentums möglichst auf Kosten der Konkurrerenden so viel wie möglich »Reichtum, Macht und Ansehen (Status)« (Hobbes) anhäuft – und dies ist ökonomisch gewollt, damit das System funktioniert. (Zum homo oeconomicus vgl. auch Duchrow, 1997², 47ff.)

Außer durch das Tauschwertigentum (ökonomisches und kulturelles Kapital), das er in den Markt investiert, nimmt der reiche Marktmensch auch als *Konsument* und Konsumentin am System teil und bestimmt so das Konsummuster. Auch hier geht es beim Blick auf die Gewinner nicht um den lebensnotwendigen Konsum, sondern um den Luxuskonsum. Anders als in dem nachfrageorientierten so genannten Fordismus in der Periode des Wohlfahrtskapitalismus geht es in der neoliberalen Angebotswirtschaft nicht um Gewinnmachen durch Massengüter (wofür man angemessene Einkommen der breiten Bevölkerung als Voraussetzung nötig hätte), sondern um die Stimulierung von künstlichen Bedürfnissen und vor allem Luxuswünsche der Kaufkräftigen. Mit hochaggressiven und manipulierenden Werbemethoden werden die Wünsche nach immer mehr in die Höhe gepuscht. So wendet sich die profitsuchende produktive Wirtschaft von der Bedienung des lebensnotwendigen Konsums zur Befriedigung der »Präferenzen« des Luxuskonsums.

Nun hat als erster bereits der griechische Philosoph *Aristoteles* (4. Jh. v.u.Z) genial beobachtet, dass die Grenzenlosigkeit des Begehrens nicht allein am Konsum hängen kann. Denn irgendwann ist auch der verrückteste Luxuskonsum nicht mehr zu steigern. So kommt er zu dem Schluss, dass das Kernproblem der grenzenlosen Vermehrung mit dem *Geld* zu tun haben muss. (Vgl. ebd. 20ff.) Konsumgüter sind begrenzt nutzbar und haltbar, Geld verdirbt nicht und lässt sich grenzenlos horten. Darum bewirkt es im Menschen die *Begierde* (epithymia), grenzenlos Geld anzuhäufen. Der Grund dafür ist die *Illusion* (do-

kei, es scheint so als ob), man könne sich grenzenlos Lebensmittel kaufen und damit ewiges Leben. Hinter der Gier nach immer mehr steht also das Nichtfertigwerden mit dem eigenen Tod, der eigenen Begrenztheit als körperlichem, bedürftigem Wesen. Da aber – so fährt Aristoteles fort – der nach grenzenloser Geldvermehrung strebende Mensch genau durch die dazu benutzten Praktiken (Zinsnahme, Monopolbildung etc.) die Gemeinschaft zerstört, zerstört er sein eigenes Leben, das als bedürftiges auf Gemeinschaft angewiesen ist (Jesus: »Wer sein Leben gewinnen will, der wird es verlieren«). Hier ist also bereits erkannt, dass ein Wirtschaftssystem, das auf Akkumulation von Reichtum der wenigen zielt, nicht nur die anderen, sondern sich selbst zerstört – ein Vorschein der Einsicht, dass in der globalisierten Welt systemischer Mord Selbstmord ist (Hinkelammert). Aristoteles fordert übrigens als Gegenmaßnahme der Polis politische Eingriffe in die Wirtschaft (Regulierung), vor allem Zins- und Monopolverbot, sowie ethische Erziehung der Bürger.

Die gleiche Einsicht in die lebenszerstörende Geldvermehrung kommt übrigens auch schon in dem griechischen Mythos vom König Midas zum Ausdruck. Er hatte eine solche Sucht nach Gold, dass er sich wünschte, dass alles, was er berühre, zu Gold werden möge. So wandelte sich auch seine Nahrung in Gold und er musste Hungers sterben. Sein eigenes konkretes Leben als körperlicher bedürftiger Mensch zerstörte er selbst durch die Illusion der unendlichen Geldvermehrung. Hegel nannte dies später die »schlechte Unendlichkeit«. (Vgl. Racek 2001, 53ff.)

Damit zeigt sich, dass der *Kapitalismus eine grundsätzliche Umkehrung der Werte* gegenüber der Antike darstellt. Dort begann zwar schon der Marktmechanismus auf der Basis von Eigentum, Vertrag und Geldwirtschaft zu wirken. Aber die egoistische Akkumulation von Reichtum auf dieser Basis wurde kritisiert. Im Kapitalismus der Neuzeit wird das, was in der Antike als Laster gilt, ausdrücklich zur Tugend erklärt.² Nun mag man konzedieren, dass bei grenzenlosem Wachstum diese Rechnung teilweise aufgeht: durch das Wachstum des Kuchens bekommen auch die unteren Klassen etwas mehr. Wir haben es – spieltheoretisch gesehen – nicht mit einem Nullsummenspiel zu tun. Darauf beruhte ja die Logik der 30 Jahre Wohlfahrtskapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg. In dem Moment aber, wo ökonomisch und ökologisch dieses Wachstum, wenn auch differenziert nach Nord und Süd sowie ökologisch oder un-

² In Benthams berühmter Bienenfabel sogar genau mit diesen Begriffen: private Laster – öffentliche Tugend.

ökologisch, ausbleibt, wird die Akkumulationslogik des Kapitalismus mörderisch und selbstmörderisch. Wenn der Chef der Deutschen Bank Ackermann die notwendige Rendite auf Eigenkapital mit 25% angibt und inzwischen 28% erreicht hat, so sagt er bei einem Nullwachstum wie z.Zt. in Deutschland faktisch: »Ich will diese Rendite mit dem Ziel der Akkumulation meines Kapitaleigentums anderen Mitgliedern der Gesellschaft rauben.«

Die erste konkrete Form der unendlichen Geldvermehrung war die *Schatzbildung* (Jesus: »Schätzesammeln«), und zwar in Edelmetallen. Dabei hat Gold noch etwas Sinnliches, den wunderbaren Glanz. (Vgl. Amery 2005, 11.) Es ist ein Faszinosum, das den religiösen Charakter des Schatzes deutlich macht (vgl. Daniel 3). Nicht zufällig entwickelten sich die Tempel mit ihren Tempelschätzen zu den ersten »Zentralbanken«. Dann begann das Geld immer abstraktere Formen anzunehmen, in der Antike bereits die der geprägten *Münzen*. (Vgl. Racek 2001, 159ff.)

Im Mittelalter und der frühen Neuzeit kam der *Wechsel* hinzu, also eine noch an Waren gekoppelte Geldform. Ihm folgte das *Papiergeld*, das nach Goethes Faust den Königen von Mephisto, dem Teufel, empfohlen wurde, um die Staatsschulden per Inflation zu begleichen. Es löste die Alchemie, mit der Gold aus niederer Materie gewonnen werden sollte, an den Höfen ab, wie Binswanger (1985) in seinem wunderbaren Buch »Geld und Magie« gezeigt hat. Schließlich folgte das *Kreditgeld* und heute das *elektronische Geld*. Treffend fasst Carl Amery diese Entwicklung zusammen:

»In dem Maße, in dem sich der Reichtum (und die Begierde nach Reichtum) vom erlebten Schauer des Goldes löst, begibt sich der Begriff des Schatzes in die Trostlosigkeit der Bilanzen – und wird zur knochentrockenen Rennstrecke der Dezimalstellen« (S. 11).

Ein schönes Beispiel dafür: Die Brüder Albrecht, Eigentümer der Billigkette Aldi und die reichsten Menschen in Deutschland, konnten ihrem Privatvermögen von über 30 Milliarden Euro im Jahr 2004 2,3 Milliarden hinzufügen, das sind: 2.300.000.000 Euro. Der Unterschied zum Gebrauchseigentum braucht bei solchen Zahlen nicht weiter erläutert zu werden.

Hinzu kommt bei der Geldvermögensvermehrung, dass in dem Moment, in dem die Rendite auf Kapitaleigentum über die »normale« kapitalistische Ausbeutungsproduktion nicht mehr die gewünschte Höhe erreicht (heute, wie gesagt, 15-25%), die Kapitaleigentümer in von der Realökonomie losgelöste, spekulative Finanzgeschäfte ausweichen, weil sie dort höhere Profite einstreichen können. Dieser Übergang zum Casinokapitalismus ist oft beschrieben

worden. (Vgl. Altvater 2005, 109ff.) Keynes bringt ihn klassisch so auf den Punkt:

»Spekulanten mögen unschädlich sein als Seifenblase auf einem steten Strom der Unternehmungslust. Aber die Lage wird ernsthaft, wenn die Unternehmungslust die Seifenblase auf einem Strudel der Spekulation wird...« (Vgl. Altvater/Mahnkopf 1996, 152ff.)

So addieren sich die ökonomischen Hauptmechanismen, mit denen Reiche ihre Gier, ihre Sucht nach grenzenloser Geldvermögensvermehrung im neoliberalen Kapitalismus befriedigen können, im Wesentlichen auf drei grundlegende Formen:

- Ausbeutung und Enteignung durch kapitalistische Produktion;
- Konzentration des Konsums auf Luxusgüter für Kaufkräftige;
- Hochverzinsten (und darum die Schuldner überschuldenden) sowie spekulativen Finanzgeschäften.

All dies hat reale zerstörerische Wirkungen auf die Nicht-Eigentümer, das heißt auf die Mehrheit der Weltbevölkerung, und die Erde, aber auch auf die Seelen der Menschen, insofern die »jungen erfolgreichen Manager« »ihre akquisitiven Tugenden nun auch als allgemeines kulturelles Leitbild propagieren« (Vester u.a. 2001, 18), und auf diese Weise ihre Ellenbogenmentalität alle anderen Milieus durchdringt. Das heißt, so produziert die strukturelle Gewalt der neoliberalen Wirtschaft auch die direkte und kulturelle Gewalt.

Carl Amery verweist deshalb auf die Aussage von Balzac, »dass den wahrhaft großen Vermögen ein großes Verbrechen zugrunde liegt«. Es gibt heute keine Reichtumsvermehrung – jedenfalls im großen neoliberal-kapitalistischen Zusammenhang –, geschehe sie legal, halblegal oder illegal, die dem Kriterium der Gerechtigkeit und des Lebens genügen würde. Deshalb geht es bei der Frage nach den Reichen im heutigen Kontext *nicht nur um die Frage der Sucht, der Gier, sondern auch um die Frage der schweren Schuld* – und dies noch nicht theologisch, sondern sozio-ökonomisch gesprochen. Die organisierte Verantwortungslosigkeit des Systems und die persönliche Verantwortungslosigkeit der Hauptakteure als Personen sind untrennbar miteinander verbunden. Deshalb geht es ausdrücklich nicht um moralisch schlechte Einzelpersonen, die in einem an sich ethisch vertretbaren System ausnahmsweise schlecht handeln – insofern verschleiert die moralisierende Kapitalismusdebatte, die in Deutschland 2004 vom damaligen SPD-Generalsekretär Müntefering vom Zaun gebrochen wurde, um die Sozialdemokraten wieder sozial erscheinen zu lassen, gerade das eigentliche Problem. Dieses liegt darin, dass alle, die an die-

sem System mit dem Ziel der Geldvermögensvermehrung (und nicht zur Befriedigung der notwendigen und die Lebensqualität aller erhöhenden Bedürfnisse) teilnehmen, verantwortungslos und je nach Maß verbrecherisch handeln. Die Schuld liegt nicht in einzelnen unmoralischen Handlungen, sondern im Funktionieren im System und Ausnutzen seiner Mechanismen zum eigenen Profit – genauso wie beim »Mitlaufen« im Nationalsozialismus.

Und all dies wird gegenwärtig von den politischen Institutionen unterstützt.

4.2 Die Sucht nach politischer Macht und die suchtunterstützende Macht

In der antiken griechischen Polis wurde – außer in den »unnatürlichen« Verhaltensweisen, die Aristoteles analysierte – Reichtum (mit Hilfe von Sklavenarbeit) nicht um seiner selbst willen erstrebt, sondern um des Ruhmes willen, öffentliche Angelegenheiten mitfinanzieren zu können: Hilfe in Notfällen, die religiösen und sportlichen »Liturgien« usw. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, 18.) Das änderte sich mit der kapitalistischen Marktgesellschaft, wie wir von Thomas Hobbes lernten: Hier folgen die Menschen als atomistische Individuen der Begierde, in Konkurrenz gegeneinander möglichst viel Reichtum, Macht und Ansehen (Status) an sich zu erlangen. Und dabei verleiht eben primär der Reichtum auch politische Macht und Ansehen.

Dies geschieht unter den Bedingungen des neoliberalen Kapitalismus in einer dialektischen *Wechselwirkung zwischen Reichen und Staat*. Die transnational organisierten Großeigentümer – über Mittelklasse sprechen wir im nächsten Kapitel – üben mit den verschiedensten Mitteln Druck auf die politischen Institutionen und Akteure aus, um ihnen Bedingungen zu schaffen, die Renditen möglichst in die Höhe zu treiben (neben den illegalen Mitteln wie Transferpreismanipulation, das heißt die Veranlagung der Gewinne in Niedrigsteuereländern).

Rainer Roth (1999) hat in seinem Buch »Das Kartenhaus – Ökonomie und Staatsfinanzen in Deutschland« für die Bundesrepublik die einzelnen Mechanismen und Handlungen untersucht, mit denen die Kapitaleigentümer die *Politik erpressen und durch Korruption verführen, ihre Profitraten aufzubessern*. Dazu gehören Subventionen des privaten Kapitalüberschusses wie Steuerfreiheit für Veräußerungsgewinne, das heißt Förderung der Aktienspekulation, und andere Steuervergünstigungen mit der Folge der wachsenden Staatsverschul-

dung, die wiederum durch die Steuer zahlenden Lohnabhängigen finanziert werden muss; Sozialabbau zur Refinanzierung der Profitratensubventionen; staatliche Lohnkostenzuschüsse; Gesetze zur Abschaffung der paritätischen Versicherungsfinanzierung; Privatisierung von profitablen Staatsbetrieben; Liberalisierung zur Privatisierung der Dienstleistungen der Grundversorgung (Wasser, Energie, Transport, Gesundheit, Bildung); im Fall des Imperiums USA sogar die Ausführung von Kriegsverbrechen im völkerstrafrechtlichen Sinn, wie z.B. beim Überfall auf den Irak, um dessen Ölreserven zu privatisieren und eigenen Firmen Aufträge für den »Wiederaufbau« des zerstörten Landes zuzuschancen usw. Auch die vom Kapital kontrollierte Medienmacht wird eingesetzt, um all dies den Bevölkerungen als naturnotwendig und rechtens zu verkaufen. In Italien hat mit Berlusconi die Medienmacht sogar direkt die politische Macht übernommen. Das weitere bekannte Mittel der Einflussnahme auf die Politik ist die Korruption, wie oben schon erwähnt.

Das heißt: Das durch Akkumulation gewonnene Kapitaleigentum gibt die Macht, auf die staatliche Macht einzuwirken, um durch diese die Kapitalakkumulation weiter zu verstärken. Wir haben es also hier mit einer sich gegenseitig verstärkenden Dynamik zu tun – auf Kosten des Lebens der Mehrheit der Menschen und der Erde. Die Dynamik bedeutet: immer mehr privater Reichtum und immer mehr öffentliche Armut.

Vor der Öffentlichkeit wird dies damit begründet, dass die Kapitaleigentümer auf Grund der globalen Konkurrenz nicht wettbewerbsfähig bleiben würden, wenn sie nicht diese Erleichterungen vom Staat gewährt bekämen. Da die großen Kapitaleigentümer diese gleiche Politik in allen Ländern verfolgen, befinden sich diese alle in einem Wettlauf nach unten. Alle verlieren – nur nicht die großen Kapitaleigentümer. Für diese bedeutet allerdings dieser rat race psychologisch und menschlich auch ein Problem. *Sie sind verdammt zum Siegen.* Sie müssen »Nummer 1« sein, werden oder bleiben. Hierin zeigt sich auch das Zwanghafte der Sucht. Und ein zweites: Durch die wachsende Spaltung zwischen Arm und Reich müssen sie *sich ins Ghetto begeben.* Sie müssen sich einzäunen und mit privaten Wachmannschaften umgeben. Ihre Kinder müssen sie in gepanzerten Fahrzeugen zur Schule bringen lassen. *Sie sind isoliert* vom Volk. Sie haben sich selbst ins Gefängnis eingeschlossen. Die Kluft, die sie produzieren, schlägt auf sie zurück. Die polit-ökonomische Macht, die sie ausüben, wird zur menschlichen Ohnmacht.

4.3 Die psychische Illusion und Herrschaft des Habens – der pathologische Narzissmus

Eliten und ihre Pathologie sind selten zum Thema psychologischer Untersuchung geworden, im Gegensatz zu ihrem »Objekt«, dem »autoritären Charakter« des beflissenen Untertanen. Aber wo Opfer und Objekte von »man made disasters«, von sozio-traumatischen Prozessen und Strukturen, existieren, da existieren auch pathologische und traumatisierende Akteure. Sie sind die dynamischen Kräfte der sozialen Aufspaltung von Gemeinwesen in wenige Mächtige und viele Ohnmächtige, in die kleine Gruppe der Reichen und die große der Armen, so verschiedene und bunt variierte Auskleidungen diese Grundstruktur in verschiedenen historischen und sozialen Umwelten auch annehmen mag. Aber die destruktive Macht, die autokratische Eliten auf die Beherrschten ausüben, schlägt auf sie selber zurück, sie können sich nicht aus dem deformierten gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang herausnehmen. Während die soziopsychische Reziprozität (Gegenseitigkeit) der Anerkennung eine dynamisch konstruktive Wirkung auf die Persönlichkeits- und Autonomie-Entwicklung der Persönlichkeit und die authentische Kohärenz der Gesellschaft ausübt, geht von der chronisch-strukturellen Beschädigung der Gegenseitigkeit eine kumulativ destruktive Wirkung auf alle Glieder des sozialen Zusammenhangs aus. So stellt sich unter diesem Gesichtspunkt die Frage: Was fügen autokratische Eliten sich selber zu, wenn sie sich abgehobene Herrschaft sichern und den Beherrschten Unterwerfung, Verarmung, Entwertung, Ausbeutung und Ausgrenzung zufügen?

Die Erkenntnisse der Relationalen Psychoanalyse sind, wie oben dargestellt, um den relationalen Charakter der psychischen Entwicklungsbedürfnisse und die Verinnerlichungsschicksale früher frustrierend bedrohlicher Beziehungserfahrungen zentriert; die relationale Reifungsperspektive in Richtung auf empathisch-reziproke Intersubjektivität verbindet die Erfahrung realer Beziehungserfahrungen im makro-, meso- und mikrostrukturellen sozialen Feld mit der innerpsychischen Situation in der Spannung zwischen benignen und malignen internalisierten Beziehungsstrukturen. Diese Sicht der intersubjektiv geprägten inneren Subjektivität impliziert einen kritisch-normativen Kern, der auf die Herstellung und Sicherung durch wechselseitige Anerkennung getragener Beziehungen gerichtet ist. Verfestigte autoritäre Elitenherrschaft entspricht in dieser Perspektive einer schwerwiegenden soziopsychischen relationalen Pathologie. Sie dokumentiert und beruht auf dem Zerschlagen der grundlegen-

den wechselseitigen Anerkennungsperspektive in sozialen Großstrukturen. Untersuchungen psychoanalytischer Autoren wie E. Fromm (1982), H.-E. Richter (1997) und M. Erdheim (1990) zu soziopsychischen Aspekten der neuzeitlichen Herrschaftsgeschichte enthalten – wenn auch von verschiedenen theoretischen Orientierungen herkommend – eindrucksvolle Bestätigungen für diesen pathologischen Zusammenhang gestörter makro- und mikrostruktureller, inter- und intrasubjektiver Relationalität. Damit wird prinzipiell der Boden einer psychisch-historischen Diagnostik betreten, die mit der implizit kritischen Reifungsperspektive unter dem Kriterium der Gegenseitigkeit verbunden ist, die wiederum in ihrer soziopsychischen Verschränkung zwischen sozialen Strukturen und Prozessen und der innerpsychischen Strukturbildung des Individuums erkannt wird. Humanität ist, wie oben ausgeführt, nur in human-konstruktiver Gestaltung der tragenden sozialen Beziehungsstrukturen zu gewinnen und zu sichern.

Dieser grundlegende relationale herrschaftskritische Zusammenhang lässt sich in paradigmatischen Sätzen und Formulierungen verschiedener Denker und Forscher finden: von H.-E. Richter (1997, 122) etwa stammt die Feststellung: »Das sichtbare Leiden der Frau ist die unsichtbare Krankheit des Mannes«; oder Sartres Satz, »dass es genügt, dass unsere Opfer (gemeint die Opfer der Kolonialisierung) uns zeigen, was wir aus ihnen gemacht haben, um zu erkennen, was wir aus uns gemacht haben« (zit. nach Erdheim 1990, 38); oder der von Duchrow und Hinkelammert (2005, Kap. 5) ins Zentrum der Neoliberalismus-Analyse gerückte Zusammenhang destruktiver Allo- und Autoaggression: »Mord ist Selbstmord.« Diese Formulierungen sind von der Einsicht in die grundlegende relationale Dialektik durchdrungen, die der Relationalen Psychoanalyse zugrunde liegt. Für unsere Frage nach der Befindlichkeit von Besitz- und Machteliten bedeutet dies insbesondere: Die Eliten, die so aggressiv ihre Eigentums- und Machterweiterungsinteressen verfolgen, verfestigen ihre eigene psychisch-humane Pathologie und beschädigen sich dabei selbst im Kern ihrer humanen Integrität. Drei Gesichtspunkte dieses Zusammenhangs können dabei aus dem dialektisch verschränkten Zusammenhang hervorgehoben werden:

1. die Beschädigung der psychischen Ganzheitlichkeit durch pathologischen Narzissmus als soziopsychischer Wurzelbereich;
2. die Verbindung der soziopsychischen Elitenpathologie mit dem systemischen privatwirtschaftlichen Bereicherungs- und Akkumulationszwang im Kapitalismus;

3. die radikalisierte Spaltung der psychischen Ganzheitlichkeit durch das spezifische neoliberale Täter selbst; die Eliten als Akteure aggressiver Angriffe auf ihre Opfer, als Akteure der Dehumanisierung der Opfer, betreiben auch ihre eigene Dehumanisierung.

(1) Das autokratische Macht-Selbst

Der soziopsychische Wurzelbereich von Macht, das heißt der Verhältnisse autokratischer Herrschaft, bildet die Grundlage der historisch sich entfaltenden spezifischen Strukturen sozioökonomischer Macht. Wie wir gesehen haben, enthält die Relationale Psychoanalyse die implizit normative Perspektive einer gelingenden, in affektiver Gegenseitigkeit auch zwischen real Ungleichem wurzelnden Intersubjektivität. Diese zunächst mikrostrukturelle Perspektive enthält auch den Maßstab zur kritischen Beurteilung sozialer makrostruktureller Zusammenhänge. Konstruktive Sozialbindungsverhältnisse verlangen eine Einbindung funktionaler Leitungspositionen in das gesamtgesellschaftliche Netz der Befriedigung der materiellen und psychischen Lebensbedürfnisse aller Mitglieder eines Gemeinwesens. Autokratische Elitenherrschaft entspricht nach diesem Maßstab einer Spaltung der Sozialbindungsmatrix. Die strukturell befestigte Herauslösung von Herrschaftseliten – wir treffen hier wieder auf den Prozess der soziodestruktiven »Entbettung« –, die vor allem auf ihre eigenen Macht- und Besitzinteressen orientiert sind und den Lebensbedürfnissen der Beherrschten nur nachrangige Bedeutung beimessen, entspricht einer massiv gestörten Gestalt sozialer Bindungsverhältnisse. Die intersubjektivitätstheoretisch begründete Unterscheidung einer konstruktiven Sozialmatrix von einer destruktiven Mutation des sozialen Gefüges stimmt grundlegend mit der Unterscheidung zwischen rationaler Macht und irrationaler Herrschaft überein, wie sie etwa von E. Fromm oder dem Sozialhistoriker B. Moore vorgenommen wird. Sie bestimmen das Kriterium der Rationalität von Autorität darin, ob diese universellen humanen Interessen dient, oder nur als Herrschaftsrationalität auf die Partikularinteressen einer »räuberischen Macht« (Moore 1985, 581) zielt. Fromm (1982, 83) spricht von irrationaler Autorität, wenn es um das Aufzwingen »heteronomer Normen« geht, die den Interessen der Autorität, nicht den Lebensbedürfnissen der Menschen entsprechen. Der Narzissmus, die psychische Selbstbezogenheit und Bestätigungssuche der Eliten wird in einem entsprechenden Gemeinwesen durch den steuernden Bezug auf die Gesamtheit der Mitglieder begrenzt und in die Bedürfnisse der Nicht-Eliten-Personen zurückgebunden.

Als historische ungefähre Normalform einer sich verfestigenden autoritären Herrschaft kann eine Struktur »räuberischer Wechselbeziehung« (Moore 1985, 94) gesehen werden. Die soziomoralische Macht von Reziprozitätsnormen als Legitimationskern auch autokratischer Herrschaft zeigt sich etwa darin, dass auch diese gewisse Restverpflichtungen gegenüber den Beherrschten erfüllen muss, um ihr Regime nicht nur durch nackte Repression, sondern auch mit einer minimalen Zustimmung der Beherrschten zu stabilisieren: Schutz vor Feinden, Erhaltung von Friede und Ordnung und Sicherung einer gewissen materiellen Sicherheit der Untertanen bilden die Kernpunkte dieses Anspruchs an die Herrschenden (ebd. 42f.). In der »räuberischen Wechselbeziehung« erscheinen diese Notwendigkeiten für die Unterklassen zwar in einem Mindestmaß gesichert, aber auf der Basis einer einseitigen Verteilung der Lasten auf die Beherrschten bei einseitiger Nutzenverteilung zugunsten der Herrschaftsgruppe.

Die *Geschichte der westlichen »Zivilisation«* erweist sich in der an wechselseitiger Intersubjektivität orientierten Perspektive als geprägt von soziopsychischer Pathologie, als eine Geschichte der Eroberung, Ausbeutung, Gewalt und Unterdrückung. (Fromm 1982, 137) In historischen Darstellungen der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter findet diese Tatsache des aggressiv-kriegerischen Charakters der europäischen Oberschichten oft nur geringe und unkritische Berücksichtigung. Eine der realen Oben-Unten-Spaltung entsprechende Aufteilung lässt sich mit Erdheim generell auch in der Geschichtsbetrachtung in einer diese prägenden Perspektivsetzung wiederfinden: Entweder man identifiziert sich mit den Herrschenden oder mit den Beherrschten; »im ersteren Fall werden die Größen- und Allmachtsphantasien, im letzteren die Geschichte der Kränkungen, Erniedrigungen und Beleidigungen angesprochen und reaktiviert.« (Erdheim 1990, 374; s. auch Negt 2001, 136, über die Notwendigkeit des »Blicks von unten«.)

Autokratische Elitenherrschaft (s. Bruder 2005) bedeutet auf dem Subjekt-Pol der autokratischen Herrschaft zentral die *Entgrenzung des Narzissmus*; dieser mutiert dadurch aus einer sozial eingebundenen Regulierung des Selbstwertgefühls zu einer pathologische Züge aufweisenden Formierung der Selbst- und Identitätsstrukturen. Erdheim (1990, XIV u. 390) spricht von der »Explosion« des Narzissmus am sozialen Ort der Herrschaft. Damit verbunden ist die Schrumpfung der Ambivalenzfähigkeit der Herrschenden durch die Polarisierung zwischen dem idealisierten Macht-Selbst und den entwerteten Beherrschten. Als Folge dieser beiden Prozesse kommt es schließlich zu einer enormen

Freisetzung von Aggression gegen die Beherrschten, die als minderwertige Wesen keine humanen Eigenansprüche besitzen (ebd. 408).

Was bedeutet das konkret psychologisch? Entgrenzter Narzissmus als Kennzeichen der soziopsychischen Pathologie des autokratischen Macht-Selbst impliziert

- *Die ichsyntone, das heißt vom Ich akzeptierte und betriebene Etablierung soziopsychischer Grandiositätsvorstellungen;*
- *die verfestigte Tendenz zur Dehumanisierung der anderen;*
- *Paranoia des Macht-Selbst und seine Mechanismen der affektiv-kognitiven Machtausübung über die Beherrschten.*

Die ichsyntone, vom Ich akzeptierte und betriebene Etablierung soziopsychischer Grandiositätsvorstellungen

Es kommt zu einem Größenwahn (Megalomanie) des entgrenzten Macht-Selbst, das seine Fähigkeit zu human-sozialen Selbstbegrenzungen einbüßt. Die affektive Situation des autokratischen Macht-Selbst ist durch Selbstermächtigung und Selbstidealisierung der Eliten geprägt; sie erleben und respektieren keine Grenze ihres Machtgefühls, das letztlich durch Omnipotenzphantasien bestimmt wird. Allmächtsphantasien verleugnen reale Bezogenheiten und Abhängigkeiten, sie verbinden sich mit manisch getönten Autarkiephantasien, in denen sich das Macht-Selbst als grandioses absolutes, das heißt losgelöstes Zentrum alles Wertvollen erlebt. Dem Vorgang der Selbstidealisierung und Selbstvergötzung entspricht die Entwertung und Verachtung der machtlosen Beherrschten, zu denen keine innere emotional-mitfühlende Verbindung (Empathie) zugelassen werden kann. Insbesondere verdunkelt und verdrängt (skotomisiert) das Macht-Selbst, dass seine Herrschaftsposition auf der Beraubung der Masse der Anderen von Macht-Einfluss und ihrer Verurteilung zu Ohnmacht beruht. Autokratische Macht gründet auf der Empathieverweigerung für die Anderen – nicht nur im Einzelfall, sondern die Ausschaltung des Mitfühlens ist zur psychischen Struktur geworden. Die Anderen werden unterhalb der Schwelle der affektiven Wahrnehmung und Anerkennung gehalten.

Die narzisstische Struktur autokratischer Macht steht so der Kultur universaler humaner Werte prinzipiell feindselig gegenüber. Die verfestigte autokratische Herrschaft mit ihrer massiven und oft grotesken Selbstidealisierung der Mächtigen und der Entwertung der Beherrschten konstituiert eine Art soziopolitische Apartheid mit mehr oder weniger deutlicher rassistischer Ausprägung. Die Adelherrschaft stellt den Prototyp dieser selbstvergötzenden Herr-

schaftsmentalität dar, die aber früh von den »Industrie-Baronen« und der »Finanz-Aristokratie« der aufsteigenden bürgerlichen Schichten übernommen wurde. (Zum Adelsrassismus s. Priester 2003, 46ff.)

Die verfestigte Tendenz zur Dehumanisierung der anderen

Für das Macht-Selbst und die es prägende latente Apartheid-Einstellung existieren gewissermaßen zweierlei Arten von Menschen: Die Beherrschten müssen a priori minderwertig sein, die Herrschenden dagegen hochwertig. Diese Ausgrenzung zeigt ihren barbarischen Kern, wenn sie zur Dichotomie zwischen Menschen oder Übermenschen einerseits und »Untermenschen« andererseits wird, welch letztere als »Menschenmaterial«, als Objekte ohne Würde und Lebensrechte behandelt werden. Einen wesentlichen Beitrag zur psychischen Verankerung dieser Seite des aggressiven Herrschaftsnarzissmus liefert die Tendenz zur Dehumanisierung der Anderen, der Beherrschten.

Dehumanisierung erleichtert die Instrumentalisierung der Beherrschten; Dehumanisierung von Menschen stellt sich psychoanalytisch gesehen als komplexes psychisches Geschehen dar, das mit verschiedenen Mechanismen die in jedem Menschen angelegte Identifizierung mit den anderen Menschen qua Menschsein aufzulösen trachtet.

Der psychoanalytische Affektforscher R. Krause (2001, 954ff.) hat mehrere dieser Mechanismen aufgezeigt. Diese von ihm »Desidentifikationsmechanismen« genannten Prozesse bestehen in ihrem affektdynamischen Kern darin, Differenzen zwischen Menschen hochgradig im Sinne von gut-schlecht und mächtig-ohnmächtig zu polarisieren und zu Exklusionskriterien zu erheben. Eine zentrale Rolle weist er dabei dem in der westlichen Herrschaftsformation zum Gegensatz ausgeweiteten Geschlechtsunterschied zu: Herrschaft ist männlich. Autokratische Herrschaft gründet sich auf »männliche« Affekte, speziell Wut, Verachtung und Ekel gegen die als minderwertig definierten weiblichen Affekte wie Angst, Scham, aber auch gegen entspannte kontemplative Freude. Diese Aufzählung zeigt die bindungsfeindliche pathologisch-narzisstische Prägung der »männlichen« Affekte im Gegensatz zu den in die Unterlegenheit gedrängten »weiblichen« Affekten. Desidentifizierung zeigt sich so als triumphierende Herauslösung aus menschlichen Bindungsnetzen in ihrer qualitativen affektiven Verschiedenartigkeit. Der interpersonelle Stil ist monoman auf das Sieger-Verlierer-Schema ausgerichtet, er zielt auf Dominanz-Herstellung durch Auslösung von Angst und Unsicherheit bei anderen, die in die weibliche Unterlegenheitsposition gebracht werden sollen. Krause unterstreicht die Funk-

tionalität dieser Mechanismen für die Durchsetzung jeglicher Form von Apartheid (ebd.).

Der Gewaltforscher Fattah (2002, 972ff.) arbeitet in seinem Beitrag über die »Gewalt gegen ›gesellschaftlich Überflüssige« drei Prozesse heraus, die mental wesentlich zur Gewaltermöglichung beitragen und ein Licht auf die Implikationen des aggressiven Narzissmus auch des Macht-Selbst werfen: Die Neutralisierung ermöglicht dem Aggressor, moralische Hemmungen abzustreifen, die Neudefinition nimmt der Tat ihren unmoralischen Charakter und stellt sie in einen legitimierenden Zusammenhang, die Desensibilisierung dichtet den Täter gegen einführende Wahrnehmung von Schmerz und Leiden des Opfers ab. »Der erste Prozess ermöglicht die Viktimisierung, indem er die moralischen Hindernisse beseitigt, die der Tat im Wege stehen könnten. Der zweite erlaubt es dem Täter, einen entsetzlichen Gewaltakt auszuüben und trotzdem sein Selbstbild zu wahren. Der dritte befähigt den Täter, das Opfer ohne Schuldgefühle oder schlechtes Gewissen zu töten, zu verletzen oder ihm ernsthafte Schäden zuzufügen.« (ebd.)

Ein wesentliches Charakteristikum der ichsyntonen Form rücksichtsloser Machtausübung durch autokratische Eliten lässt sich durch den Begriff der *Mentalisierung* aufzeigen. P. Fonagy und seine Arbeitsgruppe haben in der Weiterentwicklung der Bindungstheorie auf die zentrale Bedeutung des Prozesses der Mentalisierung für die konstruktiv-integrative Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit aufmerksam gemacht. Die Erfahrung der Mentalisierungsfähigkeit der Eltern ist für die Entwicklung der Mentalisierungsfähigkeit der Kinder von entscheidender Bedeutung. Mentalisierungsfähigkeit bedeutet kurz gefasst die Fähigkeit, den sog. Äquivalenzmodus zu überwinden, der den eigenen Affekt mit der Realität gleichsetzt, das heißt die Fähigkeit zur reflexiven Distanzgewinnung im Umgang mit dem eigenen affektiven Binnendruck. Sie erschließt damit den Übergang zum symbolisierend-reflexionsfähigen Umgang mit der Gefühlswirklichkeit.

Im Lichte der Mentalisierungsforschung von Fonagy und seinem Umkreis können wir die massiv frustrierende, das Selbst des Kindes unempathisch verfehlende elterliche Persönlichkeit durch eine schwere Beeinträchtigung in ihrer eigenen Mentalisierungsentwicklung charakterisieren, die wiederum ihren Kindern den Zugang zu einem intersubjektiv sich öffnenden mentalisierenden Umgang mit affektiven Beziehungserfahrungen sehr erschwert (s. Fonagy/Target 2003). Die affektiv-kognitiv verschränkten Legitimationskonstruktionen autokratischer Eliten sind durch massive Mentalisierungsabwehr bestimmt. Was

sie bestimmen, erhebt den sakrosankten Anspruch auf Wirklichkeit. Ihre von entgrenztem Narzissmus geprägte unerschütterliche Selbstrechtfertigung und Dominanzhaltung wird ohne Spielraum mentalisierend-reflexiven Diskurses im Sinne eines discours fort (Bourdieu) externalisiert, den Beherrschten aufgenötigt und normativ zementiert. Sie reißen alles affektiv Gute an sich, alles Böse wird nach außen projiziert. Sie selbst erstrahlen im Lichte fragloser Selbstermächtigung und Selbstglorifizierung. Sie sehen sich immer im »Reich des Guten«, ihre Kritiker und Feinde verweisen sie in das »Reich des Bösen«. Wer ihre Herrschaftsberechtigung anzweifelt, macht sich automatisch zum »Feind der Menschheit«, er droht die Welt »ins Chaos zu stürzen«, er »versündigt sich an Gottes Ordnung« oder, neoliberal gewendet, er setzt sich in Gegensatz zur »ökonomischen Vernunft«.

Zentral für die Identitätsproblematik der von Besitz- und Machtgier Angetriebenen ist die doppelte Reduktion: nicht nur die Reduktion der Objekte der Gier zu manipulierbaren, kontrollierbaren Elementen der Reichtums- und Machtanhäufung, sondern eben in eins damit die Reduktion der Identität des von Gier Angetriebenen auf das entfremdete Machtverhältnis des »Habens«, die er durch seine monomane Lebenszurichtung selber betreibt. Durch die Verschmelzung von Wert und Haben macht sich das giergetriebene Individuum selber von der Anhäufung und Kontrolle der Objekte abhängig: Das Objekt »hat mich, da mein Identitätsgefühl ... davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben.« (Fromm 1982, 80)

Die Fortsetzung der Aufspaltung und Polarisierung der gesellschaftlich-relationalen Gesamtstruktur in der inneren Aufspaltung des Macht-Subjekts wird auch von H.-E. Richter (1997) in seiner Darlegung des »Gotteskomplexes«, das heißt des Allmacht-Ohnmacht-Komplexes des »neuezeitlichen« Menschen, differenziert dargestellt. Unter der Bestimmung des »neuezeitlichen« Menschen beschreibt er im Grunde die psychische Verfassung der neuezeitlichen Herrschaftseliten und ihre pathologische Spaltungsdynamik. Die Beschädigung der durch Spaltung, Entsolidarisierung und Dehumanisierung sich durchsetzenden Macht zeigt sich in der innerpsychischen Spaltung der Mächtigen.

Bei diesem Prozess der Selbstfragmentierung des Macht-Selbst wirken Mechanismen der Verleugnung und der Verschiebung massiv mit. Die Macht verleugnet ihre Abhängigkeit von den Beherrschten, um ihr Gefühl der absoluten Unabhängigkeit zu befestigen. Ihr Überlegenheits- und Autarkie-Wahn duldet kein Gefühl der Abhängigkeit von den entwerteten Herrschaftsobjekten. Sie kann und darf nicht wahrnehmen, dass ihre Macht auf der Ohnmacht der an-

deren beruht, ihr Reichtum auf der Arm-Machung der Beherrschten. Macht und Reichtum sollen stattdessen auf der Einzigartigkeit der Machtelite beruhen. Das idealisierte Selbstbild der Herrschaftselite entspricht in seiner Grandiosität einer grandiosen Selbsttäuschung und einem massiv verzerrten Bild der gesellschaftlichen Verhältnisse; das Macht-Selbst fügt sich so selbst einschneidende Einschränkungen seines soziopsychischen Realitätsbezugs zu.³

Paranoia des Macht-Selbst und seine Mechanismen der affektiv-kognitiven Machtausübung über die Beherrschten

Die Entgrenzung der soziopsychischen Situation autokratischer Macht führt mit sich die Grenzenlosigkeit des Bedürfnisses der Macht nach Sicherung der Macht durch ständige Machterweiterung. Die mangelnde innere Zustimmung der Beherrschten soll durch ritualisiertes und formalisiertes äußeres Unterwerfungsverhalten kompensiert werden. Diese Ersatzlösung kann ihr Ziel der Sicherheitsgarantie nie erreichen. Je mehr Macht, umso größer wiederum die Angst vor ihrer Gefährdung. Die Herrschaftseliten werden daher von der ständigen Angst und Sorge um ihre Machtsicherung und -ausdehnung verfolgt. »Paranoia ist die Krankheit der Herrschaft«, fasste Elias Canetti diesen Sachverhalt prägnant (zit. nach Erdheim 2005, 14).

Die innere Instabilität autokratischer Macht mobilisiert eine ständige Suche nach Feinden, die der Feindschaft und der Zersetzung der herrschenden Macht bezichtigt werden; die Aggression sowohl der Herrschaftseliten als auch der Beherrschten soll damit auf phantasmatische Bahnen gelenkt und die Herrschaftsstruktur stabilisiert werden. So wird die Entwicklung der westlichen Elitenherrschaft begleitet von einer ständigen Produktion und Aufrechterhaltung von *Feindbildern*⁴ – vor allem die Juden, die Hexen, die Fremden –, mittels derer die strukturelle aggressive Binnenspannung immer wieder psychisch abgeleitet wird und sich in Krisen oft auch in massiven aggressiv-explosiven Ausbrüchen entlädt. Die von pathologischem Narzissmus, entgrenzter Gier und Aggressivität getriebenen Eliten sind nicht eigentlich suizidal, obwohl ihre aggressiven Aktionen wie bei manisch-aggressiven Einzelpersonen letztlich eine autoaggressive Entwicklung zeigen; in ihrer Aggressivität werden sie von

³ Siehe Richter 1997, Kap. 6 zum Zusammenhang zwischen der Durchsetzung des neuzeitlich rationalisierten Macht-Selbst und den säkularen soziopsychischen Prozessen der Abspaltung des Gefühls, der Entmündigung der Frau und der Entwertung und Unterdrückung von Menschlichkeit.

⁴ Zur Geschichte der europäischen Feindbild-Entwicklung siehe Wegener 1999.

dem Allmachts-Phantasma angetrieben, aus dem heraus sie sich nur den eigenen Sieg vorstellen können. In Canettis Worten will der autokratische Machthaber »der einzige sein, der auf einem riesigen Leichenfeld noch lebend steht, und dieses Leichenfeld enthält alle anderen Menschen.« (Canetti zit. nach Erdheim 2005, 15)

Die nackte Gewaltförmigkeit autokratischer Herrschaft würde nicht ausreichen, sie relativ überdauernd zu stabilisieren. Sie bedarf psychischer *Stabilisatoren auf der Seite der Beherrschten*. Als psychodynamische Grundlagen der historisch relativ erfolgreichen Herrschaftssicherung weisen die Erkenntnisse der Relationalen Psychoanalyse auf die Macht früher Anpassungsbahnungen hin, die durch autokratische Macht reaktiviert und verstärkt werden können. Durch affektiv-kognitive Legitimationskonstruktionen sucht das autokratische Macht-Selbst seine Herrschaft in der Psyche der Beherrschten selbst zu verankern. Um die durch die strukturelle Elitenherrschaft bedingte aggressive Spannung nicht an ihrem rationalen Kern, der Frage der strukturellen Spaltung des Gemeinwesens, virulent werden zu lassen, sollen legitimatorische Konstruktionen sie psychisch verschiebbar machen; dann können andere Aggressionsziele – vor allem die erwähnten inneren und äußeren Feindbilder – aufgebaut und verfestigt werden, wodurch die Unterwerfungsbereitschaft der Untertanen unter die Machteliten emotional zementiert wird. Erdheim spricht von dem »Phantasma des guten Herrschers«, das in der Psyche der Untertanen wirkt und der Projektion eines guten inneren Vaterbildes auf den Herrscher entspringt. (Erdheim 1990, 384f.) Vor allem durch Fairbairn (s.o. Kap. 2) wissen wir, wie sehr gerade sadomasochistische Beziehungsstrukturen in Verinnerlichungsprozessen der schizoiden Frühphase der Persönlichkeitsentwicklung wurzeln und durch aktuelle Erfahrungen reaktiviert werden. Diese Verinnerlichungsschicksale beleuchten das von Erdheim aufgezeigte »Tor, durch welches Herrschaft in das Individuum eindringen und sich in ihm festsetzen kann«, das er in der Wiederholung früher psychischer Konflikterfahrungen sieht, die etwa durch politisches Konflikterleben ausgelöst wird. (ebd. 417)

Es seien hier *zwei Mechanismen* herausgegriffen, mit denen autokratische Eliten die schizoid-masochistische Einstellungsbereitschaft bei den Beherrschten zu funktionalisieren suchen, um ihre Herrschaft psychisch in den Beherrschten zu verankern. Der erste Mechanismus besteht in der *möglichst massiven emotionalen Reaktivierung der Elternbeziehung*: Die autokratische Macht inszeniert sich als gute Vatergestalt, die Untergebenen sollen in die Kinder-Rolle gedrängt und psychisch infantilisiert werden. Die soziopolitische Selbstinsze-

nierung und Selbstidealisierung der Herrschaft als fürsorgliche Instanz, die das illusionäre »Phantasma des guten Herrschers« (ebd. 385) psychisch aktivieren soll, knüpft an die frühe Idealisierungsbereitschaft der Individuen gegenüber den übermächtigen Eltern an.

Dieser vor allem durch die Aktivierung emotionaler Grundeinstellungen der gefügig-idealisierenden Folgebereitschaft wirkende Mechanismus wird ergänzt und abgestützt durch stärker *kognitiv akzentuierte Legitimationskonstruktionen*. Diese zielen auf die Affirmation des entgrenzten Narzissmus der Macht durch Mythenbildung. Eine zentrale Rolle kommt der Einbindung der religiös-theologischen Motivation zu, indem sich die Herrschaft von göttlichem Willen herleitet. (Zum psychologischen Gegensatz von autoritärer und humanistisch-befreiender Religiosität s. Fromm 1950/1993.) Neben dem göttlichen Willen wird die Natur etwa durch rassistische Mythenbildung als Legitimationsquelle in Anspruch genommen – sei es zur Begründung der Adelherrschaft oder zur Rechtfertigung der Raubzüge der Eliten eines »Herrenvolkes«; mit tradierten Mythen soll das Denken der Menschen zur Stabilisierung der Herrschaft gezielt und begrenzt in Anspruch genommen und in die Orchestrierung von Legitimationsmustern eingebunden werden.

Fazit: Die Herrschenden betreiben mit der multidimensionalen Durchsetzung ihrer narzisstischen Machtposition die Etablierung, Expansion und Intensivierung eines Geflechts psychischer Regressionsprozesse, von denen auch sie selbst in ihrer eigenen Persönlichkeit beschädigt werden. Einige dieser Prozesse haben wir angedeutet: die narzisstische Selbstidealisierung und Entwertung der Anderen, die gravierende Störung der Selbst- und Fremdwahrnehmung, die Vereinseitigung ihres sozialen Realitätsbezugs und dessen egozentrische und aggressiv-paranoide Akzentuierung, die Auflösung universaler Verantwortungs- und Moralbezüge.

(2) Das kapitalistische Macht-Selbst als Personifizierung versachlichter Herrschaft

»Reicher Mann und armer Mann
trafen sich und sah'n sich an,
und der Arme sagte bleich,
wär' ich nicht arm, wärst du nicht reich.«

Diese simpel klingenden Zeilen, die vermutlich von *Bertolt Brecht* stammen, zeigen auf den Kern des Reichtumsproblems in der kapitalistischen Gesellschaft; nicht dass der Eine reich und der Andere arm ist, nicht der abstrakte

Unterschied der Besitzverhältnisse ist entscheidend, sondern dass der Reichtum der Privatwirtschaft und der Privatvermögen und seine Akkumulation auf der Basis des Eigentums an den Produktionsmitteln der weltweiten Ausplünderung der »Anderen«, der Natur und der menschlichen Arbeit »geschuldet« ist. Und dieser Zusammenhang zeigt sich gerade im Neoliberalismus in verschärfter Form: Es geht hier um die strukturelle Verfestigung und Radikalisierung einer Reichtumsvermehrungsdynamik, die eine permanente »Umverteilung von unten nach oben«, d.h. von den armen Schichten zu den Reichen, insbesondere den so genannten Superreichen bedeutet.

In der von Polanyi kritisch analysierten »Entbettung« der kapitalistischen Wirtschaft aus ihren sozialen Regulierungen vollzieht sich die Inthronisierung einer Reichtumsvermehrungsgier zur dominierenden sozioökonomischen Motivation. Es handelt sich um keine originär psychologische Motivation, wie manche Psychologen und auch Psychoanalytiker glaubten, die den Kapitalismus von einer übermächtigen analen Motivation des Hortens ableiten wollten. Mit dem Begriff der »Charaktermaske« hat Marx (1867/1968, 100) im »Kapital« zum Verhältnis von ökonomischer Struktur und individueller psychischer Ausstattung das Entscheidende benannt – d.h. die Struktur, die sich historisch aus verschiedenen Faktorenkonstellationen durchgesetzt hat, übt mit ihren Grundzügen, ihren ökonomischen Zwängen einen enormen Druck auf die Psyche der Menschen aus, die in dieser ökonomisch-sozialen Struktur ihren Platz einnehmen (müssen). Wir können im Folgenden nur auf einzelne Aspekte der komplexen soziopsychischen Zusammenhänge der kapitalistischen Privatwirtschaft vertiefend hinweisen, die die Seite der spezifischen psychischen Formation und Deformation der in diesem System Herrschenden beleuchten können.

Mit der Herrschaft des Privateigentums in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist eine soziopsychische Grundverfassung mitgegeben, die der atomistisch geprägten condition humaine in der bürgerlichen Gesellschaftsentwicklung entspricht – dem »Privat«-Eigentum entspricht die »Privat«-Person; »privare« bedeutet charakteristischerweise »absondern«, aber auch »berauben«. Die Glieder der bürgerlichen Gesellschaft stehen sich wesentlich als wirtschaftliche Privatpersonen gegenüber. Darin drückt sich die grundlegende systematisierte Aufhebung der sozirelationalen Einbindung der wirtschaftlichen Prozesse in eine übergreifend regulierende soziale Struktur aus. In der Abstraktion des »homo oeconomicus« hat diese Reduktion und Vereinseitigung der menschlichen Persönlichkeit, die dominante Entbettung des privatistisch-kalkulatorischen und gewinnorientierten Moments aus dem Ganzen der

Persönlichkeit, ihren begrifflichen Ausdruck gefunden. In ihrer monadischen Isoliertheit ist diese atomistische Privatperson zentral auf ökonomische Funktionen orientiert und erstrebt Glück durch Eigentumsvermehrung (possessive individualism). Insbesondere ist damit die Grundlage für die Vorherrschaft eines durch Gier und Habsucht geprägten Sozialcharakters gelegt.⁵ Aus dem Spektrum der psychischen Folgen dieses von Fromm durch die Herrschaft des »Habens« gekennzeichneten Sozialcharakters stechen einige besonders hervor: die Gier nach ständiger Reichumsvermehrung »verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte« (ebd.). Menschen und Natur-(gegenstände) verlieren unter der Herrschaft der Gier ihre Lebendigkeit, sie werden reduziert auf abstrakten Wert und auf ihre Funktionalität. Dadurch entsteht ein Druck zum Verkümmern des Gefühlslebens (ebd. 144). Das Denken erfährt eine einseitige manipulative Ausrichtung. Macht und Ohnmacht werden zu entscheidenden Kennzeichen von Beziehungen und Erfahrungen. Die soziale Atomisierung der ökonomischen Produktionsverhältnisse findet erst durch die blinde Konkurrenz im a posteriori wirkenden Urteilsspruch des anonymen Marktes einen immer unsicheren, mit regelmäßigen Krisen verbundenen Bezug auf gesamtgesellschaftliche Bedarfsverhältnisse; diese sind zudem reduziert auf die zahlungskräftige Nachfrage am Markt und ohne Bezug auf die Lebensbedürfnisse aller Menschen.

Herrschaft zeigt sich im kapitalistischen Wirtschaftsbetrieb nicht mehr zentral in persönlicher Machtstellung wie noch unter Bedingungen des Feudalsystems, sondern in der entfremdet-versachlichten Form der Herrschaft kalkulatorisch normierter Strukturen und Prozesse (s Marx 1857/1953, 81f.). Im Prozess der Selbstverwertung des Kapitals kommt es zur Automatisierung der Bereicherungsdynamik. Das Kapital ist maßlos in seiner Jagd nach Gewinnmaximierung.

Die Herrschaft des Kapitals erzeugt ein System primärer sozioökonomischer und ihr entsprechender soziopsychischer *Spaltung und Asymmetrie*. Insbesondere schon die Grundstruktur des Verhältnisses von Kapitaleigentümer und Arbeitnehmer ist durch die Machtposition des ersteren geprägt; das Ziel des Kapitaleigners ist es, durch den Einsatz der *Ware Arbeitskraft* eine maximale Verwertung seines Kapitals zu erzielen. Die Loslösung der Produktion von konkreten Gebrauchswertbestimmungen und die zentrale Orientierung am

⁵ Fromm 1976/1982, 79 stützt sich in wesentlichen Gedanken auf die anthropologische Entfremdungskritik in den Marx'schen Frühschriften.

Gewinnziel als Selbstzweck – »das Unternehmen ist eine renditegesteuerte Einheit« (B. Rürup zit. nach Roth 2003, 18) impliziert die Reduktion der Arbeitenden auf funktionale Größen. Im Kapitalverhältnis ist der Gegensatz der Lebensbedürfnisse der Arbeitnehmer und der Gewinnmaximierungsziele des Unternehmers bereits angelegt. Die Verwirklichung der Ansprüche des Verwertungsziels als eigene Zielsetzung zu verinnerlichen, bedeutet für den Akteur der Kapitalverwertung die psychische Formierung im Sinne der »*Charaktermaske*« des *Kapitalisten* (Marx 1867/1968, 100); die so geprägte Persönlichkeit spiegelt die Entbettung der Ökonomie aus dem gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang in der psychischen Strukturierung wider: Der Imperativ der ökonomischen Verwertung wird zum obersten Maßstab der Bewertung der Menschen und der Gestaltung der Beziehung zu ihnen. Das Denken des kapitalistischen Macht-Selbst ist durch die umfassende Herrschaft des abstrakt-monetären Kostendenkens bestimmt. Für den Kapitalbesitzer reduziert sich die Bedeutung der Arbeitenden auf ihre Rolle als Kostenfaktoren, sie werden ihm zu »Humankapital«, dessen Ausnutzung es ebenso wie die des Sachkapitals mit allen physischen und auch psychischen Mitteln zu maximieren gilt.

In der versachlicht wirkenden Gestalt des gewinnorientierten *Kapital-Selbst* zeigen sich – in charakteristischer Einkleidung – die zentralen Kennzeichen der spezifischen *narzisstischen Pathologie autokratischer Herrschaft*; die kapitalistische Unternehmung kennt keine immanente Normierung außer der Jagd nach Gewinn. Dieses Ziel kennt keine humane Grenze. Die Produktion um der Reichtumsvermehrung willen ist abgekoppelt von sozio- und psychorelationaler Einbindung. Nicht der Mensch in seinen konkreten Lebensbedürfnissen ist Selbstzweck, sondern der perennierende Prozess der Gewinnerzielung. Die Identifikation mit diesem Ziel führt das Kapital-Selbst in die Maßlosigkeit der ökonomisierten Gier – die Unersättlichkeit des Selbstverwertungstriebs des Kapitals wird vom Kapitalverwerter als aggressiv-narzisstische Entgrenzung der eigenen Machtposition im Umgang mit den Produktionsfaktoren, insbesondere dem »Faktor Mensch«, verinnerlicht.

Der pathologische Narzissmus autokratischer Herrschaft gewinnt durch die Entbettung der Ökonomie und deren Dominanzanspruch über Gesellschaft und Menschen noch massivere Gewalt und Gestalt. Als besonders charakteristisches Merkmal der autokratischen Macht des Kapitals zeigt sich die Verbindung der Intensivierung und Ausdehnung der *Macht mit ihrer Verschleierung*. Die Entwicklung des bürgerlich autonomen Individuums stützt sich einerseits auf den Appell an die befreienden Kräfte der *Vernunft* gegen die irrationalen

feudalen Abhängigkeitsbindungen, andererseits kommt es sofort zur Etablierung von Denkstrukturen, die Freiheit und Vernunft in den Rahmen der Machtausübung der Privateigentümer zwingen, um diese durch einseitige und verstümmelte Denkfiguren, die psychoanalytisch deutlich als »Rationalisierungen« zugrundeliegender Machtwünsche erkennbar sind, abzusichern. Duchrow und Hinkelammert (2005, 55) haben z.B. auf die grundlegende »Umkehrung der Menschenrechte im Namen des bürgerlichen Eigentums« hingewiesen. Die Zusammenfassung der erschreckenden Aktionen des soziopsychopathologischen Narzissmus machtsüchtiger westlicher Eliten in der Durchsetzung ihrer globalen Machtansprüche liest sich so: »Der Okzident hat die Welt erobert, kolonialisiert, versklavt, erniedrigt, ganze Kulturen und Zivilisationen vernichtet und dabei nie gesehene Genozide durchgeführt, aber er hat alles immer im Namen des Schutzes der *Menschenrechte* getan.«

Neben dieser Zurechtbiegung der Menschenrechte auf das Menschenrecht der Privateigentümer tritt als spezifisch kapitalistische Selbstlegitimierungskonstruktion insbesondere die Berufung auf die »*ökonomische Vernunft*«. Vernunft wird dabei umstandslos gleichgesetzt mit der die kapitalistische Wirtschaft durchdringenden Herrschaft universaler Kalkulierbarkeit, wie sie beispielhaft von Max Weber dargestellt wurde (s. etwa Weber 1922/1972, 661), das heißt mit einer kapitalistisch instrumentalisierten Vernunft. Damit ist der Weg frei für die zentrale Legitimationskonstruktion des kapitalistischen Macht-Selbst: die Begründung seiner Herrschaft und der sie tragenden Strukturen durch »*ökonomischen Sachzwang*«. So wie im Feudalsystem sich alle – Herrscher wie Beherrschte – unter die Legitimation durch Gottes Willen, der sich in der Herrschaft des Gottesgnadentums manifestierte, zu fügen hatten, so haben sich in der kapitalistischen Gesellschaft alle den zu Sachzwängen verabsolutierten versachlicht-entfremdeten Gestalten der Herrschaft der Kapitaleigentümer zu unterwerfen. Die Verschmelzung der Imperative dieser Herrschaft mit einer kognitiv an funktionalen Prozessen orientierten Legitimationskonstruktion erschwert den Menschen die Wahrnehmung und Kritik dieses Herrschaftskerns. Die Beherrschten geraten dadurch in die Idealisierung und Verabsolutierung des Selbstbildes des kapitalistisch-autokratischen Macht-Selbsts und öffnen sich damit der Reaktivierung von Viktimisierungserfahrungen und autoritären Unterwerfungshaltungen ihrer lebensgeschichtlichen Frühzeit. Wenn das kapitalistische Macht-Selbst seinerseits nur eisern an seine fatalistische Ideologie glaubt, kann es sich in seiner konkreten Herrschaft umfassend gerechtfertigt fühlen – dann entfällt auch die Grundlage für ein Denken und Han-

deln auf der Grundlage von transökonomischen Verantwortungsgesichtspunkten (s. Negt 2005, 79). Die verfestigte Einseitigkeit der Eigentumsverhältnisse begründet die verfestigte pathologisch-narzisstische Haltung des Kapitaleigentümers; die oberflächlich gleiche Stellung von Kapitaleigentümer und Arbeiter als Vertragspartner kann die reale Asymmetrie nicht verdecken: der Kapitaleigentümer ist Herr über die Produktionsmittel – der Arbeiter besitzt nur seine Arbeitskraft, er ist zum Überleben auf einen Arbeitsplatz angewiesen; ob und zu welchen Entlohnungs- und Arbeitsbedingungen er Arbeit erhält, entscheidet über seine Existenz. Das Kapitalverhältnis, die Beziehung zwischen Kapitaleigner und Lohnarbeiter, erweist sich unter der Oberfläche scheinbar gleicher Vertragspartner in seinem Kern als autoritär-funktionale Beziehung.

Der konkrete Mensch wird zum Anhängsel der Arbeitskraft, das der Kapitalverwerter unwillig zur Kenntnis nimmt, das er ständig einzuengen und zu kontrollieren sucht. Der pathologische Herrschaftsnarzissmus treibt die Arbeiter und Arbeiterinnen in die systemische Entfremdung von ihrer eigenen Arbeit und konkreten Menschlichkeit, er drückt aber auch dem Gewinnjäger sein Entfremdungssiegel auf; seine monomane Jagd nach Gewinn und die dieser dienenden Auspressung und Kontrolle der Arbeitenden fragmentiert seine Persönlichkeit. Die Funktionalisierung der Menschen macht den Kapitaleigentümer selbst zum hartherzigen Funktionär der Kapitalverwertung. Deren tagtägliche Verwirklichung führt zu dem, was man Herrschaft der »bürgerlichen Kälte« genannt hat. Der pathologische Herrschaftsnarzissmus der Kapitaleseite – das Kapital »ist Selbstzweck, es dient nur sich, der Mensch ist Nebensache« (ebd. 276) – führt schlüssig zur projektiven Beschuldigung der anderen, wenn es zu Krisen kommt; »das in sich selbst verliebte Kapital sucht nie die Ursachen für Krisen bei sich selbst« (ebd. 306).

(3) Zur Soziopsychopathologie des neoliberalen Regimes

»Das ganze Zeitalter, in dem wir leben,
ist eines von ungeheurer Empfindungslosigkeit.«
Lifton und Olson (zit. nach Nedelmann 2005, 178)

Es ist für unser Vorhaben der kritischen Analyse der konkreten soziopsychischen Destruktionswirkung des Neoliberalismus immer wieder wichtig, uns auf den normativ-kritischen Rahmen zu beziehen, um der weitgefächerten und tiefgreifenden soziopsychischen Aggressivität des neoliberalen Projekts ge-

wärtig zu bleiben und nicht selber dem Druck zur Gewöhnung an die chronischen Folgewirkungen dieses Projekts zu erliegen und der Abstumpfung oder Skotomisierung (Ausblenden) gegenüber dem oft stummen Leid der in ihrer physischen und psychischen Existenz und Identität Bedrohten zu verfallen. Oskar Negt (2001) hat in seinem beeindruckenden Werk über »Arbeit und menschliche Würde« wie kaum ein anderer von einem kritisch reflektierenden sozialwissenschaftlichen Standpunkt aus den Zusammenhang zwischen der Beschädigung des Gemeinwesens und der Beschädigung der Subjekte im Neoliberalismus aufgezeigt und in ihrer grundlegenden Bedeutung für das Begreifen unserer Epoche hervorgehoben. Sein als normativ-alternative Folie wirkendes Konzept einer »Ökonomie des Ganzen Hauses« (ebd. 308ff.) trifft sich mit dem der Relationalen Psychoanalyse entspringenden kritischen Maßstab einer benignen, responsiv auf die menschlichen Lebensbedürfnisse aller Gesellschaftsmitglieder gerichteten basalen Sozialmatrix. Die durch den Neoliberalismus ausgelösten soziopsychischen Destruktionsprozesse fasst Negt unter dem Begriff der »Erosionskrise« der Gesamtgesellschaft (ebd. 115ff.), um diese bestürzenden vom Weltmarkt bis zur primären Sozialisation der Subjekte dringenden Auswirkungen begrifflich zu fassen. Um die soziopsychische Befindlichkeit der Akteure und Gewinner der neoliberalen Destruktion angemessen zu verstehen, müssten von unserem Ansatz her, der relationale Psyche und Gesellschaftsstrukturen systematisch verknüpft, eigentlich die bei der Darlegung der Erfahrungen der Opfer des Neoliberalismus aufgeführten traumatischen Momente dieser Erosionskrise hier nochmals angeführt werden. Im Folgenden sollen die zentralen Traumatisierungsprozesse nur stichwortartig in Erinnerung gerufen und dann mit wesentlichen Aspekten der soziopsychischen Situation der Akteure verbunden werden.

Die Durchsetzung des Neoliberalismus bedeutet in zentralen Aspekten:

- Beschleunigte Arbeitsplatzvernichtung und verfestigte Massenarbeitslosigkeit, die oben geschilderte Kerntraumatisierung im Neoliberalismus;
- Herrschaft der Shareholder und ihrer globalisierten gesteigerten Renditeansprüche;
- Abbau sozialstaatlicher Systeme;
- massiv zunehmende Spaltung zwischen wachsendem Reichtum der Superreichen und der zunehmenden Verarmung breiter Schichten;
- Herrschaft eines neoliberalen Einheitsdenkens in einer formierten Öffentlichkeit, die neoliberale Reformpolitik absolut setzt und die Opfer wahnhaft zu Schuldigen ihrer eigenen Misere erklärt.

Die neoliberale Formierung von Ökonomie, Politik und Medien wird von realen Personen konkret durchgesetzt. Es erscheint sinnvoll, diese Akteure im Folgenden in zwei Gruppen zu differenzieren und mit ihrem spezifischen Trauma-Handeln zu beleuchten:

- Die Superreichen und Shareholder, ihre Manager und Berater.
- Die neoliberalen Politiker und die neoliberalen Medienmacher.

Die Superreichen und ihre Helfer

Am Machtpol der neoliberalen Welt erscheint eine schwer vorstellbare Zusammenballung von Reichtum und Macht; die Machtposition der Kapitaleigentümer erfährt im Neoliberalismus eine extreme Steigerung und Entgrenzung. Wenn die 250 reichsten Einzelpersonen soviel besitzen wie die ärmere Hälfte der Menschheit, über drei Milliarden Menschen, dann ist dies nur ein schwacher Hinweis auf die Entgrenzung von Reichtums- und Machtakkumulation. Die schwerreichen Vermögens- und Kapitaleigentümer(familien) schweben wie in einem unsichtbaren Machthimmel über uns, sie spielen Gott mit dem Schicksal vieler Menschen. Sie praktizieren Selbstvergötzung auf der Grundlage des vergötzten Reichtums, für dessen Entstehung und Verwendung sie keinen Einspruch »von unten«, von der Gesellschaft annehmen, die ihn doch unter ihrem Kommando für sie hervorbringt. Der faktische Reichtum und seine permanente Vermehrung legitimieren sich für sie von selbst.

Der mit der neoliberalen Globalisierung verbundene technologische Fortschrittsschub, insbesondere die immense Beschleunigung und Vernetzung finanzieller Transaktionen durch die Systeme der Informationstechnologie, haben die realen Entgrenzungsprozesse, die die kapitalistische Ökonomie impliziert, in neue Dimensionen geführt. Die »neuen Herrscher der Welt« (s. Ziegler 2003) mögen subjektiv-persönlich kulturinteressierte Persönlichkeiten sein und für gute Zwecke Stiftungen einrichten, durch ihre aktive Integration in die neoliberale Bereicherungssystematik sind sie mitverantwortlich für deren Traumatisierungsdynamik. Sie verkörpern die in der Verabsolutierung der Gewinnmaximierung liegende »erbarmungslose Amoralität« (J. Robinson zit. nach Negt 2001, 222), die Verabschiedung des neoliberalen Reichtums aus der Verantwortung gegenüber der Gesellschaft und ihrem Zusammenhalt. Die von Marx beschriebene Charaktermaske des Kapitaleigentümers, der dadurch als Personifikation der Systemzwänge von Akkumulation und Konkurrenz wirkt, diese in seine Persönlichkeit hineinnimmt, gewinnt im Neoliberalismus neue Dimensionen. Die strukturellen Umbrüche und Intensivierungen, die der Neoli-

beralismus mit sich bringt, finden ihr subjektives Pendant in der Selbstformierung der Akteure, die spezifisch funktionale, quasi neoliberalisierte Selbstanteile ausbilden und ausleben.

Wir befassen uns hier mit dieser strukturell bedingten Psychodynamik, die sich durchaus in Spannung befinden mag mit der persönlich-bewusst akzentuierten Identität einer Person und ihrem Selbstbild; diese strukturell bedingte Psychodynamik erscheint wesentlich durch den *Mechanismus der Dissoziation* bestimmt, dem für die Akteure und Propagandisten des neoliberalen Projekts eine ähnliche Bedeutung zukommt wie für die von Lifton und Markusen (1992) untersuchten Akteure und Propagandisten der Nuklearrüstung. Der Dissoziationsmechanismus gewinnt offenbar besondere Bedeutung in historischen Zeiten, in denen herrschende Eliten hochaggressive Projekte in Angriff nehmen, die zu ihrer kollektiven Realisierung ein enormes Potential an aggressivem Denken und Handeln gegen bestimmte Menschengruppen erfordern. So wie Freud auf die durch den Ersten Weltkrieg ausgelöste Abspaltung eines soziopolitisch geforderten Kriegs-Ich vom Friedens-Ich der Friedenszeit hinwies (s.o. Kap. 3), so können wir mit Lifton und Markusen bei den Nuklearrüstungs-Ideologen die Entwicklung eines Nuklear-Selbst erkennen oder eben bei den Praktikern und Ideologen des Neoliberalismus ein *neoliberales sozioaggressives Selbst*, das sich zu den humanen und soziokulturellen Vorstellungen der Sozialstaatszeit in einem massiven Widerspruch befindet. Weil Dissoziation moralische Skrupel schwächt, wirkt sie als »eine Form der Anpassung, mit der Menschen im Dienste des gesellschaftlichen Wahnsinns ›normal‹ bleiben.« (Lifton/Markusen 1992, 208) Dabei ist die Durchsetzung der Dissoziation als kollektiver normativer Setzung hochbedeutsam, weil nur dadurch das von den herrschenden Institutionen geforderte Töten von einem angepassten Selbst vollzogen werden kann, das sich nicht als Mörder fühlt. Bei dem neoliberalen Projekt geht es um die Destruktion psychischer und sozialer Lebensgrundlagen, um psychischen und sozialen Tod, der nicht selten auch zum physischen führt (s.o. Kap. 3). Die psychische Dissoziation der Akteure antwortet so und steht in Wechselwirkung mit der sozioökonomischen Dissoziationsentwicklung, der radikalisierten Entbettung der Wirtschaft entspricht die radikalisierte psychische Entbettung von Selbstanteilen: »Teile des Selbst lösen sich und formieren eine Gegensphäre, die seinen Zusammenhalt und seine Steuerfunktion als symbolische Repräsentanz der Gesamtperson stört« (ebd. 243). Während der Dissoziationsmechanismus in vorübergehenden Belastungssituationen eine momentane Schutzfunktion übernehmen kann und rasch wieder der

Selbstganzheit weicht, führt die Dauerhaftigkeit der ihn hervorrufenden Konstellation dazu, dass sich »auch die dissoziativen internen Strukturen des Selbst verfestigen und das stets bedrohte menschliche Streben nach Ganzheit stören« (ebd.). Die psychische Ganzheit erfährt Fragmentierungen durch die Dissoziation insbesondere durch Außerkraftsetzung einzelner Momente des Selbsterlebens – etwa durch Blockierung von Empfindungen durch Abstumpfung oder indem Sinnstrukturen durch Verleugnung negiert werden. Die Relevanz dominierender kollektiver Deutungsmuster tritt hier deutlich zutage, indem Verleugnung zunächst ja nicht Realitäten an sich leugnet, sondern deren psychisch-emotionale Bedeutung. Eine euphemistische Sprache und Semantik, die kollektive Akzeptanz von Orwells »Schönsprech« ermöglicht den aggressiven Akteuren »zu töten ohne zu töten«, d.h. auch »zu zerstören ohne zu zerstören«, das heißt, ohne als Zerstörer gesehen und gewertet zu werden (ebd. 212 u. 229ff. zur »Sprache der Fühllosigkeit). Die Dissoziation bedeutet auch eine Dissoziation der Gewissensfunktion; sie erfährt eine charakteristische Verschiebung, die sie wegzieht von den konkreten Menschen, den realen und potentiellen Opfern der Akteure, und hinorientiert auf den partikularen Loyalitätsbezug der Gruppe der Akteure oder einen abstrakten Systembezug. Im Folgenden sollen einige Facetten des narzisstisch-aggressiven Handelns der neoliberalen Akteure die Macht dieses fundamentalen psychischen Desintegrationsmechanismus der Dissoziation konkret verdeutlichen.

War der Kapitaleigentümer in der Zeit des Industriekapitalismus noch persönlich mit dem Unternehmen verbunden, das er beherrschte, und legte Wert darauf, seine Beschäftigten patriarchalisch an sein Unternehmen zu binden, so bedeutet die finanzkapitalistische Globalisierung eine *Destruktion der humanen Aspekte dieser Herrschaft*. Die Diktatur des Shareholder value ist nur an Finanzindices der Börsenkurse von Unternehmen gebunden; die abstrakte Verabsolutierung dieser kurzfristigen Indices führt zur Entwertung der konkreten Unternehmenseinheiten, der Fabriken, der Beschäftigten, ihres Lebensniveaus, der Unternehmensstandorte. Die in der kapitalistischen Wirtschaftswelt, gerade auch im Sozialkapitalismus der Nachkriegszeit anzutreffende Pflege und Wertschätzung von Loyalität, das heißt einer Form soziorelativer Wechselseitigkeit der Verpflichtetheit, ist verschwunden – das Kapital akzeptiert keine Loyalitätsverpflichtung mehr, es ist nur sich und seinen Gewinnzielen loyal (Roth 2003); allein für die Gnade des Besitzes eines Arbeitsplatzes verlangt es von den Beschäftigten höchste Motivation, Flexibilität und Bereitschaft zu Lohnverzicht, während es selber kaum zu einer minimalen reziproken Loyalitäts-

verpflichtung bereit ist. Sozialmoralische Bindungen sind nicht funktional in einer Welt ungebremsster Innovationsbeschleunigung und finanztechnisch bestimmter Umbrüche tradierter Unternehmen. Beispielsweise hat im Gefolge der umstrittenen Übernahme des Mannesmann-Konzerns durch Vodafone die Gemeinde Wetter, ein alter Mannesmann-Standort, knapp 1.000 Arbeitsplätze verloren. Laut Bürgermeister hat die Gemeinde jetzt seit der Übernahme durch Vodafone ein Defizit von 30 Millionen Euro. Die vom Mannesmann-Vorstandsvorsitzenden Esser für den Übernahmdeal kassierten Millionen würden zur Sanierung reichen (s. Negt 2005, 69). Esser, der der Gemeinde eine große Zukunft versprochen hatte, hat nichts an sie bezahlt und sich auch nicht für sein Verhalten entschuldigt.

Die entgrenzte Gewinn gier der Shareholder führt zu sozialer und psychischer Regression, das heißt, dass erreichte Reifestufen der sozialen und psychischen Entwicklung unter dem Druck ungelöster Probleme wieder aufgegeben werden. So werden erreichte Ansätze von sozialer Loyalität und Reziprozität wieder rückgängig gemacht: Die Shareholder und ihre Manager suchen permanent nach Möglichkeiten, keine Steuern mehr für den Staat, d.h. die Allgemeinheit zahlen zu müssen und die staatlichen Steuersätze für sich ständig zu senken, und dennoch wollen sie die Infrastruktur der Staaten, in denen sie arbeiten, voll nutzen. Die Anmaßung der Mächtigen der neoliberalen Wirtschaft bleibt ohne Gegengewichte – die neoliberale Politik ist nicht willens, die Organisationen der Arbeitnehmer wirken bestenfalls unentschlossen, die Kirchenleitungen halten sich bedeckt – daher können die Mächtigen sich mit ihrer Gier und ihren aggressiven Dominanzansprüchen dreist brüsten. H.-P. Bartels hat der Ideologie des triumphierenden »Victory-Kapitalismus« eine kritische Darstellung gewidmet, auf deren Vorderseite J. Ackermann, der Spitzenmanager der Deutschen Bank mit dem Victory-Zeichen zu sehen ist, mit dem er auf seinen zweifelhaften Freispruch im Prozess um die Selbstbereicherung der Manager bei der Mannesmann-Übernahme durch Vodafone reagierte. (Bartels 2005)⁶ Die Selbstbereicherungssucht der Shareholder und ihrer Manager erfährt keine psycho- oder soziomoralische Begrenzung mehr; sie wird gestützt durch die Dominanz des betriebswirtschaftlichen Denkens im Neoliberalismus, das Verleugnen gesamtwirtschaftlicher und gesamtgesellschaftlicher Zusammenhänge und Bezüge. Aber die dynamisch-aggressive Entbet-

⁶ Zum Mannesmann-Prozess und seinen Hintergründen in einer schamlosen Selbstbereicherungsmentalität von Managern s. H. Schumann 2005, in: C. Amery 2005, 39ff.

tung der Ökonomie aus ihren soziopolitischen Einbindungen hat, wie psychische Entbettungen, d.h. Spaltungs- und Dissoziationsprozesse, aggressive Auswirkungen. Wirtschaftliches Handeln, das sich atomistisch auf die betriebswirtschaftliche Einheit zentriert und die sozialen Bindungen verleugnet, führt zum »Wuchern gewalttätiger Realabstraktionen, welche die bestehenden Lebensverhältnisse zerreißen« (Negt 2001, 92). Das neoliberale Selbst der Manager und Shareholder, so sehr es mit einem soziokulturell aufgeschlossenen Selbstbereich kontrastieren mag, ist daher geprägt durch eine Akkumulation von Spaltungsaggression und übt durch seine Dominanz im Handeln soziale Gewalt gegen die abhängigen und die arbeitslos gemachten Subjekte aus. Der dominierenden entbetteten Ökonomie steht die entmachtete Welt der Subjekte und ihrer soziopolitischen Lebensverhältnisse gegenüber, auf die die Lasten und Kosten der Ökonomisierung rücksichtslos abgeladen werden. Die neoliberal effektivierten Unternehmen konkurrieren um Kosteneinsparungen durch Vernichtung von Arbeitsplätzen und erzeugen und vergrößern damit die strukturelle Massenarbeitslosigkeit. Die Ökonomisierung als radikale Entbettung der Ökonomie führt zur Verbetriebswirtschaftlichung des wirtschaftlichen Denkens und Handelns und damit zur atomistischen Effektivierung der Einzelunternehmen; so kommt es zu immer weiteren Spiralen der Externalisierung von Kosten, das heißt ihrer Verlagerung in die Gesellschaft. Die so genannten externen Kosten der kapitalistischen Produktion und in gesteigertem Maße der neoliberalen Ökonomisierung stellen im Kern »sozialisierte« Kosten dar; es sind »Spaltungskosten«, das heißt Kosten, die das auf Spaltung, das heißt Entbettung beruhende Wirtschaftssystem der Gesellschaft aufbürdet. (Zur Gesamtnachfrage der Externalisierung sozialer Kosten im Kapitalismus s. Kapp 1979.)

Die Konzerne brüsten sich ihrer durch Entlassungen erreichten Verschlan-
kung – aber an den Kosten der Massenarbeitslosigkeit, die in Deutschland 1997 bei 165,9 Milliarden DM lag, beteiligt sich kein einziges Unternehmen, auch nicht die Arbeitgeberverbände – die soziopolitischen Institutionen Bundesanstalt für Arbeit, Bundesregierung, Länder und Gemeinden, Kranken- und Pflegeversicherung bringen diese Summe auf, wobei, wie Negt (2001, 238) nachdrücklich bemerkt, die menschlichen Kosten der Arbeitslosigkeit, die Traumatisierung von Individuen und Familien überhaupt noch nicht berücksichtigt sind. Die entbettete Wirtschaft, ihre Shareholder und Manager bewegen sich wie aggressiv-narzisstisch gestörte Individuen rücksichtslos durch eine sensible Welt, walzen sich ihren Weg frei und überlassen es den anderen, für den Schutz vor und die Reparatur von Beschädigungen zu sorgen.

Massenentlassungen passieren nicht eben einfach so, die neoliberalen Täter, die andere ihrer Arbeitsplätze berauben und Arbeitsplatzvernichtung en gros betreiben, sind v.a. die neoliberalen Spitzenmanager der Großkonzerne. Wie andere, die Menschen schweres Leid zufügten oder sie bedrohten, wie die von Lifton beschriebenen Auschwitz-Ärzte oder die Atomwaffen-Forscher, so leben auch die neoliberalen Manager in einer Werte-Welt, in der sie ihr Handeln als positiv und notwendig sehen. Es ist die Welt der verabsolutierten Mikro-Ökonomie, mit dem unhinterfragbaren Imperativ der Kostensenkung durch Personalabbau, um in der Konkurrenz die Nase vorn zu haben.

Ein exemplarischer neoliberaler Täter-Typus: Neutronen-Jack

Ein Wegbereiter und früher exemplarischer Vertreter einer hochaggressiven neoliberalen Managementpraxis war Jack Welch. Er war langjähriger Chef von General Electric, einem der größten Konzerne der Welt, und galt in den 1980er und 1990er Jahren als erfolgreichster Manager der Welt. Er hat kürzlich seine Autobiographie veröffentlicht. (Welch 2001) Darin berichtet er, wie er beispielsweise den Personalstand von GE allein in der Zeit von 1980 bis 1985 von 411.000 auf 299.000 senkte. Das brachte ihm in der Öffentlichkeit den treffenden Beinamen »Neutronen-Jack« ein, er wurde Symbol einer radikalen Profitorientierung durch ständige Kostensenkung – und das hieß für ihn vor allem Personalabbau. So wie die damals von den USA geplante Neutronenbombe Menschen vernichtet und Sachen unbeschädigt lässt, so brachte Neutronen-Jack das Unternehmen mit dem zum Programm erhobenen permanenten Personalabbau in der Konkurrenz nach vorne. Auf eine soziale und makroökonomische Diskussion seiner Konzernstrategie lässt er sich nirgends ein. Als wichtiges Instrument seiner neuen, allein »leistungsorientierten« Unternehmenskultur entwickelte Welch die »Vitalitätskurve«: nach Kriterien wie Energie, Motivierungsfähigkeit und Ergebnisleistung werden die Management-Mitarbeiter in A-, B- und C-Player eingeteilt: Wer bei den schlechtesten 10% eingeordnet wird, muss das Unternehmen verlassen.

Welch notiert kühl seine damit verknüpfte Erwartung permanenter Effizienzsteigerung: »Mit der Differenzierung (durch die Vitalitätskurve) wird die Latte Jahr für Jahr höher gelegt, und das Niveau der Gesamtorganisation steigt ... Alle Beteiligten müssen laufend beweisen, dass sie ihren Platz in dieser Gruppe verdienen« (ebd. 173). Verständnislos erwähnt Welch den hinhaltenden Widerstand vieler Manager gegen diese Selektion und rühmt sich dessen, sie schließlich mit Gewalt, das heißt mit materieller Erpressung, dazu gezwun-

gen zu haben (ebd. 175). Diese manische Anpassungsforderung führt sozusagen automatisch zur Entwertung des Anderen, der als unfroh geoutet und stigmatisiert wird; der manisch-aggressive Manager fordert sofort seine Eliminierung: Wörtlich Welch: »Waren auf einem Foto eines Mitarbeiters hängende Schultern oder müde Augen zu sehen, so zögerte ich nicht, darauf hinzuweisen und zu erklären: Der Bursche sieht aus, als wäre er schon halbtot! Der kann nichts wert sein ... Warum hat niemand etwas unternommen?« (ebd. 178), das heißt, warum ist der überhaupt noch da?!

Welch und seine Vitalitätskurve zeigen den neoliberalen Manager als übermächtigen Feind seiner Untergebenen, der diese bis zum letzten auspresst und wegwirft, wenn sie nicht mehr können. Es zählt nur der Shareholder value; die Wahrnehmung der implizierten psychodestruktiven Behandlung der einzelnen Menschen wird abgewehrt, die Grausamkeit in Ehrlichkeit schöngeredet, gar ethisch idealisiert. Neutronen-Jack ist die Verkörperung der neoliberalen Neutronen-Wirtschaft.

Für Kurbjuweit (2003) führt die Durchsetzung des Neoliberalismus zu einer »*Mc-Kinsey-Gesellschaft*«, von ihm nach der weltweit führenden Beraterfirma McKinsey benannt. Die *neoliberalen Berater* stellen vermutlich noch mehr als die neoliberalen Manager die konsequente Personifizierung des Akteurs der neoliberalen Formierung von Menschen und Institutionen dar. Die von Kurbjuweit geschilderten Berater verkörpern in erschreckender Ungebrochenheit, ja Naivität die funktionalen Ansprüche eines menschlich rücksichtslosen Höchstleistungs-Erzwingungssystems. Die McKinsey-Menschen sind »Propheeten der Effizienz«; dazu werden sie selbst zu effizienten Instrumenten formiert: Der McKinsey-Mensch ist mobil, flexibel, wissbegierig, effizient, das heißt, im Mittelpunkt seines Denkens steht die Zielerreichung mit minimalen Mitteln, ständig hat er den Kostenaspekt und -vergleich im Auge; für ihn ist selbstverständlich, dass die permanente Jagd nach Kosten minimierenden Veränderungen kein Ausruhen zulässt. In der Ausbildung bei McKinsey kommt nur der weiter, der alle vier bis sechs Monate bei einer Leistungsbewertung zu den Besten gehört – »up or out« heißt das Motto, »wer die nächste Stufe nicht schafft, fliegt« (ebd. 22). Auf diese Weise ist garantiert, dass die McKinsey-Menschen sich mit den einseitigen Effizienzsteigerungszielen der Firma identifizieren, diese zu ihrem Idealanspruch erheben und bei den beratenen Firmen mit autoritativem Nachdruck umsetzen.

Der McKinsey-Mensch arbeitet so auf einer rücksichtslos technokratisch-sadistischen psychischen Grundlage; er setzt das Modell der scheinbar sach-

zwanghaft vorgegebenen intersubjektiven Herrschaftsrelation von Effizienz-zwang und Effizienzunterwerfung praktisch um und wird so zum Feind des sich nicht nach diesem Modell maximal verausgabenden und maximal effizienzbewussten Beschäftigten. Dass die verbesserten finanztechnischen Ziffern in der Regel soziale Umbrüche und Verluste und katastrophale menschliche Schicksale bedeuten, interessiert den auf seinen reduktionistischen und eindimensionalen Bewertungsmaßstab fixierten McKinsey-Menschen nicht. Er hat nur die Effizienz im Auge, bei ihren Eliminierungsvorschlägen »meinen sie niemanden persönlich« (ebd. 25).

So ist der von Sennett (2000) beschriebene »flexible Mensch« Objekt des rücksichtslosen Zugriffs einer gewinnstüchtigen Wirtschaft und ihres aggressiven Managements auf die Menschen, die nur noch als funktionale Größen gesehen und bewertet werden. Psychisch essentielle Lebensbedürfnisse nach Verwurzelung, nach Kontinuität einer Identitätsentwicklung und ihrer Stabilisierung in einer überschaubaren und verlässlichen sozialen Lebenswelt finden keine Berücksichtigung mehr. Kurbjuweit (2003, 91ff.) sieht in der »Zertrümmerung von Heimat« ein Kennzeichen der soziopsychischen Destruktivität der neoliberalen Wirtschaft. Die Shareholder und ihre Manager und Berater sind die Heimat-Zertrümmerer und damit auch eine Bedrohung der Bindungsfähigkeit der Menschen. (Negt 2001, 179ff.)

Neoliberale Politiker und Medienmacher

»Der Neoliberalismus ist wie Aids:
Er zerstört das Immunsystem seiner Opfer.«
Pierre Bourdieu (zitiert nach J. Ziegler 2005, 53)

Neoliberale Politiker und Medienmacher widmen sich der Aufgabe der Legitimierung und Zustimmungsbeschaffung für ein den Bedürfnissen und Interessen der breiten Bevölkerung entgegengesetztes ökonomisches und soziopolitisches Projekt. Ähnlich wie die Manager und ihre McKinsey-Berater betreiben sie eine Art Arbeitsteilung und spielen sich wechselseitig die Bälle zu. Beiden käme in einer demokratisch verfassten Gesellschaft die Aufgabe zu, zur politischen Meinungsbildung der Bevölkerung beizutragen. Sie stellen gleichsam Organe für die rationalen Ich-Funktionen der Gesellschaft dar, die der umfassenden Realitätswahrnehmung und -prüfung, der sozialen Klärung und Orientierung über die grundlegenden Probleme und Perspektiven der Gesellschaft

dienen sollen. Die wichtige Rolle der *Parteien* bei der politischen Meinungsbildung des demokratischen Souveräns ist z.B. im deutschen Grundgesetz verankert.

Die Aufgabe der politischen Instanzen und der sie repräsentierenden PolitikerInnen besteht generell darin, den Mehrheitswillen des Volkes durch die demokratischen Institutionen zu verwirklichen. Die Einrichtung von Wirtschafts- und Finanzministerium drückt den Anspruch auch auf demokratische Gestaltung der wirtschaftlichen Strukturen und Prozesse aus. Insbesondere im sozialreformerischen Kapitalismus der Nachkriegszeit gab die Politik der in der politisch-moralischen Defensive befindlichen kapitalistischen Wirtschaft gesetzliche Regelungen vor, durch die auch die Wirtschaft in die Herstellung und den Ausbau sozialstaatlicher Regelungen, damit eines soziopsychologisch konstruktiven basalen Umweltbezugs der Menschen einbezogen wurde. Das Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaft hat sich dagegen im neoliberalen Regime wesentlich in die andere Richtung vereinseitigt: Die Politik hat die Funktion übernommen, für die ökonomischen Imperative Akzeptanz zu schaffen und sie bei der Bevölkerung mehrheitsfähig zu machen.

Ein analoger Wandel hat sich im Bereich der *Medien*, des Ortes der öffentlichen Meinungsbildung vollzogen. Auch hier besteht die ursprüngliche Aufgabe in der Unterstützung des rationalen Diskurses in der Wahrnehmung und Bewertung von Problemen und Problemlösungsperspektiven, in der Ermöglichung sachbezogen informierter und konstruktiver politischer Kontroversen, um zu einer fundierten Meinungsbildung der politisch Interessierten und einer rational fundierten Orientierung des Gemeinwesens beizutragen. In diesem Sinne hat auch das Bundesverfassungsgericht in seinem »Spiegel«-Urteil die Aufgabe der Presse bestimmt:

»Soll der Bürger politische Entscheidungen treffen, muss er umfassend informiert sein, aber auch die Meinungen kennen und gegeneinander abwägen können, die andere sich gebildet haben. Die Presse hält diese ständige Diskussion in Gang; sie beschafft die Informationen, nimmt selbst dazu Stellung und wirkt damit als orientierende Kraft in der öffentlichen Auseinandersetzung ... In der repräsentativen Demokratie steht die Presse zugleich als ständiges Vermittlungs- und Kontrollorgan zwischen dem Volk und seinen gewählten Vertretern in Parlament und Regierung. Sie fasst die in der Gesellschaft und ihren Gruppen unaufhörlich sich neu bildenden Meinungen und Forderungen kritisch zusammen, stellt sie zur Erörterung und trägt sie an die politisch handelnden Staatsorgane heran, die auf diese Weise ihre Entscheidungen ... ständig

am Maßstab der im Volk tatsächlich vertretenen Auffassungen messen können.« (zit. nach Arnim 2001, 199f.)

Unter neoliberalen Bedingungen jedoch ist der Spielraum des rationalen Diskurses in den herrschenden Medien auf die Erörterung von Varianten neoliberaler Politik zusammengeschrumpft. Dies bedeutet insbesondere, dass die Medien kaum mehr die Erwartungen und Bedürfnisse der Bevölkerungsgruppen an Staat und Wirtschaft zum kritischen Ausdruck bringen, sondern im Wesentlichen die neoliberale Programmatik von oben nach unten, d.h. von den ökonomischen und politischen Eliten in die Bevölkerung hinein zu vermitteln suchen. Der programmatischen Blockbildung der neoliberalen Parteien entspricht die neoliberale Kartellierung der Medien.

Im Verhältnis zur ökonomischen Ebene der Herrschaft der Shareholder und ihrer Manager stellt die Ebene der Politikerinnen und Medienmacher das Feld von Subeliten dar, die das Herrschafts- und Reichtumsvermehrungsziel der übermächtig sich gerierenden neoliberalen Kernelite übernehmen, exekutieren und im gesamtgesellschaftlichen Institutionsrahmen absichern sollen. Im Unterschied zu den Shareholdern und ihren Managern, die sich in aller dreisten Direktheit um die Durchsetzung ihrer Renditeziele in einer entbetteten Wirtschaft bemühen, ist der neoliberale Politiker in einer charakteristischen Doppelrolle: Im Kern identifiziert er sich mit dem shareholder-Programm, im soziopolitischen Diskurs »nach außen« muss er dagegen Vorteile und Notwendigkeiten dieses Programms auch für die Bevölkerungsmehrheit behaupten und propagieren. Der neoliberale Selbstanteil am Politikerselbst, so sehr dieses im bewussten Kern andere Relevanz-Bezüge besitzen mag, trägt so mythisierenden und mystifizierenden Charakter. A. Müller (2004) spricht von den »Reformlügen«, mit denen die neoliberale Politik das antisoziale Kernprogramm des Neoliberalismus »zu verkaufen« sucht.

Neoliberale Politiker und Medienmacher suchen die dissoziative Umorientierung der Gewissensfunktion des neoliberalisierten Selbstbereichs vor allem durch zwei grundlegende Argumentationsstränge zu forcieren: die »Sachzwang«-Ideologie der »ökonomischen Vernunft« und den Mythos der drohenden Katastrophe und der zu ihrer Abwendung notwendigen Opfer. Die *Ideologie der Sachzwänge*, wonach die neoliberalen soziopsychischen Angriffe und Traumatisierungen unumgänglich seien, lebt von der narzisstisch abgeschotteten Verabsolutierung des Deutungs- und Wertungsgesichtspunkts der neoliberalen Eliten zum allgemein gültigen Axiom. Der ökonomischen Vernunft müssen alle dienen, die Herrschenden und die Beherrschten, so wie das Gesetz – in

der ironischen Wendung von Anatole France, einem französischen Romancier des 19. Jahrhunderts – es Reichen und Armen gleichermaßen verbietet, unter Brücken zu schlafen. Das ökonomische Sachzwang-Denken stellt die neoliberale modernisierte Version eines Selbstlegitimierungsinstrumentes von Machteliten dar, dessen besondere Raffinesse Erdheim darin sieht, dass von einer göttlichen Instanz, der sich – wie die Herrschenden betonen – nicht nur die Beherrschten, sondern auch die Herrschenden unterwerfen müssen, Gesetze und Ordnungen, die zentral den Interessen der Herrschenden dienen, in einer absoluten Gehorsam fordernden und ehrfurchtgebietenden Weise verkündet werden. (Erdheim 1984, 256) Sachzwang-Denken entzieht einem Fragen nach moralischem Denken und Handeln den Boden.

Ein weiterer Gesichtspunkt sucht die neoliberale soziodestruktive Praxis mithilfe der Behauptung von der drohenden Katastrophe und den daher *angeblich notwendigen Opfern* zu rechtfertigen und damit der Dissoziation des neoliberalen Denkens vom humanen Empfinden *ein pseudomoralisches Gewand* umzulegen. So werden regelmäßig Massenentlassungen und Vernichtung von Arbeitsplätzen damit gerechtfertigt, dass man nur dadurch einen Teil der Arbeitsplätze retten könne. Was zunächst positiv klingt – es muss etwas geopfert werden, um Wichtiges zu retten –, soll den Raub der psychosozialen Existenz und des Menschenrechts auf Arbeit an der einen Gruppe damit rechtfertigen, dass man die andere Gruppe davon noch verschont. J. Friedrich (1986, 396ff.) brachte den amoralischen Kern dieser Opfer-Argumentation in seiner schonungslosen Kritik an mordenden KZ-Ärzten, die sich vor Gericht später damit zu rechtfertigen suchten, dass sie andere geschont und gerettet hätten, auf den Punkt: Er betonte, dass die Durchführung eines Verbrechens nicht deswegen kein Verbrechen mehr sei, wenn man ein weiteres Verbrechen unterlasse.

In der neoliberalen Wirtschaftswelt wird nicht nur der konkrete Mensch mit seinen Lebensbedürfnissen nach Verwurzelung, Kontinuität und Kontrolle über seine Lebensplanung zum ernsthaften Problem der Wirtschaft (Negt 2001, 128), sondern auch die *Demokratie*. Sie repräsentiert bei aller Aushöhlung doch mit dem Faktum allgemeiner und gleicher Wahlen einen Bezugspunkt soziopolitischen Rückbezugs von Politik, auch Wirtschaftspolitik, auf die Entscheidungsmöglichkeit aller Gesellschaftsmitglieder. Dies widerspricht dem neoliberalen Sachzwangprogramm, das sich nach den Bedürfnissen der Shareholder und nicht nach den Bedürfnissen der Menschen richtet. Demokratische Wahlen stellen in der neoliberalen Perspektive ein wichtiges Hindernis der radikalisierten

Durchführung des Ökonomie-Entbettungsprogramms dar. So sucht man Möglichkeiten im Sinne der faktischen Zurückdrängung der Bedeutung demokratischer Entscheidungen: Man könnte die Legislaturperiode verlängern, man könnte alle Wahltermine auf einen Termin zusammenlegen, um die Nötigung der Politiker zu minimieren, in den Wahlkämpfen immer wieder rhetorisch auf die Bedürfnisse der Menschen Bezug nehmen zu müssen, statt das neoliberale Reformprogramm ohne Störung durch den Wähler durchsetzen zu können; wenn alles nicht wirkt, dann ist auch die Demokratie nicht mehr Tabu – dies zeigt nicht nur das Beispiel der Weimarer Republik, in der die bürgerlichen Kräfte sich antidemokratisch entschieden, um die Blockade ihres Programms mit autoritären Mitteln, schließlich in Komplizenschaft mit den deutschen Faschisten zu durchbrechen. Andeutungen solcher antidemokratischer Überlegungen der neoliberalen Elite finden wir in den 1990er Jahren etwa bei dem damaligen Präsidenten des Bundesverbandes der Deutschen Industrie, H.-O. Henkel, der das Grundgesetz mit seinen föderativen Bestimmungen als Wettbewerbshindernis bezeichnete; oder in den Überlegungen von Ex-Bundespräsident R. Herzog, der angesichts der von ihm festgestellten Reformunwilligkeit vor allem der älteren Menschen den Gedanken erwog, bestimmten Altersgruppen das Wahlrecht zu entziehen oder Familien ein Stimmenplus zu geben. (S. junge welt v. 7.9.2005, S. 4.)

Während die neoliberalen Politiker in dieser ungeliebten demokratischen Restbindung an die Wünsche und Vorstellungen der Bevölkerung zu einer mystifizierenden Fassadenbildung gedrängt sind – sogar die Wirtschaftsliberalen der FDP sahen sich genötigt, ihre Selbstbezeichnung als »Partei der Besserverdienenden« wieder zurückzunehmen –, wirken die *Medien als konsequente Stichwortgeber des neoliberalen Programms*. Sie nutzen dabei bedenkenlos ihr Image als Verkörperung der unparteiischen Öffentlichkeit und das Vertrauen, das ihnen die Bevölkerung in ihrer großen Mehrheit in dieser Rolle entgegenbringt. Dieses Vertrauen genießen sie oft umso mehr, je stärker sie früher einmal kritische Positionen vertreten haben – wie etwa der »Spiegel« oder die Wochenzeitung »Die Zeit«; zusammen mit der neoliberalen Blockbildung der Wirtschaftsredaktionen haben die herrschenden Medien auf diese Weise eine Umzingelung des Bewusstseins des Normalbürgers mit den Formeln und Mythen der »pensée unique« gebildet, die allmählich den Widerstand gegen die neoliberalen Reformen zu zermürben schien. Aber die Bundestagswahl 2005 zeigte den Radikalreformern der Konservativen und Wirtschaftsliberalen wiederum die Grenzen auf – die Abschaffung etwa aller Steu-

ervergünstigungen für die Schichtarbeiter und die Sonntagszuschläge bei gleichzeitiger weiterer Senkung des Spitzensteuersatzes und dies nur garniert mit dem vagen und bisher nie realisierten mythischen Versprechen der Schaffung von Arbeitsplätzen wurde von der Mehrheit der Wähler nicht unterstützt.

Die Medienmacher sind mit den Politikern die Hauptvermittler der neoliberalen Mythen, sie haben aufgrund des Vertrauens der Bevölkerung zudem den Vorteil, durch das Image einer unparteiischen Instanz auch in der Rolle als beglaubigende Instanz akzeptiert zu werden. Damit sind sie in einer Vertrauensposition, aus der heraus sie als Akteure erfolgreicher Desorientierungstraumatisierung wirken können.⁷ So können sie fast ungestört die Bevölkerung einer steten Berieselung, die sich bis zu einem Trommelfeuer steigern kann, durch die neoliberalen Dogmen und Mythen aussetzen. Damit machen sie sich zu aggressiven Komplizen der neoliberalen Machthaber und betreiben die kognitive und emotionale Verwirrung der Bevölkerung, an deren diskursiver Aufklärung sie mitwirken sollten; sie machen sich zu Akteuren des gesellschaftlichen Realitätsverlustes und der progressiven Irrationalisierung des politischen Diskurses. Die bekannte Polit-Talkmasterin Sabine Christiansen kann als Beispiel für diese neoliberale Formierung der Medien herangezogen werden. W.van Rossum (2004) hat ihre wöchentliche, von der ARD ausgestrahlte Sendung auf die neoliberale Ideologiehaltigkeit untersucht und auf die gewohnheitsmäßige Einseitigkeit der Zusammensetzung hingewiesen, wobei einer kompakten neoliberalen Mehrheit oft ein isolierter Außenseiter, etwa ein so genannter Alibi-Gewerkschaftler beigemischt wird, um so den Eindruck einer pluralistischen Diskussion zu erwecken, die zu den neoliberalen Standard-Reformempfehlungen führe. Bartels (2005, 54ff.) führt eine aussagekräftige Themenfolge der Christiansen-Sendungen an, die ganz auf der Linie liegt, ein ökonomisches – wohlgemerkt nicht das reale soziale – Katastrophenbild von Deutschland zu malen, um die neoliberalen Rezepte als einzige Rettung anzupreisen. Einige Beispiele zur Illustration: Sabine Christiansen: 6.5.2001: »Sind wir ein Volk von Sozialschmarotzern?«, 1.7.2001: »Wie krank ist Deutschland?«, 2.12.2001: »Armes Deutschland: Bloß verwaltet, nicht gestaltet?«, 7.4.2002: »Wohin rollt der Ball – Deutschland AG vor dem Abstieg?«, 26.5.2002: »Wirtschaftsflaute, Streik – Bleibt Deutschland Schlusslicht?«, 8.12.2002: »Die Stunde der Wahr-

⁷ Bestätigend für diese Sicht ist etwa die Aussage des Allensbach-Demoskopen Th. Petersen, »dass die Bevölkerung in ihrer Meinungsbildung in Bezug auf politische Fragen in sehr vielen Fällen dem Tenor der Berichterstattung nachfolgt«, zit. in: Bartels, 2005, 53.

heit: Wie viel soziale Gerechtigkeit können wir uns noch leisten?«, 22.6.2003: »Feiertage weg, Steuern runter – raus aus der Krise?«, 31.8.2003: »Gewerkschaften, Beamte, Politiker – Wer blockiert das Land?«, 12.10.2003: »Macht dieses Steuersystem Deutschland kaputt?«, usw.

Die Eliten von neoliberaler Wirtschaft, Politik und Medien treffen sich in der Formierung eines neoliberalen psychischen Selbstbereichs, der ihre öffentliche Wirksamkeit maßgeblich bestimmt. Was ergibt sich für sie selbst daraus? Sie profitieren von der neoliberalen Spaltung, sie ziehen narzisstischen Gewinn daraus, auf der Seite der Gewinner zu stehen, an Reichtum und Macht zu partizipieren, Prestige und Prominenz zu besitzen. Wenn sie von der soziopsychischen Spaltung tiefer durchdrungen sind, dann glauben sie wirklich an die Unausweichlichkeit der neoliberalen Spaltung der Gesellschaft, damit es irgendwann wieder für alle »aufwärts« gehen könnte. Bei anderen, in sozialen Traditionen groß gewordenen Personen erreicht die neoliberale Prägung des Selbst Grenzen; so hat Norbert Blüm als Arbeitsminister viele neoliberale Verschlechterungen des Schicksals der Arbeitslosen mitgetragen, aber nach dem Ende der Regierung Kohl hat er sich deutlich gegen den verschärften Kurs der Sozialstaatszerstörung gewandt.

Die neoliberalen Eliten zahlen für ihre narzisstische Spitzenposition einen hohen Preis: Die von Negt (2001, II. Teil) analysierten »Irrwege des gesellschaftlichen Krisenmanagements«, nämlich »Fragmentierung, Spaltung, Abkopplung«, erweisen sich auch als Irrwege der Identitätsformierung; durch die Herausbildung eines neoliberal funktionalen Selbstanteils unterwerfen sie sich selbst den nun psychisch wirksamen Mechanismen der Fragmentierung, Spaltung und Abkopplung. Sie machen sich zu Instrumenten und Komplizen der Zerstörung der sozialmoralischen Grundlagen des Gemeinwesens. Sie sind Akteure der Auflösung der kritischen Funktion der Öffentlichkeit, die zu einer kritischen Untersuchung und Bewertung des Einflusses der wirtschaftlichen Macht auf Politik und Öffentlichkeit sich kaum mehr in der Lage zeigt.⁸ Wer die neoliberalen Imperative lange genug zu seinen eigenen gemacht hat, der hat einen bedeutenden neoliberalisierten Anteil in seinem Selbst entwickelt; das heißt, er hat für seinen Wirkungsbereich die neoliberale Ideologie verinnerlicht mit allen sozio- und psychodestruktiven Wirkungen. Er ist damit selbst

⁸ Vgl. z.B. die Entlassung einer Journalistin der Badischen Neuesten Nachrichten, die mutig genug war, nicht nur unkritisch wohlwollend über eine Pressekonferenz eines lokalen Lidl-Magnagers zu schreiben, s. Bad. Zeitung v. 1.10.2005.

in seiner Persönlichkeitsganzheit, die mit der Ganzheit der Gesellschaft unhintergebar verbunden ist, fragmentiert. *Neoliberale Eliten als Überzeugungstäter betreiben ihre eigene Selbst-Einschränkung als humane Gesamtpersönlichkeit, indem sie sich an der Auflösung des Gemeinwesens aktiv beteiligen.*

4.4 Torheit auf der ganzen Linie – biblisch-theologische Kritik des Reichtums

Was Aristoteles an der in Griechenland erfundenen Eigentums-Geldwirtschaft als mörderisch-selbstmörderisch analysierte und kritisierte, die grenzenlose Vermehrung des eigenen Geldvermögens auf Kosten der Gemeinschaft, wurde viel früher und viel grundlegender in Frage gestellt in beiden Testamenten der Bibel. Das Volk Israel entstand in seiner Identität geradezu aus der Überwindung der Sklaverei und Ausbeutung durch Imperium und Königtümer, den frühen Formen von Akkumulation wirtschaftlicher und politischer Macht. Und der Name Gottes in Israel – also dessen, was in Israel letztlich gilt – ist Sklavenbefreier.⁹ Gott erkennen bedeutet, den Armen Recht verschaffen (Jeremia 22.16). So nimmt es nicht wunder, dass in dem Moment, wo die Eigentums-Geldwirtschaft im 8. Jh. v.u.Z. in Israel eindringt, sofort die Propheten aufstehen und ihren Protest anmelden sowie Rechtsreformen eingeleitet werden, die die Mechanismen dieser neuen Wirtschaftsform so regulieren, dass die Spaltung der Gesellschaft verhindert und notfalls korrigiert wird. In dieser Tradition stehen dann auch Jesus, die Jesusbewegung und die frühe Kirche. Jesus fasst die Entscheidungsfrage in dem einen Satz zusammen: »Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon«.

Zusammenfassend kann man in unserer Sprache sagen, dass die Bibel zwei Wirtschaftsmechanismen grundsätzlich verwirft (Vgl. Veerkamp 2005, 247ff.):

- Ausbeutung von Arbeitenden
- Akkumulation von Reichtum von wenigen auf Kosten der Lebensgemeinschaft aller.

Denn Mammon ist der Ausdruck für alle Formen von Akkumulation von Reichtum, sei es Großgrundbesitz, von Sklaven bewirtschaftet, oder sei es »Schätze sammeln« im Kontext der Geldwirtschaft. Denn nach dem Zeugnis der Bibel

⁹ Vgl. Exodus/2. Mose 3 und die Präambel der 10 Gebote, Deuteronomium/5. Mose 5.6.

will Gott Leben für alle in Würde. Und dazu braucht es eine Ökonomie des Genug für alle – in Produktion, Konsum und Verteilung.

Was hat das für Konsequenzen für die sich Bereichernden?

(1) Die soziale Funktion der Güter: Akkumulation – für wen? (Lukas 12.13-21)

Beim *Gleichnis vom reichen Toren* handelt es sich um einen der wesentlichen Texte der lukanischen Wirtschaftsauffassung. Hier prallen ganz krass zwei Ökonomien aufeinander: die der egoistischen Güteranhäufung, entlarvt in folgenden Sätzen: *Der Sinn des Lebens besteht nicht darin, dass ein Mensch aufgrund seines großen Vermögens im Überfluss lebt* (Lukas 12.15), und die der sozialen Funktion der Güter, auf die die Schlussfrage abzielt: *Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?* (V. 20), verstärkt mit dem Hinweis: *So geht es jedem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber vor Gott nicht reich ist* (V. 21), wobei dies dann in den Versen 31 und 33 mit der Orientierung am Reich Gottes und mit dem Teilen der Güter ausgeführt wird.

Lukas 12.13-47 hat seine symmetrische Parallele im Gleichnis vom Haushalter in Lukas 16.1-8, wo ein ganz anderer Gebrauch der Güter empfohlen wird. Beide Gleichnisse gehören zum lukanischen Sondergut. Das ganze zwölfte Kapitel ist eine kunstvolle Komposition, mit der Lukas die Stellung der Nachfolger- und Nachfolgerinnengemeinschaft inmitten ihrer Umwelt beschreibt und konkrete Ratschläge zur Gestaltung des Zeugnisses in verschiedenen Situationen gibt: Verfolgung, Güter, Überleben, Erwartung der Erscheinung des Messias. Das Herzstück der Texte aus dem so genannten lukanischen Sondergut¹⁰ ist das Gleichnis des reichen Kornbauern, dessen Vertrauen auf Reichtum als Torheit entlarvt wird. Lukas 12.33-38 erläutert zwei Aspekte des Gleichnisses: Die Praxis derjenigen, die »reich in Gott« sind, und ihre Zukunft. Diese Erläuterung baut einen krassen Gegensatz zur zentralen Figur des Gleichnisses auf.

Auf den ersten Blick scheinen die verschiedenen Texteinheiten in Lukas 12.1-53 eine kunterbunte Vielfalt darzustellen. Es lässt sich aber eine redaktionelle Struktur erheben, mit der Lukas zu verstehen gibt, dass die Jünger und Jüngerinnen eine Art Kerngruppe inmitten der Massen, der Verfolger und Per-

¹⁰ Das heißt Texte, die sich nur im Lukasevangelium befinden, und die Lukas weder aus dem Markusevangelium noch aus der Spruchquelle »Q« entnommen hat, sondern eben aus einer Sonderquelle.

versen bilden. Geht man von der symmetrischen Struktur des ganzen Kapitels aus, lässt sich in Lukas 12.33-34 der Kern der Symmetrie ausmachen. Dabei wird deutlich, dass die innere Gruppe der Jünger und Jüngerinnen offen für weitere Interessierte an der Teilnahme an der kleinen Herde ist, also kein Getto darstellt.

- A 12.1-12 Ermahnung zum standhaften Glauben und Bekennen
in Verfolgung
- B 12.13-21 Ermahnung vor der Habsucht. Der reiche Tor
- C 12.22-32 Überwindung der Sorgen durch Beziehung
zum Reich Gottes
- X 12.33-34 *Teilnahme am Reich durch die Praxis der
Barmherzigkeit*
- C' 12.35-40 Die legitime Sorge: Wach bleiben und bereit sein
- B' 12.41-48 Der treue und der törichte Verwalter
- A' 12.49-53 Die Beziehung der Entzweigungen und Verfolgungen zur Mission
Jesu

Was nun die ökonomischen Aspekte des lukanischen Projekts anbelangt, so stellen die beiden Kapitel 12 und 16 Sammellinsen dar, durch die der Evangelist diese Aspekte »hindurchschickt«, um in jedem Kapitel zu einem Brennpunkt zu gelangen.¹¹ In Kapitel 12 verkörpert der reiche Kornbauer den Prototypen des Menschen, der die eigentliche Bestimmung der Güter vollkommen verdirbt. Diese Figur wird dann mit dem Reichen in Kapitel 16 wieder aufgenommen, der Lazarus, den Armen, vor seiner Tür nicht wahrnimmt. Lukas zeichnet auch je ein positives Gegenbild zu den beiden Reichen, die sich falsch verhalten: In 12.41-48 den treuen Verwalter und in 19.1ff. Zachäus den Reichen, der sich zur Gerechtigkeit und Solidarität bekehrt. Nun zur Auslegung der einzelnen Verse in Lukas 12:

Nach der Abweisung eines Menschen, der ihn in Erbschaftsangelegenheiten hineinziehen wollte (V. 13f.), geht Jesus sofort zur *Mahnung vor der Habsucht* über (V. 15). Der Begriff hatte eine ausgeprägt negative Färbung (vgl. Schottruff 1986) und schloss einen Bezug zur Ausbeutung des Mitmenschen und zu ungerechten Handlungen mit ein. Trotz der redaktionellen Schwerfälligkeit von Lukas 12.15b baut der Satz eine klare Diskrepanz zwischen Güteranhäu-

¹¹ Der Brennpunkt des 16. Kapitels ist die Feststellung *Entweder Gott oder der Mammon*.

fung und wahren Leben auf. Noch wird nicht gesagt, was das Gegenteil von Güteranhäufung ist. Es kommen mehrere Möglichkeiten in Betracht: Sorglosigkeit, einfaches Leben, Armut, Verzicht, Teilen. Das Gleichnis entfaltet zunächst die Ermahnung nach ihrer negativen Seite hin. Der Abschluss in Lukas 12.33-34 wird dann die positiven Schlüsselemente bieten.

Nun kommt das Gleichnis. Jesus stellt dem Publikum einen Fall vor. Die Vorstellung des Subjektes als reicher Mensch stellt eine flüchtige Verbindung zum Erben (V. 13f.) her. Wichtig ist die Feststellung, dass die Bezeichnung *reich* gleich zu Anfang gegeben und damit die Unbestimmtheit anderer Gleichnisfiguren aufgehoben wird. Es geht somit um einen *reichen Menschen, dessen Reichtum durch eine reichliche Ernte vermehrt wird*. Es handelt sich also nicht zum Beispiel um einen Neureichen oder um einen Glückspilz wie beim Gleichnis vom Schatz im Acker. Der Reiche war bereits an den Umgang mit Geld und Gut gewöhnt. Bei *dem Feld, das gut getragen hatte*, handelt es sich um eine Quantität, nicht um eine neue Qualität. Die sich zwischen dem jesuanischen Projekt der Anti-Habsucht und dem Handeln des Reichen aufbauende Opposition bezieht sich somit nicht auf einen besonderen Glücksfall, durch den der Reiche momentan die Beherrschung verliert; sondern die Opposition wird im Text in der Unvereinbarkeit jenes Projektes mit dem typischen Vorgehen von allen egoistischen Reichen angesiedelt, ganz gleich, ob sie nun besonders gute Ernten haben oder nicht, wie es der Schluss V. 21 darlegt.

Im Monolog wird eine beachtenswerte literarische Verstärkung durch die vielen *mein* erzielt: *meine Früchte, meine Scheunen, mein Getreide, meine Güter, meine Seele*. Da ist alles *mein*. Eigennutz, Selbstsucht, Egozentrik und Ichbezogenheit quellen geradezu aus dem Text heraus und sind bei der Interpretation von V. 20 zu beachten. V. 18 verrät auch, dass der Reiche nicht nur viel Getreide, sondern auch andere speicherbare Güter sein eigen nannte. Bei einem Großbauern wird es sich eventuell um Öl und Wein gehandelt haben. Besondere Berücksichtigung verdient die Vielfalt der Berechnungen in Monologform. Um das Bild der Ichbezogenheit zu vervollständigen, stellt der Reiche seine Überlegungen ganz alleine an und entscheidet auch selbst, was er tun will, um sich am Schluss noch selbst zur *Dolce Vita* einzuladen. Ein orientalischer Großgrundbesitzer mit so viel Kapital, der sich auch noch den Luxus des Abbrechens seiner Scheunen und einen Neubau leisten konnte, hatte immer zumindest einen Verwalter, den er bei solchen Überlegungen zu Rate zog oder der ihm konkrete Vorschläge unterbreiten konnte. Bei der Hochschätzung der Großfamilie und der sprichwörtlichen Gastfreundschaft in der orientali-

schen Welt hätte ein Reicher nach einer großen Ernte ein Fest für seine Angehörigen und Freunde gefeiert. Das Lukasevangelium ist nicht gerade arm an solchen Zeugnissen offener Häuser: das große Abendmahl, die Freude des Hirten und der Frau, die das Verlorene wiedergefunden hatten, das Fest bei der Rückkehr des verlorenen Sohnes.

Der Imperativ »*sei fröhlich!*«, mit dem er seine Seele anspricht, entspricht im griechischen Text gezielt und wortwörtlich dem »*und lebte alle Tage herrlich und in Freuden*« des Reichen in Lukas 16.19, was in den herkömmlichen Übersetzungen leider nicht so klar zu Tage kommt. Beide Gleichnisse heben die Kennzeichen des Egoismus, des eigensüchtigen Genießens und der Ausgrenzung anderer Menschen hervor. Der Bau größerer Scheunen ist der finalen Absicht des müßigen Lebens untergeordnet: sich ausruhen, essen, trinken und fröhlich sein.

Nachdem das Gleichnis nun die drei ersten narrativen Phasen der Ursache (reichliche Ernte), der Befähigung (logische Gedankengänge und Mittel zum Neubau) und der Verwirklichung des Projektes (implizit in der Wendung *was du angehäuft hast*, genauer: *was du vorbereitet hast*) aufgezeigt hat, kommt nun die erzählerische Phase der Bewertung, die in zwei Etappen gegeben wird: in V. 20 in der Gleichnissituation und in V. 21 für das Publikum. Nach der vielschichtigen Entfaltung des Neubauprojektes und der Selbsteinladung zur *Dolce Vita* führt das Gleichnis ein unvorhergesehenes Subjekt ein: Gott höchstpersönlich, der ebenso unvermutet ein Gegenprogramm aufstellt. Der Form nach entspricht V. 20 einem prophetischen Mahn- oder Gerichtswort, wie sie in der Hebräischen Bibel an Einzelpersonen gerichtet wurden. (Siehe dazu Seng 1978, 139.) Die Strukturierung des Gerichtswortes weist darauf hin, dass der Höhepunkt des Gleichnisses nicht einfach im angesagten »Todesurteil« besteht, sondern in der Verknüpfung dieses »Urteils« mit der Frage nach den zukünftigen Besitzern oder Besitzerinnen der gehamsterten Güter. Sehr wichtig ist die Feststellung, dass das Gleichnis ganz abrupt mit der Todesankündigung und der quälenden Frage abschließt. Auf diese Weise springt die erzählerische Dynamik direkt auf das Publikum (ebd. 138) (Hörerinnen – Hörer bzw. Leserinnen – Leser) über.

Gott leitet sein hartes Urteil mit einem abwertenden Begriff ein: *Du Tor* (oder: *Narr*)! Den Leserinnen und Lesern der griechischen Bibel (Septuaginta, abgek. LXX) ist die Bezeichnung gut bekannt, und zwar besonders aus der Weisheitsliteratur. Ihr semantisches Feld schließt nach Psalm 14.1 (Psalm 13.1 in der LXX) und dem Paralleltext Psalm 53.2 (Psalm 52.2 in der LXX) die

Verneinung von Gottes Existenz ein: *Der Tor spricht in seinem Herzen: »Es ist kein Gott«*. Auf dieser Folie erhält der Text die Züge einer aktualisierenden Auslegung, indem er parabelhaft den 49. Psalm hermeneutisch und kontextuell aktualisiert. Lukas erweist dabei seine Besonderheit, indem er die Bezeichnung *Du Tor!* in der Thematisierung des schlechten bzw. korrekten Gebrauchs der Güter und des Reichtums ansiedelt, das heißt, er aktualisiert den alten Text ökonomisch.

So nebenbei wird klar gestellt, dass die Seele, also das Leben, kein Eigentum oder Gut des Reichen ist, sondern etwas Geliehenes, dessen Rückgabe wieder gefordert werden wird. Der Gedankengang lebt von der ersttestamentlichen Auffassung, dass das Leben Gott gehört: Er verleiht es, er fordert es. Der Reiche wird somit als Egoist entlarvt, der geglaubt hatte, auch seine Seele sei sein Eigentum. Dieser Wahn wird mit dem Stilmittel des Dialoges des Reichen mit seiner Seele und mit den »*vielen Jahren*« entwickelt.

Im Originaltext hat der Vers 21 eine kunstvolle Struktur, die auf einem konzentrischen Aufbau beruht:

So geht es dem
 der Schätze sammelt
 für sich
 und nicht
 vor Gott
 reich ist.

Indem die Richtungen der Parallelprogramme *Schätze sammeln* und *reich sein* strukturell durch *für sich* und *vor Gott* konfrontiert, das heißt gegeneinander ausgespielt werden, bietet der Vers dem Publikum eine erste Synthese des ökonomischen Programms des Textes. Zugleich lässt er nach der Definition des mit *reich sein vor Gott* umschriebenen Programms fragen. Der Tor sammelt sich Schätze, das ist klar; doch was bedeutet der Gegenplan nun faktisch? Hier haben wir es mit einem der vielen Fälle zu tun, in denen der konkrete Kontext (das Gleichnis und die Ermahnungen) und der weitere Kontext (das Wirtschaftsprogramm des Lukasevangeliums) ganz spezifische Inhalte für traditionelle Begriffe erzeugen, indem eine Nuance, die zwar bereits im Begriff vorhanden war, aber in der bisherigen Verwendung nicht spezifisch gebraucht wurde, besonders hervorgehoben wird. Die in V. 21 enthaltene Schlussbeurteilung verstärkt drastisch den endgültigen Ernst der Frage in V. 20. So ist das komplette

Urteil eine Vertiefung der Begriffsbestimmung des Toren. Traditionellerweise war derjenige ein Tor, der in seinem Dünkel oder Hochmut Gott verneint. Nun ist auch derjenige ein Tor, der seinen Nächsten verneint, indem er sich auf gemeine Hamsterart Schätze sammelt. Daraus folgt, dass die Verneinung des Nächsten auch Verneinung Gottes ist. Diese Interpretation lässt sich vor allem aus der Frage in V. 20 und aus der auf die Possessivpronomina (*mein, dein*) aufgebauten Struktur erheben:

- | | | |
|-----------|--------------|---|
| A | Lukas 12. 17 | Und er dachte bei <i>sich selbst</i>
<i>meine</i> Früchte |
| | 18 | <i>meine</i> Scheunen
<i>mein</i> Getreide und <i>meine</i> Güter |
| B | 19 | zu <i>meiner</i> Seele |
| B' | 20 | <i>deine</i> Seele
fordert man von <i>dir</i> |
| A' | | was du aber bereitgelegt hast, <i>wem</i> wird es zufallen? |
| Synthese: | 22 | So geht es dem, der <i>für sich</i> Schätze sammelt
und <i>nicht</i> reich ist vor Gott. |

Der Text stellt nun die beunruhigende Frage *Wem wird es zufallen, wem wird es gehören?* der mehrmaligen Angabe so vieler Dinge, die dem Reichen gehören, gegenüber. Der Reiche wird durch die Frage doppelt getroffen. Einmal durch die Ironie der Abtretung seiner angesammelten Güter an Fremde. Obwohl das Publikum an Erben denken könnte, sagt der Text nichts von solchen, sondern schreit geradezu nach einer Antwort, die den vom Tode Gezeichneten vollkommen frustrieren muss: *Es wird »anderen« gehören! Zweitens* wird die Begründung des Todesurteils mitgeteilt: Der Reiche hat sich Güter angehäuft und »die anderen« vergessen. Nun werden diese »anderen« Rache üben und sich die hinterlassenen Schätze aneignen. Damit ist die *Frage nach der sozialen Funktion des Reichtums und der Güter* im Allgemeinen aufgeworfen. Das ist der wichtigste Gegensatz im Text. Alle anderen Gegensätze haben hier ihre Wurzeln oder erklären diese Kluft. Die verschiedenen Charakterisierungen des Toren, um den im Text gebrauchten Begriff und seinen Weisheitscharakter zu benützen, oder des Geizhalses bzw. Freigebigen, wenn man lieber ökonomische Terminologie hat, stehen sich frontal gegenüber.

Es gibt noch einen unterschweligen Gegensatz: Die materialistische und verwaltungstechnische Rationalität des Reichen in Bezug auf seine Ernte, die

Scheunen und das geruhsame Leben entpuppt sich aus der Perspektive Gottes als wahrhaftige Torheit. Mit dieser Sicht der Dinge bringt Lukas den Standpunkt der Armen, Hungernden und Ausgebeuteten ein und stellt zum wiederholten Male in seinem Evangelium die Verbindung dieser Stimmlosen mit Gott her. Der Tor, *per definitionem* Verneiner Gottes und damit ein verlorener Mensch, wird zudem als ein hartherziges Individuum entlarvt, der die Mittellosigkeit seiner Mitmenschen nicht nur übersieht, sondern sogar zum eigenen Gunsten ausnützt. Der Reiche wird als Tor verurteilt, weil er seine Güter rein egoistisch für sich hortete und nicht den Mitmenschen zur Verfügung stellte. Der Segen einer außergewöhnlich guten Ernte signalisierte ihm keine besondere soziale Verantwortung. Er war nur um sein eigenes Ich besorgt, »festgefroren« in der Angst, etwas von seinen Gütern zu verlieren.

Diese Haltung materialisierte er dann in einer genau identifizierbaren und konkreten Sünde. Reiche Großgrundbesitzer konnten Getreide aus dem Verkehr ziehen und damit ihre Scheunen anfüllen,¹² womit sie Kornknappheit, Hunger und Teuerung bewirkten. Dadurch stiegen die Getreidepreise in die Höhe und brachten reichlicheren Profit ein. In großen Notzeiten konnte der Getreidepreis sogar bis auf das Sechzehnfache steigen. Diese deliktive Handlung hatte im Altertum eine große Bedeutung. Es handelte sich nicht um eine Rücklage von Reserven für »magere Jahre«, sondern um einen durch Spekulanten der Allgemeinheit und besonders der ärmeren Bevölkerung zugefügten Schaden. Hier ist auf Sprüche 11.26 zu verweisen, die einzige alttestamentliche Erwähnung der kriminellen Hamsterpraxis mit dem Ziel eines größeren Profits: *Wer Korn zurückhält, dem fluchen die Leute; aber Segen kommt über den, der es verkauft*. Diese Anklage spiegelt die Erfahrungen der armen Bevölkerung und ihre Abhängigkeit von jeder neuen Ernte wider und zugleich ihr Ausgeliefertsein an die wirtschaftlichen Manipulationen der Großgrundbesitzer. Eine Missernte konnte für die Unterschicht verheerende Folgen haben, die zudem noch von skrupellosen Ausbeutern ausgenutzt wurde, die mit der Grundnahrung spekulierten. (Ringgren 1980, 51 und Toy 1948, 235)

Leider wird dieser Aspekt von vielen Exegeten vollkommen übersehen. Dieser zentrale Aspekt der Sünde des Reichen wurde durch spiritualisierte, eschatologische und existenzielle Auslegungen überdeckt. Tatsache ist, dass erst die

¹² 1. Henoch 97 klagt in V. 9 die Reichen an, die ihre Kornhäuser gefüllt haben. Das gäbe auch eine gute Parallele zu Jakobus 5.2. Als Nebenparallele könnte Sirach 14.19 (Luthertext 14.20-21) angeführt werden. Hier wird das Werk an sich schon als vergänglich angesehen.

sozialgeschichtliche und kontextuelle Lektüre viele dieser verdeckten oder entschwundenen Aspekte biblischer Texte wieder ans Licht gezogen hat. (Schottruff/Stegemann 1981, 163. Ähnlich Randle 1975, 54 und von Jüchen 1981, 31.) Diese Interpretation stimmt auch mit der Erhebung der strukturellen Oppositionen überein, wobei sich die Schlussfrage den vielen *mein* entgegenstellt.

Damit ist ein zentrales Gesetz der Marktwirtschaft eingeführt: Jede Güterknappheit lässt die Preise in die Höhe klettern. Und Preise, die sich aus dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage ergeben, sind freie Marktpreise. Der reiche Kornbauer nutzt die Chancen aus, die ihm die reichliche Ernte und das herrschende System bieten. Ökonomisch handelt er »vernünftig« im eigenen Interesse; theologisch und ethisch wird er aber schuldig durch diese Bereicherung auf Kosten der Mitmenschen, die wenig oder nichts haben. Die Habsucht wird bei ihm zwar nicht direkt genannt, ist aber aus dem Kontext von V. 15 ab klar festzustellen.

Ein weiterer Aspekt der Torheit besteht in Faulenzerei des Reichen. Die Formel »auf viele Jahre« steht im Gegensatz zur Notwendigkeit des alljährlichen und alltäglichen Säens, Pflügens und Erntens, wie sie jeder Kleinbauer, Pächter und Tagelöhner erlebte und erlitt. Der Reiche gibt die Arbeit auf und verwandelt sich in einen Nichtsnutz, einen Rentier, der seine Zeit, Äcker und Fähigkeiten zur Güterproduktion nicht mehr nützen will.

Zur Abrundung der Ausführungen noch ein Wort zu Lukas 12.33f. Diese beiden Verse zeigen nun klar, welches das gottgewollte Gegenteil von Güteranhäufung ist:

Verkauft, was ihr habt, und gebt Almosen. Macht euch Geldbeutel, die nicht veralten, einen Schatz, der niemals abnimmt, im Himmel, wo kein Dieb hinkommt und den keine Motten fressen. Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein.

Lukas 12.33a kann lukanische Nachbildung von Lukas 18.22 sein. Damit wird der Ruf eines Individuums in die ökonomische Nachfolge in einen breiten Jüngerruf verwandelt. Lukas 12.34 ist schließlich die Schlussverifizierung beider Schätze und der entsprechenden Aktionsprogramme. Damit weist der Vers auf die zentrale Opposition des ganzen Lukasevangeliums in Sachen Geld, Güter und Reichtum hin: Gott oder der Mammon (Lukas 16.13). Mit diesen beiden Versen deutet Lukas an, welche Beziehungen zwischen dem radikalen Theozentrismus Jesu und seiner Option für die Geringen und Armen bestehen: Der bei Gott durch die Solidarität mit den Armen »erreichte« Schatz ist diame-

tral den durch egoistische Hamsterei angehäuften materiellen Schätzen dieser Welt entgegengesetzt. Das Kornbauer-Gleichnis ist also kein eschatologischer Text und auch keine makabre Gruselgeschichte im Sinne von »Wer-zuletzt-lacht-lacht-am-Besten«; sondern ein kompromissloser Vorschlag, der sich an diejenigen wendet, die mehr besitzen, als sie zum Leben brauchen, um sie zur Teilung ihrer Güter mit denjenigen, die nicht genügend zum Überleben haben, zu überzeugen. Egoistische Güter- und Kapitalanhäufung ist geradezu die Quintessenz des neoliberalen Wirtschaftssystems. Nun ist im Licht dieses Gleichnisses jedoch nicht zu fragen, was dies »den Menschen« bringt, sondern was es den reichen Menschen und was den armen Menschen bringt. Die Ideologie des freien Marktes behauptet, dass ihre Gesetze mechanische Abläufe oder anonyme Gesetzmäßigkeiten sind. Das Kornbauer-Gleichnis entlarvt diese Ideologie, indem es zeigt, dass diese Gesetze von egoistischen Reichen gemacht und gehandhabt werden.

Ein unbelehrbarer Reicher hätte nun aber ein Gegenargument ins Feld führen können: »Nicht alle Reiche sterben so früh und so plötzlich ›in dieser Nacht‹ wie im Gleichnis. Viele können jahrzehntelang ihr Leben und ihre Schätze genießen!« – »Ja, mag ja sein,« hört man den lukanischen Jesus antworten, »aber noch ist nicht aller Tage Abend. Die Sache hat nämlich noch einen weiteren Haken. Wie der aussieht, bekommt ihr in Lukas 16.19-31 zu hören.« In der Tat hört sich das Lazarus-Gleichnis fast wie eine Fortsetzung des Kornbauer-Gleichnisses an. Die Weiterarbeit am Text muss deshalb dort ansetzen.

(2) Der abstumpfende und mordende Reichtum (Lukas 16.19-31)

Das *Gleichnis vom Reichen und von Lazarus, dem Armen*, fügt sich glänzend in das 16. Kapitel des Lukasevangeliums ein. Die Verse 14-15 weisen auf das Leben des Prassers hin; V. 31 nimmt das in Lukas 16.16-18 erwähnte Gesetz nebst Propheten auf; die Umkehrung der Verhältnisse ist Ausführung der in Lukas 6.20-26 programmatisch angesagten Seligpreisungen und Weherufe. Außerdem gibt dieses Gleichnis eine bestechende Antwort auf einen in der Luft hängen gebliebenen stillen Einwand nach dem Gleichnis vom reichen Toren in Lukas 12: »Schön und gut, aber nicht alle Reichen sterben ›heute Nacht‹. Viele erreichen ein glückliches und gesegnetes Alter«. Gibt Lukas 12 eine erste Antwort auf die Frage nach dem Geschick der Reichen und Geizigen, so gibt Lukas 16 eine endgültige Antwort auf die Frage nach dem ewigen Geschick, also nach Heil oder Unheil der vergeuderischen Reichen. Zum anderen zeigt Lukas 16.1-8 den Gebrauch der Güter zum Heil, Lukas 16.19-31

im Gegensatz dazu den Gebrauch der Güter zum Tode der Notleidenden und zur ewigen Verdammnis der Vergeuder.

Wie die beiden anderen Gütergleichnisse in Lukas 12 und 16, gehört auch dieses zu dem Sondergut des Lukasevangeliums. Es gab ein ägyptisches Märchen, das von Setme Chamois und seiner Fahrt ins Totenreich handelte und lehren wollte, dass es im Jenseits ein Gericht geben wird, in dem jedes Individuum nach den während seines irdischen Lebens getanen Werken gerichtet werden wird. Alexandrinische Diasporajuden haben das Märchen von Ägypten aus weit verbreitet. In den Talmuden kommt es in mehreren Fassungen vor und lässt die jüdische Hochschätzung des Begräbnisses und des Geleits für die Toten sichtbar werden.

Das Sondergutgleichnis nimmt also einen bekannten Stoff auf. Es gibt aber einen sehr bedeutungsvollen Unterschied: Das Märchen vom Nil schwebt auf der Ebene der moralischen Gerechtigkeit der guten und bösen Werke, ohne ihren Inhalt konkret zu bezeichnen. Das evangelische Gleichnis konkretisiert den Stoff auf der spezifisch lukanischen Interessenebene als Vergeltung für das irdische Leben in Bezug auf das ökonomische Handeln. Es geht um soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit, wobei die böse Tat des Reichen in seinem egoistischen Handeln und der Vergeudung der Güter besteht. Das ägyptische Märchen und auch die jüdischen Varianten bewegen sich auf der philosophischen Ebene und greifen das Problem der Rechtfertigung Gottes auf, indem sie von einem Ausgleich im Jenseits berichten; der Lukastext hingegen ist ethisch und kritisch und will die Reichen zu einem alternativen ökonomischen Handeln bewegen.

Liest man das Gleichnis von seinem Ende her, kann sich natürlich die Frage nach der Ursache der ewigen Verdammnis des Reichen ergeben. Was hat er denn Böses getan? Ist die Umkehrung der Verhältnisse so automatisch und eigenwillig, dass überhaupt keine andere Möglichkeit in Betracht kommt? Man hört geradezu den Einwand der Reichen und ihrer Verteidiger: »Der Reiche hat ja gar nichts Böses getan!« Der Text wird uns jedoch eine eindeutige Antwort auf diese Frage bzw. diesen Einwand geben.

Es lassen sich drei Einzelszenen im Text feststellen: Lukas 16.19-21 mit der Beschreibung der beiden entgegengesetzten Personen; die Verse 22-23 über ihren Tod und ihr Geschick im Jenseits; die Verse 24-31 mit dem Gespräch zwischen dem Verdammten und Abraham (als Sprecher des Lazarus). Die letzte Szene wird durch das Verbum *senden* in V. 24 und 27 zusammengehalten. (Schnider/Stenger 1978-79, 276) Die drei Szenen erhalten ihre Spannkraft aus

den sehr energischen Gegensätzen zwischen den beiden Hauptdarstellern der Geschichte.

Das Gleichnis beginnt mit der Vorstellung eines Mannes, der reich war. Er hat keinen Namen, ist also Typ einer Klasse. Sie ist »Charaktermaske« des Reichtums, wie Marx es ausdrückt. Der Text gebraucht auch im Folgenden nur noch den Ausdruck »der Reiche«, mit anderen Worten: die Eigenschaft wird zur Person. Nach dem Tod des Reichen fällt jedoch jede Bezeichnung weg. Im Jenseits wird er nur noch als ein verzweifelter Gequälter gekennzeichnet. Es ist einfach nicht zu verstehen, wie es in Kommentaren und Artikeln so oft zu dem exegetischen Kurzschluss kommen kann, von V. 23 ab weiterhin vom »Reichen« zu sprechen, quasi als ob dieses Subjekt sein Geld in einem Asbestkoffer in das ewige Feuer hinübergerettet hätte. Der biblische Text ist da viel genauer als so manche Exegeten, denn das Wort »Reicher« wird nur noch bis zum Sterben dieses Mannes gebraucht, nachher nicht mehr. Danach ist er ein Gepeinigter, nicht mehr (aber auch nicht weniger).

Dieser Reiche führt ein äußerst verschwenderisches Leben. Seine Kleidung ist überaus kostbar: Purpur wurde für königliche Gewänder verwendet, aus Babylonien importiert und war dementsprechend sehr teuer, die Leinwand kam aus Ägypten und galt als besonderer Luxus. Außerdem feierte er jeden Tag in festlicher Weise, oder, nach der Zürcher Übersetzung, lebte er alle Tage herrlich und in Freuden. Der Gebrauch des Imperfekts zeigt an, dass die kostspielige Kleidung und die Feste ein besonderer Lebensstil waren und nicht ein einmaliges schlechtes Benehmen. Durch diese Lebensart steht der Reiche in totalem Kontrast zur Situation des Lazarus.

Diese Beschreibung kann die Leser und Leserinnen des Evangeliums an den reichen Kornbauern von Lukas 12.16-21 erinnern. Der Tor hatte ja beschlossen, nicht mehr zu arbeiten, sondern zu essen, zu trinken und fröhlich zu sein. Lukas 16.19-31 kann aus dieser Parallelisierung heraus als zweite und endgültige Version des Anliegens des Gleichnisses von Lukas 12 gesehen werden, auf das jemand mit dem Hinweis auf das lange Leben vieler Reichen hätte antworten können. »Er ist und bleibt trotzdem ein Tor«, würde Jesus jetzt sagen, »denn die Sache ist ja noch lange nicht zu Ende. Passt mal auf: Es war aber ein reicher Mann ...«

Der Reiche wird nicht als Dieb, Ausbeuter, Wucherer, Ungläubiger, Gauner, Halsabschneider oder Blutsauger dargestellt. Jeder Pharisäer wäre sofort mit der Verdammung eines solchen Gangsters einverstanden gewesen. Feste und Feiern und fröhliches Genießen des Lebens und seiner Güter standen aber bei

den Pharisäern in gutem Ruf und galten als gutes Recht. Und genau da legt Jesus seinen Finger auf die Wunde: Egoistischer Gebrauch der Güter ist Sünde, die zum Tod führt, Todsünde, wenn man will. Gerade das tat der Reiche. Die Leser und Leserinnen des Evangeliums verstehen dies sofort auf dem Hintergrund der vorangehenden Texte. Lukas 14.12-14 und 14.16-24 zeigen sehr deutlich, wer zu Mahlzeiten und Festen eingeladen werden soll: Arme, Krüppel, Lahme, Blinde. Der Reiche kümmert sich nicht um diese Menschen, obwohl er Lazarus vor seinem Tor sieht und sogar mit Namen kennt, wie es sich nachher im Jenseits erweist. Natürlich handelt es sich hier nicht um die Darstellung eines geschichtlichen Ablaufs, sondern um einen Textablauf, bei dessen Lesen ein ständiges Rückfragen der Leser und Leserinnen auf vorangehende Texteinheiten des lukanischen Evangeliums bezweckt wird.

Im zweiten Vers der Erzählung wird ein Kontrastdarsteller eingeführt: *ein gewisser Armer aber mit Namen Lazarus*. Es handelt sich hier um eine Besonderheit, denn dieser Arme ist die einzige Figur in einem Gleichnis, die mit ihrem Personennamen vorgestellt wird. Diese Eigentümlichkeit hat zu verschiedenen Deutungen Anlass gegeben. Zunächst bedeutet der Name Lazarus »Gott hilft« (also »Gotthelf«); somit könnte der Text darauf hinweisen, dass Gott die einzige Hoffnung und Hilfe der Armen ist. Dann könnte man annehmen, dass der Arme namentlich vorgestellt wird, weil ja auch sein »Verteidiger« Abraham genannt wird. Auf der etymologischen und formalen Ebene haben diese beiden Argumente schon einen gewissen Wert. Zuweilen wird auch angenommen, dass sich das Gleichnis auf eine bekannte Person und ihr konkretes Schicksal bezieht. Da bietet sich der bekannte Lazarus aus Johannes 11 an. Hier können wir eventuelle Parallelen und Unterschiede zwischen beiden Texten übergehen, da der Lukastext die Figur in ein soziales, wirtschaftliches und gemeinschaftliches Gefüge stellt, und hier nicht an einem Zeichen oder am Glauben an den Messias und an die Auferstehung interessiert ist. Theologisch und literarisch ist der lukanische Lazarus somit ein eigenständiges Subjekt.

Aus der Sicht der Armen dieser Welt ist eine weitere Dimension viel wichtiger: Der Arme wird beim Namen genannt, da er konkret die ansonsten anonyme und herabgesetzte Masse der Notleidenden vor Gott, Abraham und den Reichen vertritt. *In Lazarus werden alle Mittellosen zu Personen und Subjekten*. Ihre Schmerzen und Nöte werden durch Jesus identifiziert und als Anliegen des Evangeliums und der Kirche aufgenommen; ihre Anliegen werden den Reichen unter die Nase gerieben. Deshalb entstellt der gebräuchliche Titel dieses Gleichnisses seine Botschaft. Es geht nicht um ein Gleichnis vom Rei-

chen und »vom armen Lazarus«, sondern »... von Lazarus, dem Armen«. »Der arme Lazarus« – das klingt mehr nach einem »armen Tropf« oder nach einer »bemitleidenswerten Gestalt«, wobei die Person hinter dem Zustand verschwindet und dieser »entökonomisiert« wird. Die Anonymität des Reichen verhilft dem Gleichnis auch zu einer breiteren Zielgruppe. Wäre der Reiche z.B. ein Herr Daniel oder Samuel, so könnte sich die Zielrichtung auf ein einzelnes Individuum verschieben, das ja im Übrigen bereits tot ist. Durch das Fehlen des Namens und ganz besonders durch die Erwähnung der fünf Brüder des Verdammten werden aber alle lebenden – und sehr sehr gut lebenden – Reichen angesprochen. *Der Reiche steht also für seine Schicht.*

Lazarus lag vor dem Tor des Reichen, war also gelähmt oder schwer verwundet. Ein weiterer Kontrast zur Beweglichkeit des Reichen, die sich in den täglichen Festen ausdrückt. Der mit *Tür* übersetzte Ausdruck bezieht sich auf ein Tor, also auf den Haupteingang eines großen Hauses oder sogar eines Palastes. Somit konnte Lazarus unmöglich übergangen werden. *Mit Geschwüren bedeckt* weist auf eine Hautkrankheit hin, steht in scharfem Gegensatz zur Luxuskleidung des Reichen und ist viel stärker als etwa Lumpen oder erbärmliche Kleiderfetzen. Der Wunsch nach dem, was vom Tisch des Reichen abfiel, steigert die Situation weiter. Es handelt sich dabei nicht um einfache Brotkrümel, sondern um Brotfladen, die die Reichen zum Abwischen der Hände benutzten und danach einfach unter den Tisch warfen, oder um Brotstücke, die man zum Eintauchen in die Schüssel gebrauchte und nach einmaligem Abbeißen auf den Boden schmiss.¹³ Das Brot erfüllt in keiner der verschiedenen Möglichkeiten seine Bestimmung zur Sättigung, weder bei dem verschwenderischen Reichen noch bei dem hungernden Lazarus. Die Hunde erweitern das grausige Bild. Es handelt sich aber nicht etwa um mitleidige Tierchen, sondern um Straßenköter, vollkommen unhygienische Tiere, religiös unreine Vierbeiner. Das Gesamtbild wird durch den Tod der beiden vervollständigt: Der eine stirbt und erhält eine Beerdigung; der andere stirbt »nur«. Von einer Beerdigung wird nichts angedeutet.

Arm, obdachlos, chronisch hungrig, krank und voller Wunden, unrein und vereinsamt: Wahrhaftig ein Bild des Schreckens, das nach der Straf- und Sengensideologie der Reichen nur als göttliche Strafe gelten konnte. Also, kein »Gott hilft«, sondern ein »Gott straft«.

¹³ J. Jeremias 1984, 183. Siehe daselbst auch Anmerkung 4 mit rabbinischen Belegen zum Thema.

Die beiden Bemerkungen *vor seinem* (des Reichen) *Tor* und *vom Tisch des Reichen* setzen die beiden Hauptdarsteller in Beziehung. Es geht nicht nur um eine Gegenüberstellung, sondern um eine Abhängigkeit auf Leben und Tod. Das Tor trennt die beiden und beschränkt seine Bestimmung auf den Ausschluss, obwohl es ja sonst auch eine Brückenfunktion hat, die auf die Erwartung der Hörer und Hörerinnen anspielt. (Schnider/Stenger 1978-79, 277) Der Text lässt viele Möglichkeiten offen: Der Reiche könnte hinausgehen, Lazarus sehen, ihm ein Almosen oder das Brot geben; mit ihm ein Gespräch führen; ihn mitleidig ansehen und nichts tun; ihn, den Schandfleck seines Palastes, fortjagen; ihn in sein Herrschaftshaus hereinbitten und ihn aufnehmen; einen Arzt rufen. Lazarus könnte seinerseits den Reichen anrufen, ihn um eine Hilfe bitten, seine Hartherzigkeit verfluchen, ihn vor Gott verklagen. Diese Offenheit der Beschreibung deutet an, dass die Situation voller Möglichkeiten steckt. Die Hörer und Hörerinnen bzw. Leser und Leserinnen sollen darüber nachdenken.

Die beiden Darsteller werden nach ihrem Tod weiterhin mit einer Folge von Kontrasten gezeichnet. Abrahams Schoß ist ein Ehrenplatz für besonders wichtige Teilnehmer am messianischen Festessen. Nun aber erhält ein Geächteter diesen Rang. Die Seligpreisung der Armen aus Lukas 6.20 bewahrheitet sich. Der andere Tote im Jenseits (wohlgemerkt: Er ist kein Reicher mehr, sondern ein Gepeinigter) steckt im *Hades*. Dieser Ausdruck wird meistens für den Ort des Zwischenzustandes zwischen Tod und Endgericht gebraucht, für das *Totenreich*, während für (definitive) *Hölle* sonst *Gehenna* steht. Aber der Zustand des Verdammten ist endgültig, wie es klar aus Abrahams Ausführung zur Umkehr der Verhältnisse und aus der Erwähnung der unüberschreitbaren Kluft hervorgeht. Es handelt sich somit um das Bild der ewigen Verdammnis in der Feuerhölle. Der Text baut seine Umkehrungen auf einem Gerüst von *Draußen* und *Drinnen* auf, und hebt gleichzeitig die Bedeutung des Lazarus hervor, indem er ihn ins Zentrum stellt:

- | | |
|-------------|--|
| Lukas 16.19 | Der Reiche lebt <i>drinnen</i> in Freuden |
| 20 | Lazarus vegetiert <i>draußen</i> |
| 22b | Lazarus befindet sich <i>drinnen</i> und nimmt
am messianischen Festmahl teil
(= <i>außerhalb</i> der Hölle) |
| 23 | Der Verdammte ist <i>draußen</i> , ausgeschlossen vom Festmahl
(= <i>in</i> der Hölle) |

Zu Lebzeiten wünschte sich Lazarus etwas von den Abfällen des Reichen, nun wünscht der Verdammte einen Dienst von Lazarus. Überaus wichtig ist dabei die Figur Abrahams. Abraham ist der Vater des auserwählten Volkes Gottes und gleichzeitig sein oberster Schutzpatron. Der Verdammte erinnert sich plötzlich seiner Abrahamskindschaft. Die dreimalige Vaternennung ist der Schlüssel zum Verständnis der Umkehrung der Verhältnisse und der sie tragenden Ideologie. Indem der Gepeinigte Abraham bittet, ihm die Hilfe durch Lazarus zukommen zu lassen, und nicht etwa auf direktem Weg, stellt der Text nochmals mehrere Beziehungen zwischen den beiden Darstellern her, die aber mit den erwarteten Hilfeleistungen von Seiten des Reichen nichts zu tun haben. Der Arme hätte die Hilfe bitter nötig gehabt, nun hat sie der Verdammte nötig. Zu Lebzeiten hätte der Reiche es sich bestimmt niemals träumen lassen, einmal auf die Hilfe des Armen angewiesen zu sein. Auf der Linie der Verbindung zwischen dem Mammon und der Ungerechtigkeit lässt sich ferner sagen, dass der Gepeinigte den Armen weiterhin ausnutzen möchte: Er soll ihm Wasser bringen, die Brüder warnen und Umkehr predigen. Abraham – im Namen Gottes – setzt dieser andauernden Ausbeutung ein jähes Ende. Zudem kann die Forderung nach der Warnung der Brüder als eine Art Entschuldigung aufgefasst werden – der Verdammte wurde zu Lebzeiten leider nicht gewarnt. Hofft er etwa auf eine neue Gnadenzeit zur Wiedergutmachung?

Interessanterweise verneint der Patriarch nicht das Vater-Kind-Verhältnis, gibt aber lauter abschlägige Antworten auf die Bitten mit dem Hinweis auf die Umkehrung der Geschehnisse und die Unüberschreitbarkeit der Kluft. Die Beschreibung der Umkehrung hebt nochmals Lazarus hervor:

Lukas 16.25 Der Reiche hat in seinem Leben sein Gutes empfangen
 Lazarus hat in seinem Leben das Böse empfangen
 Jetzt dagegen wird Lazarus getröstet
 Der Verdammte aber leidet Pein

Die Leserinnen und Leser des Evangeliums werden sich sofort an Lukas 1.52-53, das Magnifikat-Lied der Maria, erinnern, wo die Umkehrungen der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse programmatisch angegeben sind; und an die Seligpreisungen und Weherufe in Lukas 6.20-26. Bringt man die verschiedenen Anschuldigungen auf einen gemeinsamen Nenner, entsteht ein Bild der Schuld der Reichen, die in der Verursachung und Erhaltung des Hungers, der Armut, des Weinens, der Verfolgung, der Ausbeutung, der Er-

niedrigung besteht, wie ganz klar aus diesem Gleichnis mit seiner Nichtbefolgung des Gebotes von Lukas 14.12-14 hervorgeht: Der Reiche hatte genug Speise, Platz und Kleidung, Lazarus stirbt jedoch vor seinem Tor. Andere plakatative Sünden wie Mord, Ehebruch, Götzendienst oder Verleumdung müssen gar nicht besonders genannt werden.

Der egoistische Gebrauch der Güter, die Vergeudung, das Übersehen der Armen sind Todsünden, die auf Erden die Notleidenden vernichten und in der Ewigkeit die vormals Reichen. Höchstens reiche Exegeten und solche, die sich der Ideologie der Bereicherung verschrieben haben, können weiterhin behaupten, dass das Gleichnis eigentlich keine konkreten Sünden des Reichen nennt.

Die Erwähnung der Kluft ist eine einmalige Besonderheit in den damaligen Beschreibungen des Jenseits. Von der Struktur des Textes her ist die Kluft gar nicht an erster Stelle Symbol für die Unmöglichkeit der Veränderung der Geschichte im Jenseits, sondern ein strukturelles Element, das im Kontrast mit dem offenen Tor des Herrschaftshauses steht. (Schnider/Stenger 1978-79, 281-283) Ferner ist sie Oppositionselement zum Ideal des Teilens und der Gemeinschaft, wie es in Lukas 16.9 geboten wurde. *Die Kluft wiederholt im Jenseits den irdischen Graben zwischen reich und arm, nur ist sie unüberbrückbar geworden, und dabei haben sich die Verhältnisse umgekehrt.* Die vom Reichen selbst erzeugte Apartheid zwischen ihm und dem Armen schlägt nun auf ihn zurück. Der Reiche hätte durch sein Tor zu Lazarus gehen können, wollte es aber nicht; nun will der Verdammte, dass Lazarus zu ihm kommt; wer immer auch dies tun möchte, kann es nicht mehr. Das ehemals offene Tor ist Bild für die durch die Vergeudung und das Übersehen der Not für immer verpasste Gelegenheit. Die Härte des Reichen hat die Kluft aufgebaut bzw. ausgehoben. Die Kluft ist in der ganzen Erzählung das Einzige, was beide Darsteller gemeinsam haben! Etwas salopp ausgedrückt: Das Einzige, was sie gemeinsam haben, ist, dass sie nichts mehr gemeinsam haben!

Die Kluft ist auch ein Symbol für die Zertrümmerung der Abrahamsideologie, die glaubte, dass Abraham selbst seine in die Hölle geratenen Kinder retten konnte. Lukas 16.25f. ist ein Echo auf Lukas 3.8: Die Abrahamskindschaft ist überhaupt keine Garantie für diejenigen, die keine Früchte der Umkehr bringen. Abraham entzieht höchstpersönlich der Abrahamsideologie den Boden, indem er im Blick auf die rechte Praxis auf die bleibende Gültigkeit des Gesetzes und der Propheten, d.h., auf Gottes Willen, hinweist. Abraham erweist sich gleichzeitig als Vater der Armen und Notleidenden.

Im letzten Teil springt der Text auf die Hörer und Hörerinnen bzw. Leser und Leserinnen, die sich in den fünf Brüdern des Verdammten erkennen sollen. Noch leben sie, noch haben sie die Möglichkeit, ihre Güter mit den Notleidenden zu teilen, noch können sie Mose und die Propheten hören, noch können sie umkehren, noch können sie radikal ihren Lebensstil ändern. Das Gleichnis wird so zu einem Appell an alle Reichen, ihre Lebenszeit zum Teilen und zum verantwortlichen Umgang mit den Gütern zu nutzen, präziser ausgedrückt: zur Verantwortung und im Engagement für die Notleidenden.

Lukas 16 ist ein Modell für das ökonomische und soziale Zusammenleben aus der Sicht der Notleidenden. So schreibt es das Gesetz vor, so haben es die Propheten angesagt, so praktiziert es Jesus selbst in Wort und Tat. Das Modell beruht auf der Feststellung, dass Gott alle Güter gehören und dass es vor ihm keine Eigentümer gibt, sondern nur Haushalter sämtlicher Dinge, die zur Befriedigung der Bedürfnisse der Notleidenden und somit aller Menschen eingesetzt werden sollen. Das ist wahre Umkehr. Hamstern, Zurückhalten der Güter, Wuchern, Verprassen, Vergeuden aber sind sowohl Arm wie auch Reich vernichtende Todsünden der Reichen. »Gib, teile, schenke, verteile, verzichte – so wirst du leben«: Das bezeugt das erste Gleichnis in Lukas 16; »Behalte deine Güter, verprasse, vergeude – so gehst du zu Grunde«: Das zeigt das zweite Gleichnis auf. Lukas 16 füllt damit ökonomisch die Umkehr zur Vergabung der Sünden, die nach Lukas 24.47 unter allen Völkern gepredigt werden soll. Der entscheidende Gegensatz, auf dem die Struktur des alternativen ökonomischen und sozialen Projekts beruht, lautet: »Entweder das Lebensgesetz Gottes – genug für alle – oder das Todesgesetz des Mammons – egoistische Reichtumsanhäufung«. Die Erwähnung Gottes bezeugt, dass der Gegensatz und somit die Entscheidung für den einen oder den anderen Lebensstil einen theologischen Hintergrund und damit theologisch-heilsgeschichtliche, endgültige Folgen hat.

Beim Lesen dieses Textes stellt sich eine sehr dringliche und beunruhigende Frage: Kann ein Reicher überhaupt gerettet werden? Diese Frage wird vom Evangelium selbst kurz darauf (in Kapitel 18) aufgenommen und mit einer sehr energischen und unmissverständlichen Anweisung zum Verkauf der Güter und zur Verteilung unter die Armen beantwortet. Kapitel 19 zeigt dann, wie dieses Handeln konkret realisiert werden kann. Wir werden darauf in Teil III zurückkommen.

Das Gleichnis wertet die Reichen erst einmal ab, indem es keinen Namen nennt, den Armen aber mit Namen einführt und diesen bzw. die Armen damit

aufwertet. Diese Gegenüberstellung ist auch eine Anfrage an unsere Sprachgewohnheiten. Für die Armen gibt es viele abwertende Ausdrücke: Pöbel, Masse, Haufen, Bettlerpack, Gesindel, Mob, Abschaum, Pack, Lumpen, Plebs, Schnorrer, Klinkenputzer, gemeines Volk, Meute, Lumpenpack, Brut, Bagage, Asoziale. Die Reichen heimsen hingegen nur wohlklingende Benennungen ein: vermögend, begütert, wohlhabend, betucht, gut situiert, bestsituiert, finanzkräftig, zahlungskräftig, steinreich, finanzstark. Es gibt nur wenige abwertende Ausdrücke für einen Reichen, so z.B. »stinkreich«. Aber Geld stinkt ja nicht, oder?

Aus der Sicht der Notleidenden, die in diesem Gleichnis von Jesus und Lukas und somit von der Heiligen Schrift aufgenommen wurde, sind der egoistische Gebrauch der Güter, die Vergeudung, das Übersehen der Armen Todsünden mit vernichtender Macht. In der evangelischen Theologie trifft man zwar keine Unterscheidung zwischen Todsünden und lässlichen Sünden; aber einige Gedanken über die Bezeichnung »Todsünde« für den egoistischen und verschwenderischen Gebrauch der Güter sind angesichts der weltweiten Verarmung und Vernichtung der Armen überfällig.

4.5 Die Kirche, der Reichtum und die Reichen

Aus diesen und anderen biblischen Texten ergeben sich massive Fragen an die Kirchen und die Reichen heute. Dazu gehören:

- Wie gehen wir mit der klaren biblischen Verurteilung von systemischer Ausbeutung von Arbeitenden und der Akkumulation von Reichtum von wenigen auf Kosten der Gemeinschaft und damit derjenigen Reichen um, die nicht solidarisch teilen?
- Was bedeutet in dieser Hinsicht »Gericht Gottes« und »Todsünde«? Kann ein Reicher überhaupt »gerettet werden«?
- Wie ist das gegenwärtige Handeln der Kirche als wirtschaftlicher und politischer Akteur zu beurteilen und wie spricht sie die Reichen als Personen an?

Eine der beliebtesten und billigsten Ausreden, solche Fragen überhaupt als nicht legitim anzugreifen, lautet: Die Verhältnisse in den biblischen Zeiten sind völlig anders als heute. Diese Ausrede mochte so lange plausibel sein, als man bei der Kontextanalyse der hebräischen Bibel wesentlich von monarchisch-
aristokratischen polit-ökonomischen Systemen ausging. Spätestens jedoch seit deutlich ist, dass quer dazu und diese durchdringend sich seit dem 8. Jh. v. Chr.

– auch in Israel – eine marktförmige Wirtschaftsform entwickelt, ist dieses Argument obsolet geworden. Diese neue Wirtschaftsform beruht – wie oben beschrieben – auf immer absoluter gesetztem Privateigentum und darauf aufbauender Zins- und Geldwirtschaft sowie sklavenbetriebener Produktion auf Großgrundbesitz. (Vgl. Kessler/Loss 2000, Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 1) Sie bewirkt eine Desolidarisierung der freien Produzenten, spaltet diese in Landlose und Schuldsklaven auf der einen und sich (auch finanziell) bereichernde Großgrund- und Sklavenbesitzer sowie Händler auf der anderen Seite. Damit verbunden ist die Spaltung zwischen Land und Stadt. Die Selbstbereicherung des Hofes samt Beamten und Militär, des Tempels und seiner Nutznießer, später der mit den Besatzungsmächten kollaborierenden Zollpächter, Priestern usw. ruht auf jenen grundlegenden ökonomischen Mechanismen. Als dann die hellenistisch-römischen Imperien diese Wirtschaftsform »globalisieren«, verfestigen sich diese polit-ökonomischen Mechanismen zum scheinbar alternativlosen System.

Genau an dieses System knüpft der neuzeitliche, zunächst europäische Kapitalismus an, indem er es verschärft und auf der Basis neuer Produktionsmittel weiterentwickelt. (Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 2 und 3) Damit ist für die Beziehung biblischer Traditionen auf die neuzeitliche und gegenwärtige politisch-ökonomische, ideologische und »religiöse« Wirklichkeit ein klarer gemeinsamer Bezugsrahmen gegeben: Wenn Propheten, Rechtsreformen und Jesus Partei für die Verarmenden und gegen die sich Bereichernden ergreifen, beziehen sie sich auf die Vorformen dieser neuzeitlichen systemischen Mechanismen der Verarmung und Bereicherung und ihrer psychologischen und theologischen Dimensionen. Sie treffen keine moralisch-ethischen Urteile über Einzelpersonen, etwa weil diese sich innerhalb an sich akzeptabler sozio-ökonomischer Systeme kriminell verhalten. Wenn Einzelpersonen angesprochen werden, so in der Hinsicht darauf, ob sie aktiv oder passiv in diesen Systemen mitmachen. Wie schon in Kapitel 2 angedeutet, bietet die Kirche in ihrer Geschichte ein durch und durch ambivalentes Bild. *Auf der einen Seite wird der biblische Ansatz weitergeführt.* Wir zitieren speziell im Blick auf die Reichen zwei Texte, einen aus der Alten Kirche (aber schon nach der so genannten konstantinischen Wende zur Reichskirche) und einen von Martin Luther. Erzbischof *Basilius der Große* von Cäsarea verfasste 370 u.Z. folgende »Rede an die Reichen« (zit. aus Amery 2005, 36):

»Diese Güter gehören mir,
habe ich nicht das Recht, sie zu behalten?«

Gehören Sie wirklich dir?
Woher hast du sie genommen?
Hast du sie von anderswo her
in die Welt mitgebracht?

Du verhältst dich wie einer,
der bei jedem Schauspielbesuch das Theaterhaus verriegelt.
Du willst anderen den Eintritt versperren,
damit du dein Vergnügen für dich allein hast.

Es ist so, als würdest du dir
das alleinige Anrecht auf ein Theaterstück nehmen,
das für die Allgemeinheit gespielt wird.

Genau so sind die Reichen:
Sie betrachten die Güter, die allen gehören,
als ihr privates Eigentum,
weil sie sich diese als erste angeeignet haben.

Den Hungernden gehört das Brot,
das du für dich behältst;

den Nackten der Mantel,
den du in der Truhe versteckst;

den Armen das Geld,
das du vergräbst.«

»Für mich allein« – das menschlich Wesentliche der privaten Akkumulation – bezeichnet nach *Martin Luther* das Wesen der Sünde: »homo incurvatus in seipsum«. Der für sich allein Reichtum anhäufende und für sich behaltende Reiche ist »in sich selbst verkrümmt« – im Unterschied zur Bestimmung des Menschen, Beziehungswesen zu sein. Das drückt sich auch darin aus, das er wie der reiche Mann im Evangelium sein Vertrauen auf diesen Reichtum setzt. Zur Stabilisierung dieses Vertrauens macht er sich einen Götzen, das heißt, er vertraut auf ein Wirtschaftssystem, dessen Wesen Akkumulation von Reichtum ist, Mammon. Das drückt Luther in seiner Auslegung des 1. Gebotes im

»Großen Katechismus« so aus (Die Bekenntnisschriften der ev.-luth. Kirche, Göttingen 1956, 3. Aufl., S. 561):

»Es ist mancher, der meine, er habe Gott und alles genug, wenn er Geld und Gut hat, verlässt und brüstet sich drauf, so steif und sicher, dass er auf niemand nichts gibt. Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißet Mammon. Das ist Geld und Gut, darauf er all sein Herz setzt, welches auch der allgemeinste Abgott ist auf Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher, ist fröhlich und unerschrocken als sitze er mitten im Paradies. Darum, wer keins hat, der zweifelt und zaget, als wisse er von keinem Gott. Denn man wird ihrer gar wenige finden, die gut's Muts seien, nicht trauern, noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben. Es klebt und hängt der Natur an bis in die Gruben (d.h. bis ins Grab).«

In der Auslegung des 7. Gebotes (»Du sollst nicht stehlen«) greift er dann massiv die »Erzdiebe« an, gegen die er mehrere Schriften geschrieben hat: die frühkapitalistischen länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften wie die Fugger in Augsburg. (Vgl. Duchrow 1987, Kap. 3, und ders. 1997², 208ff.) Über sie sagt er u.a. (Duchrow 1987, 81):

»Von den Gesellschaften sollte ich wohl viel sagen, aber es ist alles grund- und bodenlos mit lauter Geiz und Unrecht, daß nichts daran zu finden ist, woran man sich mit gutem Gewissen beteiligen kann ... Deshalb darf niemand fragen, wie er mit gutem Gewissen in den Gesellschaften sein könne. Kein anderer Rat ist als: laß ab, da wird nichts anderes draus. Sollen die Handelsgesellschaften bleiben, so muß Recht und Redlichkeit untergehen. Soll Recht und Redlichkeit bleiben, so müssen die Handelsgesellschaften untergehen.«

Zudem empfiehlt er seinen Pfarrherren, nicht nur gegen das Zinsnehmen zu predigen, sondern auch die, die es trotz Mahnungen tun, zunächst vom Abendmahl auszuschließen und schließlich, wenn sie auch das nicht beeindruckt, nicht zu beerdigen. Denn: »Er hat sich selbst verdammt, abgesondert und verbannt, solange er sich nicht als schuldig bekennt und Buße tut.«¹⁴

¹⁴ Vgl. Duchrow, 1997², 211. Ebd., 208-214 wird ausführlich Luthers und Calvins Stellung zu diesen Problemen dargestellt und verglichen. In Duchrow/Hinkelammert, 2005, 290, Anmerkung 33, wird der Unterschied zwischen Zinsnehmen in einer stationären Wirtschaft ohne Wachstum und einer Wachstumswirtschaft erklärt, in der das Zinsverbot sinngemäß bedeutet, nicht mehr Zins zu nehmen als die Wirtschaftstätigkeit an Mehrwert prozentual erwirtschaftet, mit anderen Worten: Die Netto-Zinsrate darf nicht höher liegen als die Wachstumsrate, sonst ist sie Diebstahl an den Arbeitenden, denen ihr zusätzlicher Anteil am Mehrwert geraubt wird. Zu dieser Problematik im gesamtwirtschaftlichen Sinn vgl. Hinkelammert 1989.

Im Blick auf deren *Status quo* heute ist zunächst festzustellen, dass u.W. nirgends in den westlichen Kirchen– weder im Blick auf das Kirchesein der Kirchen noch im Blick auf das Christsein der Gemeindeglieder – offiziell und direkt Reiche, insbesondere solche, die sich Christen nennen, aufgerufen werden, im Kontext des imperialen Neoliberalismus zu Gott umzukehren, ihr Eigentum in einer den gegenwärtigen Wirtschaftsverhältnissen angepassten Form mit den Armen zu teilen und ungerechte Wirtschaftspraktiken zu ändern (sowohl persönlich als auch im heutigen Kontext von Demokratie gesellschaftlich), wie es Jesus und die Urchristenheit in ihrem hellenistisch-römischen Kontext getan haben. Auch eine Gerichtspredigt, die Gottes Eingreifen zur Erhöhung der Armen und zur Erniedrigung der Reichen und Mächtigen ankündigt, können wir nicht wahrnehmen. Überhaupt diese Feststellung zu machen oder diese Frage aufzuwerfen, erscheint im Westen vermutlich wunderbar, realitätsfern. Ist denn nicht »die Kirche für alle da«? Vergleicht man diesen generellen Eindruck mit dem faktischen Kirchenbezug der *verschiedenen Milieus innerhalb der Oberschicht*, so ergeben sich für Deutschland interessante Beobachtungen. (Vgl. Vögele u.a. 2002, 275ff.) Berücksichtigt man mit Bourdieu und Vester u.a. nicht nur das ökonomische, sondern auch das kulturelle Kapital, so kann man folgende Unterscheidungen machen:

- Die auf 2% der Bevölkerung geschrumpfte *kulturelle Avantgarde* (links oben im Schaubild Nr. 2, Kap. 2) ist einerseits auf Selbstverwirklichung aus, andererseits aber auch politisch, sozial und kulturell hoch engagiert (ebd. 289ff.). Insbesondere setzt sie sich für Ökologie und Demokratie ein. Obwohl eine Minderheit von 22% eine vergleichsweise intensive Beziehung zur Kirche hat, lehnt etwa die Hälfte dieser Gruppe die Kirche, zumindest was ihren Besuch anlangt, ganz ab.
- Die nächste Gruppe der akademischen Intelligenz, genannt das *technokratisch-liberale Milieu* (9%), zerfällt in zwei Teilmilieus, die progressive Bildungselite und die moderne Leistungselite (s. Schaubild Nr. 2 oben in der Mitte). Die *progressive Bildungselite* hat das stärkste kritisch-politische Interesse. Aber über ein Drittel (37%) lehnen die Kirche ab. Die *moderne Leistungselite* engagiert sich weder politisch noch kirchlich, fast die Hälfte lehnt die Kirche ab.
- Blickt man nun aber auf die Traditionslinie von *Macht und Besitz, das konservativ-gehobene Milieu* (ca. 7% der deutschen Bevölkerung, rechts oben im gleichen Schaubild), so sehen wir eine starke Zugehörigkeit zur Kirche, sowohl im Teilmilieu der *konservativen Bildungselite* als auch in dem der

»*streng konservativen*«, nämlich in beiden Fällen 53%. Erstere sind am Status quo politisch interessiert, sozial »von oben nach unten« eingestellt und karitativ bereitwillig. Letztere treten politisch vor allem für traditionelle Werte und Hierarchien ein.

Ein krasses Beispiel dieser letzten, am Status quo interessierten Gruppe ist die Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Unternehmer (AEU). Sie kann geradezu als Lobby des Neoliberalismus in der Kirche bezeichnet werden (ähnlich wie die Deutschen Christen im Nationalsozialismus, bloß viel schwächer in ihrer faktischen Bedeutung). Zusammen mit dem Bund katholischer Unternehmer (BKU) hat sie 2003 eine Schrift herausgegeben mit dem Titel »Globalisierung – Chance für alle«. Sie enthält die herrschenden neoliberalen Dogmen mit christlichen Phrasen. Eine Kostprobe, wie die Globalisierung theologisch begründet wird: Bei der Bewahrung der Freiheit »kann unser Denken und Hoffen – im Lichte der universalen Heilbotschaft Jesu Christi – nicht nationalstaatlich orientiert sein« (S. 5). Betrachtet man diese Übersicht unter unserer Fragestellung »die Kirche und die Reichen«, so ergibt sich, dass *die reichste Gruppe der Gesellschaft, ja der Oberschicht*, sich nach eigenen Angaben *zu über 50% besonders eng mit der Kirche verbunden weiß* und mindestens einmal im Monat an kirchlichen Veranstaltungen teilnimmt. Das sind weit mehr als selbst die am stärksten kirchenbezogene Untergruppe der Unterklassen, nämlich die Gruppe der Resignierten (30%). Aber vor allem: Die anderen, flexibleren Teile der Oberschicht, die vor allem durch ihr kulturelles Kapital überhaupt zur Oberschicht gezählt werden, sind nur in kleinen Minderheiten an der Kirche interessiert und lehnen sie gar überproportional ab.

So legt sich der Schluss nahe, dass die Kirche in Deutschland vor allem deshalb auf eine klare biblisch-theologische Ablehnung des herrschenden neoliberalen Kapitalismus verzichtet, weil deren Profiteure zu ihren treuesten Klienten gehören. Es ist menschlich verständlich, dass sie ihren finanzkräftigsten Mitgliedern kein »Wehe euch Reichen« oder »Kehrt um«, »Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit« zurufen will. Was bedeutet das aber für ihren Auftrag an den reichen Menschen, für ihre Glaubwürdigkeit und ihr Kirchesein? Und gäbe es andere Optionen?

Um mögliche Schritte zur Änderung des Status quo zu entdecken, müssen wir diese Fragen ausführlich in Teil 3 wieder aufgreifen. Zunächst aber ist das Gesamtbild zu vervollständigen und eine weitere für die Kirche sehr wichtige Gruppe ins Auge zu fassen: die Milieus der Mittelklasse.

Kapitel 5

Angst, Illusion und Fundamentalismus der Mittelklasse?

»Die zu trennen, deren Bund sie bedrohen könnte, ist von jeher ein Grundsatz der Machthaber gewesen.«

S. Kracauer (1929/1971, 76)

Wir halten es für eine der Schlüsselfragen der Zukunft, wie sich die Mittelklassen in der Krise des neoliberalen globalisierten Kapitalismus entscheiden werden. Werden sie sich wie nach der Weltwirtschaftskrise 1929 in Deutschland mehrheitlich für den Faschismus und wie heute in den USA für den imperialen Totalitarismus entscheiden oder für eine die Grundursachen der Krise überwindende Transformation – in Bündnissen, die eine andere Welt nicht nur für möglich halten, sondern sie zumindest in Ansätzen verwirklichen? Die Beantwortung dieser Frage hängt mehr als bei allen anderen gesellschaftlichen Gruppen und Milieus vom Verständnis der soziopsychologischen Bedingungen sowohl der gegenwärtigen Haltungen der Mittelklassen als auch deren möglicher konstruktiver Veränderung ab. Zum Verständnis des komplexen Problems werden wir hier auch historische Erfahrungen berücksichtigen müssen. Zunächst aber zur sozio-ökonomischen Lage der Mittelklassen.

5.1 Das Damoklesschwert des sozio-ökonomischen Absturzes

Der Spiegel spricht im Blick auf Deutschland von der »Angst der Mittelschichten vor dem ungebremsten sozialen Absturz«. (16.8.04, 23) Vester spricht von der Entstehung einer »neuen prekären Mitte«. (FR 20.5.05, 7) In den USA ist »Middle Class Squeeze«, das Ausquetschen der Mittelklassen, ein stehender Begriff, und Th. Fischermann schreibt dazu: »Es ist die Angst vor dem eigenen schnellen Absturz, die am Selbstvertrauen der Mittelschicht nagt.« (Die Zeit 2.9.04) Selbst die Autofirmen merken es: »Schon macht die Devise die Runde, für die Deutschen gelte nur noch ›Aldi oder Luxus‹. Für Produkte im mittleren Segment zwischen Billig- und Edelmarken fänden sich immer weniger Käufer.«

fer.« (FR 15.10.2004, 2) Es gibt sogar inzwischen die Theorie, dass sich die Al-Qaeda-Terroristen besonders aus den erniedrigten Mittelschichten rekrutieren: »Gut ausgebildete Angehörige der Mittelschicht, die sich erniedrigt fühlen von den Mächtigen im eigenen Land und den als noch mächtiger erlebten Regenten der westlichen Industrienationen: Das ist der Fundus, aus dem zur Gewalt entschlossene Islamisten Gefolgsleute zu rekrutieren pflegen.« (A. Veiel, FR 27.3.2004, 1) Und selbst der ehemalige Bundespräsident Johannes Rau stellte in seiner letzten Berliner Rede fest: »Tatsächlich aber ist Verunsicherung so etwas wie ein allgegenwärtiges Gefühl geworden, das unsere gesamte Gesellschaft erfasst.« (FR 13.5.2004) Was ist der reale Hintergrund für diese Beobachtungen? Bereits in Kapitel 3 haben wir bei der Beschreibung der Situation in Argentinien darauf hingewiesen, dass – nachdem der Neoliberalismus die ärmsten Länder und Menschen zerstört hat – jenes Land das erste historische Beispiel dafür ist, dass eine Gesellschaft, die zu 60% aus Mittelschicht bestand, durch neoliberale Politik in eine Gesellschaft mit 60% der Bevölkerung unter der Armutsgrenze verwandelt wurde. Bei den Unterschichten im Süden geht es bei der Erfahrung von Unsicherheit und Kampf ums nackte Überleben, bei der Mittelklasse zunächst um den Absturz bis zur Armutsgrenze oder sogar darunter, bis hinein in die Obdachlosigkeit. In Argentinien ging es insbesondere um die Zerstörung der Sparguthaben, was vor allem das Armutsrisiko für alte Menschen erhöht.

Die Botschaft dieser Erfahrung für uns im Norden kann nun nicht einfach heißen: In zehn Jahren wird es euch genauso gehen. Das würde die verschiedenen Ausgangslagen und Kontexte eibebnen. Dennoch ist es unbedingt nötig, aus den Erfahrungen der anderen zu lernen. »So unterschiedlich die konkreten Auseinandersetzungen sind, so sehr bildet sich unter den Bedingungen eines globalen Kapitalismus ein gemeinsamer Bezugsrahmen heraus: Es geht gegen die beschleunigte Ausweitung von Markt(macht) und Profitinteressen, gegen die ohne Schutzmechanismen stattfindende Ökonomisierung von Menschen und Natur, gegen die Strategien der Unternehmen, Menschen an verschiedenen Produktions- und Lebensstandorten gegeneinander auszuspielen.« (U. Brand, FR 24./25.12.2004, 9; vgl. ders, 2003.) Lernen kann man von Argentinien allerdings auch, dass es möglich ist, dass Arbeitslose, Arbeitende und Mittelschichten sich zu einer gemeinsamen Protestbewegung zusammenschließen, worauf wir zurückkommen werden.

Betrachten wir zunächst die Differenzierungen der Mittelschicht wieder mit den Kategorien der Milieustudien von Bourdieu und Vester u.a. am Beispiel

Deutschlands. Im Blick auf die Mittelschichten hat gerade die zunehmende Bedeutung des »kulturellen Kapitals« zu wesentlichen horizontalen und vertikalen Auffächerungen und Verschiebungen gegenüber der Vor- und Nachkriegssituation geführt. Der konservativ-ständische Mittelstand der kleinen Landwirte, Kaufleute und Handwerker ging von 25% auf 5% zurück, während sich der neue Mittelstand der Angestellten von etwa 20% zu 60% und damit zur größten Bevölkerungsgruppe vergrößerte. Er war zunächst während der Periode der sozialen Marktwirtschaft durch wachsendes Selbstbewusstsein gekennzeichnet, seit der neoliberalen Politik jedoch durch wachsende Unsicherheit:

»Die Hoffnungen auf mehr Selbstentfaltung sind durch die seit dem Ausgang der siebziger Jahre zunehmende soziale Unsicherheit für viele enttäuscht worden. Seitdem haben sich vor allem Einstellungen der politischen Verdrossenheit ausgebreitet, teils in der Form demokratischer Kritik, teils auch in Form rechtspopulistischen Ressentiments.« (Vester u.a. 2001, S. 40ff.) Vester u.a. unterscheiden folgende Teilmilieus (1. in der Mitte der Mitte, 2. rechte Seite der Mitte, 3. linke Seite der Mitte auf der Landkarte in Schaubild 2, Kap. 2, S. 85). 1. Die Traditionslinie der *Facharbeiter und der praktischen Intelligenz* (30%). In diesem Teilmilieu ist »das Vertrauen in das Sozialmodell der Bundesrepublik nachhaltig erschüttert worden« (S. 40). Es zerfällt noch einmal in folgende Untermilieus:

1.1. Das *traditionelle Arbeitermilieu* der harten körperlichen Arbeit und des Mangels ist auf 5% geschrumpft.

1.2. Dagegen ist das *leistungsorientierte Arbeitermilieu* (Facharbeiter und qualifizierte Angestellte) auf 18% gewachsen und damit das größte Teilmilieu in Deutschland. Aufgrund der wachsenden beruflichen Unsicherheit spaltete es sich noch einmal in

– Die »*ungebrochen Asketischen*« und die

– »*Geprellten*«, die verbittert nicht mehr an Leistungsgerechtigkeit glauben.

1.3. Aus der jüngsten Generation ist das *moderne Arbeitermilieu* entstanden (7%). Hier handelt es sich um die hochqualifizierte Arbeitnehmerintelligenz, die bereit ist, flexibel zu reagieren, aber auch durchaus solidarisch. Sie knüpft an die alte Tradition der wandernden, kosmopolitischen Handwerker an.

2. Die *kleinbürgerliche Traditionslinie* des Arbeitermilieus (rechts im Bild) gehört zu zwei Dritteln zu den Verlierern. Sie setzt sich aus folgenden Teilmilieus zusammen:

2.1. Das *kleinbürgerliche Arbeitnehmersmilieu* ist zwischen 1982 und 1995 von etwa 28% auf 15% geschrumpft. Zu ihm gehören kleine und mittlere Angestellte und Selbständige, auch Arbeiter und Arbeiterinnen mit niedrigen Schulabschlüssen. Sie fühlen sich durch die neoliberalen Entwicklungen in ihrer Staatsloyalität und in ihrer Pflichttreue enttäuscht und reagieren mit Ressentiments gegen Ausländer und die moderne Jugend.

2.2 Das besonders von der mittleren Generation geprägte *moderne bürgerliche Milieu* (8%) ist wegen seiner mittleren Beamten- und Angestellteinkommen besser gesichert, sodass ein Drittel von ihm auch tolerantere Positionen vertritt. Aber die Mehrheit möchte das Erreichte nicht mit Ausländern teilen und verlangt nach autoritären Politikern.

3. Das *hedonistische Milieu* (11%) rekrutiert sich vor allem aus Teilen der Jugend der Mitte. Es betont Genuss, Erlebnis und eine »zuerst- komme-ich«-Haltung. Es ist aber doppelt risikoanfällig: einmal wegen der noch jugendbedingten schwachen Ressourcen, aber auch wegen der neoliberalen Verunsicherung der Lebensplanung. »Das Milieu hat daher besonders viele Abbrecher, Schüler und Auszubildende, einfache Arbeiter und Angestellte und auch Arbeitslose« (S. 42). Daher stehen diese jungen Leute durchaus hinter den für Solidarität eintretenden gewerkschaftlichen Interessenvertretungen und sind nur zu einem Fünftel »schrille Hedonisten«.

Betrachtet man dieses differenzierte Bild der Mittelschicht, so tauchen fast in allen Teilmilieus die Stichworte »Unsicherheit«, »Enttäuschung« und sogar »Ressentiment« auf. Veranschaulichen wir uns den Hintergrund dieser Erfahrungen und Haltungen im neoliberalen Kontext noch an einigen sozio-ökonomischen Entwicklungen. In Deutschland sind der mit Abstand stärkste Einzel­faktor der Verunsicherung die so genannten »Reformen« der »Agenda 2010«, die zwar von der rot-grünen Regierungskoalition eingeführt, aber mit der CDU im Bundesrat noch neoliberal verschärft wurden. Sie laufen unter dem Namen »Hartz-Reformen«.

In Kapitel 3 hatten wir bereits im Blick auf die Verlierer gesehen, dass sie eine neoliberale Politik des Sozialabbaus darstellen, die sich keineswegs auf Deutschland beschränkt, sondern – von den USA ausgehend – in allen EU-Ländern mehr oder weniger umgesetzt wird. Der Name Agenda 2010 bezieht sich ausdrücklich auf die von der EU beschlossene »Lissabon-Strategie«, die die EU bis 2010 zum wettbewerbsfähigsten Wirtschaftsraum der Welt machen soll. Sie betrifft aber keineswegs nur die Unterschichten, sondern massiv auch die Mittelschichten.

In den USA verwandelte sich das Wenige, was den Mittelschichten durch die von der Bush-Regierung in den USA beschlossenen Steuererleichterungen zugute kam,¹ durch den übrigen Sozialabbau in ein Minus: Die Gesundheitskosten stiegen, bei Arbeitslosigkeit muss die Familie die Krankenversicherung selbst bezahlen, die Kindergärten, Schulen, Colleges und Universitäten haben ihre Gebühren wesentlich erhöht, die gestiegenen Ölpreise führen zu einer Verteuerung der Heiz- und Autokosten usw. Vor allem aber sind die Konsumschulden in den USA exorbitant und führen bei Arbeitsplatzverlust bis zur Zahlungsunfähigkeit und Obdachlosigkeit – auch für Angehörige der Mittelschichten. 92% der Bankrotteure waren Mittelklassefamilien, ein Drittel dieser Familien hatte Schulden in der Höhe eines Jahresgehalts angesammelt.

In Deutschland sticht ein Faktor für die Mittelschichten hervor: die *Hartz-IV-Reformen*. (Vgl. Gillen 2005.) Bislang bekamen auch Langzeitarbeitslose eine Arbeitslosenhilfe, die prozentual an ihr letztes Gehalt gekoppelt war. Jetzt werden Erwerbslose gleich welcher Gehaltsstufe erst an das Armutsniveau der Sozialhilfe angeglichen, ehe sie vom Staat einen Cent auf Sozialhilfeniveau erhalten. Das heißt konkret: Nach Auslaufen des begrenzten Arbeitslosengeldes müssen bei weiterer Erwerbslosigkeit auch die Angehörigen der Mittelklasse erst ihre Ersparnisse bis auf einen kleinen Freibetrag aufbrauchen, Verwandte ersten Grades zur Mitfinanzierung ihres Lebensunterhaltes heranziehen, ihr Auto verkaufen, in eine kleinere Wohnung umziehen usw. – dies alles, obwohl sie möglicherweise Jahrzehnte in eine Arbeitslosenversicherung einbezahlt, also eigentlich einen Rechtsanspruch hatten. Man kann hier von entschädigungsloser Enteignung sprechen, die vom Grundgesetz verboten ist (Art. 14.1). Wenn der oder die Mittelklasseangehörige dann schließlich 345 Euro im Monat vom Staat erhält, ist das an die Annahme jeder Arbeit, Straße fegen usw., oder einen Ein-Euro-Job gekoppelt. Wer diese Arbeit, die als Entwürdigung erfahren wird, ablehnt, bekommt die 345 Euro erst gekürzt, dann gestrichen. Hartz IV ist in Wahrheit ein Programm zur gigantischen Verarmung des Mittelstandes. Es ließen sich viele weitere, durch die »Reformen« verursachten Verschlechterungen für die Mittelschichten aufzählen – erhöhte Gesundheitskosten, verschlechterte Altersvorsorge usw. –, aber der mögliche Absturz z.B. von einem Universitätsjob auf Sozialhilfeniveau ist das deutlichste sozio-

¹ Ein Drittel dieser Steuersubventionen fiel auf das obere 1% der Bevölkerung! Vgl. zum Ganzen Th. Fischermann in: DIE ZEIT v. 2.9.2004, 19.

ökonomische Symptom, das erklärt, warum sich in der Mittelklasse als zentrale Stimmung Unsicherheit und Angst ausbreitet.

In diesem Zusammenhang sind auch ausdrücklich die kleinen und mittleren Betriebe zu nennen. Sie werden nicht nur als Zulieferer der großen TNCs immer mehr erpresst, sondern sie sind speziell pleitegefährdet. Kapital ist nicht gleich Kapital. Im globalisierten Neoliberalismus ist das Großkapital der Gewinner. Die kleinen und mittleren, zumeist arbeitsintensiven und örtlich-regional gebundenen Betriebe teilen die Situation des Mittelstandes: Eine kleine Gruppe mag zu den Gewinnern aufsteigen. Die Mehrheit ist absturzgefährdet.

5.2 Die politische Untertanenmentalität (Servilismus) der Aufstiegsorientierten

(1) Ein Blick in die Geschichte Deutschlands

Für das Verstehen der heutigen politischen Situation der Mittelschichten in Deutschland ist ein Blick in die Geschichte eine notwendige Voraussetzung. Preußen und das von ihm geprägte Kaiserreich zeigten eine Gesellschaftswirklichkeit, die durch ein umfassendes und tiefgestaffeltes System hochautoritärer Strukturen und Prozesse bestimmt wurde. Deren Analyse ist mindestens ansatzweise notwendig, um die Situation und Entwicklung der deutschen Mittelschichten nicht schicht-isoliert, sondern als Moment des dynamischen sozio-historischen Prozesses begreifen zu können.

Kollektiv-psychologische Bedeutung von Erfolg oder Scheitern einer Revolution (1848)

Die gescheiterte Revolution von 1848 zeigt das Scheitern des genuinen bürgerlich-demokratischen Anspruchs in Deutschland, Gesellschaft und Staat von der feudal-aristokratischen Herrschaft zu befreien und ein bürgerlich-demokratisches Regime zu etablieren. Der Sozialhistoriker Wehler (Bd. 3, 1995, 482) skizziert die mentalitätsdynamische Bedeutung einer bürgerlich-demokratischen Revolution als Folie der reichsdeutschen Verhältnisse: Eine erfolgreiche Revolution wäre mit einer gewaltigen Steigerung des politischen Selbstbewusstseins der siegreichen liberalen und demokratischen Bewegungen verbunden gewesen: Endlich wäre die Staatsgewalt aus eigener Kraft gestürzt und durch ein neues, selbstgestaltetes Herrschaftssystem ersetzt worden. »Solch ein Triumph tut ... der politischen Kultur eines jeden Volkes gut, das über

seine politische und gesellschaftliche Entwicklung in mündiger Selbstbestimmung entscheiden will.« (Ebd.)

Auf die gescheiterte Revolution von 1848 folgte insbesondere in Preußen eine massive Restauration der monarchisch-aristokratischen Machtstrukturen in den 1850er Jahren; sie wurde in einem völligen Gleichklang von staatlicher Repression und kirchlicher Reaktion vollzogen. Die Pressefreiheit wurde aufgehoben, eine umfassende Zensur wieder eingeführt; vor allem wurde eine gnadenlose Verfolgung nicht konservativ-monarchisch Denkender im Beamtenapparat durchgeführt, der damit von allen demokratischen und liberalen Elementen gesäubert und auf ein antidemokratisches, hochkonservatives und autoritäres Dienstverständnis festgelegt wurde.

Der preußische Verfassungskonflikt 1860-62 brachte noch einmal ein Aufflackern liberal-bürgerlicher Mitsprache-Ansprüche im preußischen Landtag; dieser Konflikt und dieser bürgerlich-liberale Protestansatz wurde von Bismarck nach seiner Berufung zum preußischen Ministerpräsidenten rasch autoritär-kriegerisch umgelenkt. Durch die drei bewusst angesteuerten Kriege: 1864 gegen Dänemark, 1866 gegen Österreich und 1870 gegen Frankreich betrieb er konsequent eine Politik der nationalen Einigung von oben, die den Verfassungskonflikt völlig in den Hintergrund drängte und die Liberalen ihre bescheidenen demokratischen Ansprüche hinter der immer exaltierteren nationalen Begeisterung vergessen ließ.

Das deutsche Kaiserreich

Das deutsche Kaiserreich von 1871 war bestimmt durch die Vorherrschaft der preußischen Monarchie, der Aristokratie, von Militär und Bürokratie als den entscheidenden Machteliten; das allgemeine Männer-Wahlrecht zum Reichstag, das Bismarck einräumte, erwies sich als scheindemokratisches Zugeständnis an die Bevölkerung, da der Reichstag keine entscheidenden Gesetzgebungs- und Kontrollbefugnisse hatte. Das entscheidende Vetorecht lag bei dem preußischen Herrenhaus, das unverändert nach dem Dreiklassen-Wahlrecht gewählt wurde und ein hochkonservativ-aristokratisches Bollwerk gegen alle, noch so bescheidenen Reformansätze bildete. Die Kontrolle über das Militär und den Militäretat lag allein beim Kaiser und preußischen König; das Reich stellte so wesentlich eine Militärmonarchie mit Scheinkonstitutionalismus als Fassade dar. Unter diesem undemokratisch-autoritären Dach vollzog sich die kapitalistische Industrialisierung Deutschlands. Das Wirtschaftsbürgertum blieb ohne demokratischen Machtwillen. Es identifizierte sich vielmehr rückhaltlos mit

der aristokratisch-militärisch bestimmten Status-Hierarchie. Es suchte wirtschaftlichen Erfolg und eine »ehrenvolle Stellung neben dem Adel«. So kann man zu Recht von einer »Feudalisierung des deutschen Bürgertums« sprechen. (Ebd. 725f.)

Von zentraler Bedeutung für die mentalitätsdynamische Entwicklung im Kaiserreich ist die Radikalisierung der autoritär-aggressiven Formierungspolitik der Machteliten; den entscheidenden Anstoß dafür gab die tiefgehende Erschütterung des Reichsgründungsoptimismus und des darauf bezogenen Legitimationskonsenses in der breiten Bevölkerung durch den *Zusammenbruch des »Gründerbooms« 1866-73 im »Gründerkrach« und einer anschließenden langen Depression 1873-96*. Dadurch kam es einerseits zur tiefgehenden und verschärften Erfahrung der kapitalistisch bedingten Verunsicherung und katastrophalen Verschlechterung der Lebensverhältnisse – Arbeitslosigkeit, Lohnabbau, Wohnungsnot – in breiten Schichten: Diese begannen sich zunehmend antikapitalistisch-demokratisch zu orientieren und zu organisieren, wodurch SPD und Gewerkschaften erstarkten.

Gegen diese kapitalismuskritische und oppositionelle politische Strömung richtete sich andererseits die Strategie der aggressiven Formierung von Staat und Gesellschaft durch die Machteliten. Den entscheidenden Ausgangspunkt dafür lieferte *das neue Bündnis von aristokratischem Großgrundbesitz und Großkapital in der »Sammlungspolitik« Bismarcks*; danach lässt sich die Innenpolitik im Kaiserreich im Wesentlichen als »Krieg gegen die sozialdemokratische Bewegung« begreifen. Die autoritäre Unterdrückung der sozialistischen Opposition durch Sozialistengesetz und Sozialistenverfolgung 1878-90 kann in ihrer mentalitätsprägenden Bedeutung nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die hasserfüllte Fixierung auf die »Linken« als verteufelten »inneren Feind« wurde zu einer mentalitätsdynamischen Konstante der herrschenden Gruppen und der sich an ihnen orientierenden Mittelschichten; zugleich kam es durch die permanente Ausgrenzung bei den Sozialdemokraten selber weniger zu einer Stärkung selbstbewusster Systemopposition als zum Bemühen vor allem der führenden Gruppe, sich den herrschenden Machteliten gegenüber als »zuverlässige« Stützen der »Nation« zu erweisen.

Bismarck selbst, der ja oft bis heute weithin als national-charismatischer Halb-gott hagiographisch verehrt wird, war ein rücksichtslos machtbesessener Vorkämpfer einer brutal-aggressiven Hass- und Vernichtungseinstellung. So forderte er, einen »Vernichtungskrieg« gegen die Sozialdemokraten zu führen, die eine bedrohliche »Räuberbande« darstellten: »Sie sind die Ratten im Lan-

de und sollten vertilgt werden.« (Ebd. 904f.) Ähnlich der Polenhass Bismarcks, der vom aggressiven Nationalismus später zur Slawophobie, zu Hass und aggressiver Verfolgungseinstellung gegen die »slawische Flut« führte: »Haut doch die Polen, dass sie am Leben verzagen – wir können, wenn wir bestehen wollen, nichts anderes tun, als sie auszurotten: der Wolf kann auch nichts dafür, dass er von Gott geschaffen ist, wie er ist, und man schießt ihn doch dafür tot, wenn man kann.« (Ebd. 962) Damit drängten die herrschenden Eliten die aus Verunsicherung und Angst geborene Aggression der betroffenen Schichten durch hemmungslose demagogisch-desorientierungstraumatische Beeinflussung auf strategische Opfergruppen.

Der ökonomistisch-evolutionistische Optimismus der frühen SPD, wonach der ökonomische Niedergang der Mittelschichten diese »automatisch« ins Lager des Proletariats führen würde und die als unaufhaltsam angesehenen sich steigernden Wahlerfolge der SPD die demokratische und sozialistische Überwindung der feudal-kapitalistischen Ordnung ermöglichen würden, erwies sich als zu einseitig und zu unpolitisch. Die politische Entwicklung des Kaiserreichs zeigt vielmehr, wie machtversessene Eliten durch ein vielfältig orchestriertes propagandistisches Instrumentarium, das ständig auf die psychisch-emotionale Befindlichkeit der breiten Masse einwirkt, deren Gefühlsreaktionen von den realen Problemen und Machtkonstellationen in Wirtschaft und Politik ablenken und letztlich gegen ihre eigenen Lebensinteressen aggressiv formieren können.

Dies zeigt exemplarisch die *Situation der Mittelschichten* im Kaiserreich und in der Weimarer Republik und deren politisch-psychologische Mentalitätsentwicklung. In der Dauerspannung zwischen herrschender Oberschicht von Adel und Großbürgertum und proletarischer Unterschicht wurden die Mittelschichten seit der großen Krise der 1870er Jahre zum bevorzugten Objekt der nationalen Sammlungspolitik der Eliten. Diese verstärkten die Illusionen der Mittelklasse von Aufstieg und Sicherheit in der bestehenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung und lenkten Angst und Bedrohtheitsgefühle auf strategisch bedeutsame Feindbilder und verbanden sie mit der autoritären Identifizierung mit den Ideologien der Machteliten. Diese kreisten um einen hochfahrenden Reichsnationalismus und Hass gegen die »inneren Reichsfeinde«. Die Rolle der Reichsfeinde kam zunächst im »Kulturkampf« Anfang der 1870er Jahre den Katholiken, den »Schwarzen« zu, danach und permanent und mit Unterstützung des politischen Katholizismus (Zentrumspartei) den »roten Reichsfeinden«.

»Unstreitig empfanden sich die meisten deutschen Kleinbürger im 19. Jahrhundert als Bürger – seit dem letzten Drittel zunehmend als böseartig benachteiligte Bürger.« (Ebd. 477) Aber nicht die kapitalistische Krisen- und Profitwirtschaft und die Adelsdiktatur durften zum Thema werden: Bismarck und seine Verbündeten suchten immer wieder die Sozialdemokraten als die Schuldigen an der Krise von Nation und Mittelstand anzuprangern. Bismarck 1877: »Solange wir den kommunistischen Ameisenhaufen nicht austreten, werden wir keinen Aufschwung haben.« (Ebd. 799) Durch die antidemokratische Grundstruktur von Staat und Gesellschaft wurde es den Eliten möglich, ihre politisch aggressiven Ideologien gleichsam staatlich zu verordnen. Dies in einem Staat, der nach der kriegerischen Reichsgründung wie kein anderer durch Sozial- und Alltagsmilitarismus geprägt war.

Psychologisch bedeutet dies, dass die Alltagswelt der Menschen ständig eine gesellschaftlich-reale und durch aristokratisch-militaristischen Aufbau des Staates strukturell sanktionierte Aktualisierung und Affirmation früher bedrohlich-aggressiver Bindungsstrukturen und früher Vernichtungs- und Beschämungsängste erfuh; in der hochautoritär-aggressiven Welt der deutschen Gesellschaft führten auch nur geringfügige Infragestellungen zu massiver Gefährdung der sozialen Existenz. So wurde von Gerichte wegen ein Beamter entlassen, der einer »sozialdemokratischen Agitatorin« ein Zimmer vermietet hatte. Wir können uns die politische Desorientierungstraumatisierung großen Stils, wobei die Sozialistengesetze und die Sozialistenverfolgung nur die Spitze des Eisbergs darstellen, nicht breit und intensiv genug vorstellen; hier wurde von den vereinigten Eliten des Kaiserreichs eine mentalitätsdynamische Tiefenprägung gesetzt, die durch die Weimarer Republik und vor allem durch die totalitäre Rechtsdiktatur des Nationalsozialismus verstärkt, unaufgelöst in die Bundesrepublik hineinwirkte, auch und gerade im Erbe einer überdauernden Strömung von blindem Sozialistenhass, Marxismus-Hass und Hass gegen alles Linke überhaupt; dieser Hass hält sich in den bürgerlichen Schichten, nach 1945 nachkriegsgeschichtlich vermittelt über die Verbindung mit antistalinistischen Motiven, als blinder Antikommunismus bis heute durch und bleibt politisch abrufbar, wie man an der allgemeinen Diskriminierung der neuen Linkspartei in Deutschland leicht erkennen kann. Heinrich Manns »Untertan« vermag einen Eindruck zu vermitteln von dieser Atmosphäre aggressiver Verfolgungs- und pathologischer Geltungssucht der »vaterländischen Kreise«, der fanatischen Untertanenmentalität und auch der Schwäche kognitiv klarsichtiger und emotional abgegrenzter Gegenkräfte.

Die SPD war in ihrem defensiven Kampf um ihre Stabilisierung und Anerkennung als proletarische Klassenpartei bei weitem nicht in der Lage, den umfassenden und folgenreichen mentalitätsdynamischen Formierungsprozessen durch die herrschenden Eliten erfolgreichen Widerstand entgegenzusetzen. Diese konnten vor allem die Mittelschichten trotz deren widersprüchlicher soziopsychischer Lage und gerade unter Ausbeutung ihrer frustriert-unsicheren, angstvollen und aggressiven Gefühlsreaktionen zunehmend umfassender hinter ihren aggressiven Ideologien und politischen Aktionen vereinigen. In der SPD wuchs sogar eine Funktionärsschicht heran, die sich als respektabler und zuverlässiger Teil des Kaiserreichs beweisen und die Anerkennung der Eliten gewinnen wollte – eine Entwicklung, die schließlich im »Burgfrieden« mit dem Kaiser und den Eliten im Ersten Weltkrieg eine entscheidende Stufe erreichte.

In den 1880er Jahren begann die Expansion *der neuen Mittelklasse der Angestellten*. Lohnabhängig wie die Arbeiter wurden doch ihre funktionalen Unterschiede von den Unternehmern rasch zur systematischen Zweiteilung der Arbeitnehmerschaft benutzt: Die Arbeitsumgebung in sauberen, geheizten Büroräumen, die weißen Kragen, das monatliche und höhere Gehalt, größerer Urlaubsanspruch sollten zur Bildung einer mittelständischen Abgrenzungsmentalität beitragen. Die erfolgreiche Verbindung dieser Teilungspolitik von oben mit autoritär und rassistisch-feindbilddynamisch geprägter Statusabgrenzungsmotivation der Angestellten zeigt sich in der Gründung des wichtigsten Angestelltenverbandes, des Deutschnationalen Handlungsgehilfenverbandes DNHV 1893, einem zentralen Träger des nationalistischen Antisemitismus und Antisozialismus in den Mittelschichten. Das gesellschaftliche Leben gerade auch der Mittelschicht-Angehörigen wurde durch eine Vielzahl nationalistischer Vereine geprägt: vor allem Kriegervereine, die eine militant antisozialdemokratische, oft auch antisemitische, immer auch militaristisch-nationalistische Grundeinstellung verbreiteten und permanent mit triumphalistischem Franzosenhass an die Siege über Frankreich – vor allem am »Sedanstag« – erinnern. Man muss sich die ständige sozialmilitaristische Präsenz der militärischen Hierarchie im konkreten Alltagsleben vorstellen: Ein Zivilist musste bei Strafe dem Offizier auf dem Gehweg ausweichen und grüßen; jedes Amt war ein kleiner militaristischer Hort, die Verbeamtung auch der unteren staatlichen Funktionen mit Uniformierung wirkte als soziale Disziplinierung der »Staatsdiener«. Auf dem Land wirkte der Bund der *Landwirte*, BdL, unter der ideologischen Ägide der aristokratischen Großgrundbesitzer, ebenfalls mit völkischem

Nationalismus und rassistischem Antisemitismus als Integrationsideologie agierend. Überall verband sich eine tief verinnerlichte militaristische Sozialmentalität mit einem grobschlächtigen Nationalismus und Sozialistenhass.

Zentrale Achse der offiziellen Politik unter dem Imperativ der Systemsicherung der aristokratisch-kapitalistischen Herrschaft war seit der großen Depression Ende der 1870er Jahre die Doppelpolitik des »Sozialimperialismus« (ebd. 985ff.) – mit dem Aufbau eines rudimentären Sozialstaats durch Bismarck in den 1880er Jahren sollte die Sozialistenverfolgung im Sinn von Zuckerbrot und Peitsche flankiert werden; diese nur der Systemsicherung verpflichtete sozialdefensive Politik (Bismarcks Gedanke war: wer vom Staat eine, sei's auch kleine, Rente bekommt, wird sich mit ihm generell identifizieren) wurde ergänzt durch eine zunehmend aggressivere imperialistische Politik nach außen in der Jagd nach Märkten und kolonialen Herrschaftsgebieten.

Eine breite, massenwirksame Propagandamaschinerie wurde durch neue nationalistisch-imperialistische Vereine entfacht: Vor allem der Alldeutsche Verband, 1886 gegründet, setzte sich nicht nur für die Eroberung neuer Kolonien, sondern generell für eine aggressive Außenpolitik zur Durchsetzung der deutschen »Weltgeltung« ein und erfasste weite Teile des Bildungsbürgertums – Bismarck war sein Ehrenmitglied; der Flottenverein unterstützte die Tirpitzschen Flottenpläne mit ihrer offenen Herausforderung der englischen maritimen Herrschaft. Es bestand eine enge Kooperation der Alldeutschen mit der Kolonialgesellschaft, dem Flotten- und dem Ostmarkenverein sowie dem Verein für das Deutschtum im Ausland. Damit verband sich eine weite Infiltration der alldeutsch-völkisch-nationalistischen Ideologie in der breiten Bevölkerung – besonders auch bei den studentischen Verbänden. Speziell dem hasserfüllten Kampf gegen die Sozialdemokratie, den inneren Hauptfeind, den »vaterlandslosen Gesellen in der Umsturzpartei«, war der »Reichsverband gegen die Sozialdemokratie« gewidmet, 1904 gegründet, mit über 260.000 Mitgliedern in 700 Ortsgruppen.

Der Erste Weltkrieg

Der Erste Weltkrieg wurde von den reichsdeutschen politischen und militärischen Eliten als Präventivkrieg nach dem Muster von 1870 (Emser Depesche-Inszenierung der eigenen scheinbaren Rolle als Aggressionsopfer) ausgelöst, um einem von ihnen befürchteten Überlegenheitsverlust zuvorzukommen. (Wehler, Bd. 4, 2003, 3ff.; grundlegend Fischer 2002) Die Burgfriedenspolitik der Sozialdemokratie mit Kriegskreditbewilligung war die offene Abwendung

von allen zuvor verkündeten offiziellen Friedenslosungen und der Drohung, auf die imperialistische Kriegspolitik mit dem Generalstreik der internationalen Arbeiterschaft zu antworten – darin wirkte sich, wie schon erwähnt, vor allem auch der Druck der nationalistischen Dauerpropaganda aus, die die sozialdemokratischen Anhänger und vor allem Führer dahingehend beeinflusste, auch »dazuzugehören«, Anerkennung und »Respektabilität« von den aristokratisch-großbürgerlichen Eliten der Nation zu erhalten. Hauptzentrum der nationalistischen Kriegsbegeisterung waren neben der aggressiven Machtelite und der Kriegstreiberei der rechtsliberalen und konservativen Presse (ebd. 16) das propagandistisch aufgeheizte Bildungs- und Kleinbürgertum.

Die Weimarer Republik

Die Hauptlinien der wilhelminischen Sozialmentalität und deren aggressiv-autoritäre Dynamik prägte nach der kurzen Phase der revolutionären Einführung parlamentarisch-demokratischer politischer Strukturen, die aber ohne wirkliche Beseitigung der Machtstellung der alten Eliten in Staatsbürokratie, Justiz, Großgrundbesitz, Wirtschaft und Kirche stattfand, die soziopsychische Entwicklung in der Weimarer Republik. Wir können hier die komplexe Situation nur in kurzen Stichworten andeuten.

Nach der Revolution von 1918, dem Sturz der aristokratisch-feudalen Herrschaft und der Gründung der Weimarer Republik und des Weimarer Sozialstaats bewegte sich ein Teil der Mittelschichten kurzzeitig nach links und ermöglichte damit die so genannte Weimarer Koalition von SPD, linksliberaler Partei und Zentrum; aber die selber autoritär orientierte SPD kooperierte mit den alten Eliten in Militär und Bürokratie und setzte die mörderischen protofaschistischen Freikorps gegen Arbeiter, die für soziale Fortschritte kämpfte. Ihr Hauptinteresse galt zusammen mit den alten Eliten zunächst der Bekämpfung der revolutionären Bewegung. Ebert hatte schon zu Beginn der Revolution gesagt: »Ich will die soziale Revolution nicht, ich hasse sie wie die Sünde.« (Ebd. 193) Mit dem so ermöglichten Wiedererstarken der traditionellen Eliten in Bürokratie, Militär und Wirtschaft und Großgrundbesitz nahm die konservativ-nationalistisch-antimarxistisch-militaristisch-rassistische, vor allem antisemitische Mentalitätsformierung der Mittelschichten wieder überhand. Organisationen wie der Stahlhelm umfassten Hunderttausende in paramilitärischem Verbund, er war politisch eng mit der republikfeindlichen Deutschnationalen Volkspartei verbunden. Für sehr wichtig halten wir den Hinweis von Fromm, dass der Erfolg der Nazis in den Mittelschichten aus deren tiefen Ent-

täuschungs- und Bedrohungsgefühlen durch die Inflation, mit der die Eliten ihre nationalistisch-antifranzösische Politik finanzierten, resultierte sowie aus dem massiven Abbau des Weimarer Sozialstaats insbesondere in der Weltwirtschaftskrise unter Kanzler Brüning, der von Gnaden des Reichspräsidenten Hindenburg regierte. Die SPD tolerierte alle sozialdestruktiven Maßnahmen, die von unvorstellbarer Härte waren. Die SPD hatte auf sozial-ökonomischem Gebiet den Arbeitnehmern gegen die katastrophalen Folgen der kapitalistischen Krise nichts zu bieten außer Ermahnungen, auf den Parlamentarismus zu vertrauen. Dies auch noch, als der noch konservativere Brüning-Nachfolger Papen den preußischen SPD-Ministerpräsidenten am 20. Juli 1932 im so genannten Preußenschlag absetzte und damit die Brücke zu einem autoritären antidemokratischen Regime schlug.

Der Nationalsozialismus

Hitlers Ernennung zum Reichskanzler erfolgte schließlich durch die Koalition der bürgerlichen Rechtsparteien mit der NSDAP als Machtübergabe – man hoffte, ihn mit seiner Massenbewegung für die eigenen Ziele instrumentalisieren zu können, indem man ihn in der ersten Hitler-Regierung durch Hugenberg und Papen »einrahmte«. Zentrum der politischen Propaganda Hitlers 1932-33 war der Antimarxismus, das heißt die den Eliten wohlgefällige Aggression gegen die autonomen Organisationen der breiten Massen, die ohne Demokratie und Koalitionsfreiheit wieder dem autoritären Diktat der Eliten unterworfen werden sollten. KPD, SPD und Gewerkschaften wurden verboten und zerschlagen. Diese Stoßrichtung wurde auch von den Mittelschichten massiv mitgetragen, die sich der immer stärker dominierenden NS-Propaganda von der Volksgemeinschaft und dem Krieg gegen die marxistischen und jüdischen Volksfeinde anschlossen. Die ersten Verfolgungsmaßnahmen des NS-Regimes richteten sich gegen die Arbeiterbewegung und ihre Organisationen – die ersten KZs wurden mit Angehörigen der linken Organisationen gefüllt. Die alten Eliten (Reichswehr, hohe Bürokratie, Großkapital und Großgrundbesitz) waren mit dem Regime – sei's auch naserümpfend über den ungehobelten Ton der NS-Aktionen und -Propaganda – zufrieden; die Unternehmer waren in der Rolle als »Betriebsführer« wieder »Herr im Haus«; das Militär konnte mit der nationalsozialistischen Kontrolle und militaristisch-nationalistischen Indoktrination der Bevölkerung auf die Revanche für den verlorenen Krieg hoffen. Durch konformistisch-autoritäre Anpassung konnten viele aus dem Kleinbürgertum im NS-Staat Pöstchen in den vielfältigen Hierarchien ergattern.

(2) Die politischen Mentalitäten der heutigen Mittelschichten in Deutschland

Vergleicht man diese knappe historische Skizze mit den politischen Mentalitäten der Teilmilieus der deutschen Mittelschichten heute, so ergibt sich nach den empirischen Erhebungen von Vester, Vögele u.a. folgendes Bild, unterteilt nach den horizontalen und vertikalen Aufgliederungen:²

In der Mitte der Mittelschichten auf der sozialen Landkarte (vgl. Schaubild 2, Kap. 2, S. 85) sehen die politischen Einstellungen der Teilmilieus so aus:

1. Das *traditionelle Arbeitermilieu* (5%) besteht aus zwei Teilmilieus:
 - 1.1. Die *Misstrauischen*: Sie misstrauen allen Parteien, ihr (von den Gewerkschaften am besten vertretenes) Kernanliegen zu verwirklichen, die sozialstaatliche ausgleichende Gerechtigkeit. Aus Angst vor dem Verlust ihrer erkämpften Rechte dehnen sie diese Solidarität aber nicht auf AusländerInnen aus (S. 318).
 - 1.2. Die *Enttäuschten*: Sie sind enttäuscht von der Politik, weil sie sich im neoliberalen System trotz ihrer Leistungsbereitschaft um ihre erkämpften Chancen gebracht sehen. Sie kämpfen aber im gewerkschaftlichen Spektrum weiter für ihre sozialstaatlichen Rechte (Streiks usw.). Selten teilen sie Ressentiments gegen AusländerInnen, sind aber auch nicht besonders sensibel für deren Nöte.
2. Das *leistungsorientierte Arbeitnehmersmilieu* (1991: ca. 23% der Bevölkerung) erwartet Anerkennung durch Leistung, sich hochzuarbeiten und nicht hochzudienen, darum Teilhabe am Wohlstand. Es zerfällt in drei Teilmilieus:
 - 2.1. Die *asketischen Leistungsorientierten* (ca. 6%): Chancen- und Leistungsgerechtigkeit sind für sie die zentralen politischen Forderungen, weshalb sie auch diese Art von Anliegen der Frauen und AusländerInnen unterstützen.
 - 2.2. Die *geprellten Leistungsorientierten* (ca. 9%) sind frustriert und verbittert, weil die großen Parteien die Leistungsgerechtigkeit und soziale Sicherheit für Leistungsbereite nicht mehr gewährleisten.
 - 2.3. Die *etablierten Leistungsorientierten* (ca. 8%) sind die gut situierten Aufsteiger der Mittelklasse. Sie sind stolz auf ihre Errungenschaften im System bis hin zu wohlstandschauvinistischen Einstellungen. Sie haben

² Vgl. Vester u.a. 2001, 58ff., insgesamt zu den politischen Lagern in allen drei vertikalen Klassen. Vögele u.a. 2002, 311ff., zu den politischen Einstellungen gesondert nach den Milieus der Mittelklasse. Die Seitenzahlen in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf Vögele u.a.

sich arrangiert, vertrauen auf politische Profis und erkennen auch politische Sachzwänge an (wählen deshalb fast zur Hälfte CDU).

3. Das *moderne Arbeitnehmermilieu* (ca. 5%) zerfällt in zwei Untergruppen, denen beruflicher Ehrgeiz und Misstrauen gegenüber streng hierarchischen Politikformen gemeinsam ist:

3.1. Die *Idealistisch-Anspruchsvollen* (ca. 3%) sind politisch engagiert, machen aber aus ihren Enttäuschungen kein Hehl. Deshalb setzen sie ihre sozialen Gerechtigkeitsvorstellungen eher im Kleinen um.

3.2. Die *realistischen Anspruchsvollen* (ca. 2%) sind bereit, Kompromisse einzugehen, weil sie auf ihre Kompetenz vertrauen. Sie meiden aber auch wegen ihrer realistischen Einschätzung politisch-institutionelles Engagement und beschränken sich auf soziale Möglichkeiten im Kleinen.

Die rechte Seite der Mitte in der Landkarte der Mittelschicht füllt das *kleinbürgerliche Arbeitnehmermilieu* (ca. 22%) aus. Gemeinsam ist ihnen, dass sie in der ganzen Haltung nach oben orientiert sind, das heißt höhergestellte Personen, Autoritäten und Hierarchien schätzen, was ihrem Bedürfnis nach Harmonie und Ordnung entspricht, was aber vor allem an die historische autoritäre Mentalitätsstruktur der deutschen Mittelschichten anknüpft. Im Einzelnen haben die drei Teilmilieus folgende politische Haltung:

1. Die *traditionellen Kleinbürger* (ca. 5%) gehören überwiegend der älteren Generation an und haben sich von der Politik fast völlig abgewandt. Sie ängstigen sich vor dem sozialen Abstieg, haben aber kein Mitleid mit sozial schon Gescheiterten oder Schwächeren. Sie setzen sich nicht mit den Ursachen ihrer Misere auseinander, sondern suchen in ihren Ressentiments nach Sündenböcken.
2. Die *statusorientierten Kleinbürger* (ca. 13%) setzen die von der neoliberalen Wirtschaft und Politik verursachte Unsicherheit in Ressentiments gegen sozial Schwächere um.
3. Die *modernen Kleinbürger* (ca. 4%) haben zwar etwas mehr Selbstbewusstsein im Blick auf ihre Kompetenz, sind aber auch in abgeschwächter Form durch Ressentiments gegen Randgruppen und sozial Schwächere gekennzeichnet.

Die linke Seite des Mittelfeldes auf der sozialen Landkarte nimmt das *hedonistische Milieu der Jugendkultur* ein (ca. 11%), das noch weitgehend materiell von den Eltern abhängt. Davon nehmen

1. die *Freizeithedonisten* (ca. 9%) kein Risiko des sozialen Abstiegs in Kauf, verwirklichen deshalb ihren Wunsch nach freiem spontanen Leben nur in

der Freizeit. Sie sind der Überzeugung, dass Politik sowieso nichts bewirkt, zeigen aber große Toleranz gegen Andersdenkende und Ausländer. Das Gleiche gilt für

2. die *kompromisslosen Hedonisten* (2%). Sie bekunden eine sehr große politische Enttäuschung, weil sie zu erkennen meinen, dass die Mehrheit der Politiker nicht hinter ihren Programmen steht, sondern aus »glatten Karrieristen« besteht.

Überblickt man die drei horizontalen mittleren Milieus mit ihren vertikalen Untergliederungen, die immerhin 60% der Gesamtbevölkerung ausmachen, so kann man im Blick auf unsere Fragestellungen folgende Schlussfolgerungen ziehen:

- Die neoliberal-kapitalistische Wirtschaft und Politik spaltet auch die Mittelklasse in Gewinner und Verlierer. Nur 8% von diesen 60% der Gesamtbevölkerung betrachten sich selbst als *Gewinner*, nämlich die gut situierten Aufsteiger der *etablierten Leistungsorientierten* in der horizontal mittleren Gruppe. Nimmt man noch die *realistischen Anspruchsvollen* (2%) hinzu, die sich arrangiert haben, aber der Politik ebenfalls nichts zutrauen, so kommt man allenfalls auf 10% der Mittelklasse, die mehr oder weniger zufrieden mit der neoliberalen Wirtschaft und Politik sind.
- Die verbleibenden 50% der deutschen Bevölkerung, die der *Mittelklasse* angehören, sind geprägt von *Unsicherheit, Angst und politischer Enttäuschung*, weil sie entweder schon zu den Verlierern gehören oder den Absturz fürchten. Nimmt man die 11% des unterprivilegierten Arbeitnehmersmilieus dazu, die extrem enttäuscht sind von der neoliberalen Wirtschaft und Politik, so sind es über 60% der deutschen Bevölkerung, die sich als Verlierer fühlen und es auch sind oder die Angst vor dem Absturz haben.
- 36% der deutschen Bevölkerung, die zur Mittelklasse gehören, zusätzlich zu den 11% der unterprivilegierten Schichten, setzen ihre Angst und Enttäuschung in Ressentiments gegen Ausländer und sozial Schwächere um. Damit sucht also nahezu die Hälfte der deutschen Bevölkerung die Schuld an der Misere nicht bei den wahrhaft Schuldigen, den wirtschaftlichen und politischen Eliten, sondern bei Sündenböcken.

Ein niederschmetterndes Ergebnis und voll von Risiken für die politische Zukunft Deutschlands, wenn man an die Geschichte nach dem Zusammenbruch des klassischen Liberalismus 1929 denkt. Dabei geht es natürlich nicht um die Annahme, in Deutschland könne ein neuer Hitler aufkommen. Vielmehr geht es darum, dass die große Mehrheit dieser Mittelschicht (samt der Unterschicht)

nicht an eine politische Lösung der Krise glaubt, aber sich auch ansonsten nicht engagiert, die makro-ökonomische und politische Krise im Blick auf deren Ursachen zu lösen.

Die TINA-Philosophie hat bei ihnen schon gesiegt. Und es muss gar kein neuer Hitler mehr kommen, um die Menschheit und die Erde in den Abgrund zu reißen.

Das System ist voll programmiert auf »Mord und Selbstmord«. Und die Mittelklassen-Hälfte der deutschen Bevölkerung unternimmt nichts, um dem Rad in die Speichen zu fallen. Betrachten wir nun die sozio-psychischen Probleme der Mittelklasse im Einzelnen.

5.3 Psychodynamik der Mittelklassen auf dem Hintergrund der Entwicklung der Mittelklassenmentalität in Deutschland

(1) Der Ansatz

Wie in Kapitel 2 skizziert, unterstreicht die Relationale Psychoanalyse die Notwendigkeit, die psychische Untersuchung des Individuums nicht zu isolieren, sondern in systematischem Bezug zur Realanalyse der historischen und aktuellen Umweltbezüge zu sehen.

Die Entwicklung der Mittelklassenproblematik zeigt, wie unauflösbar ökonomische, politische und kollektiv-psychische Prozesse verwoben sind. Schon der Begriff der Mittelklasse, der Mittelposition, verweist auf die sozio-ökonomischen Fundamentalgegensätze, zwischen denen sich der Mittelstand ansiedelt:

- *Der alte Mittelstand der feudalen Zeit* befindet sich zwischen Aristokratie und Unterschicht, er umfasst vor allem das Zunft- und Ständewesen sowie städtische Honoratioren.
- *Der Mittelstand im Kaiserreich und der Weimarer Republik* ist bestimmt durch seine Situation zwischen wirtschaftlich-bürgerlicher Oberschicht und den Lohnarbeitern; exemplarisch dafür sind die Angestellten in Verwaltung, Industrie und Staat, Handel. Hier ist zu differenzieren im Blick auf die psychische Befindlichkeit, Statuswünsche und -ängste der Mittelschicht und ihre soziopolitisch-psychologische Instrumentalisierung durch eine macht- bewusst-strategisch vorgehende Oberschicht.
- *Die aktuelle Situation* der Mittelschichten und ihre neue Bedrohtheit verweist auf die übergreifenden soziopolitischen Entwicklungen nach der Welt-

wirtschaftskrise und der langen Depression der 1930er Jahre sowie nach dem Zweiten Weltkrieg.³

Der europäische Sozialstaat bewirkte auch und gerade eine Stärkung der Mittelschichten. In den USA geschah dies schon durch den New Deal in den 1930er Jahren, indem Roosevelt eine Verringerung der Einkommensgegensätze erreichte. Das Europa der 1950er Jahre ist vom Schlagwort der »nivellierten Mittelstandsgesellschaft« geprägt. Zunehmende Prosperität und Sekurität kennzeichnen die Situation. Arbeitnehmerschaft und Mittelschichten konnten hoffnungsvoll in die Zukunft ihrer Existenzgestaltung sehen. Die Expansion des Nachkriegskapitalismus ermöglichte – zusammen mit der politischen Defensivsituation liberalistisch kapitalistischer Machtpolitik nach Weltwirtschaftskrise, Faschismus und dem Zweiten Weltkrieg – eine Milderung der zugrundeliegenden Gegensätze der kapitalistischen Wirtschaft. »Wohlstand für alle« und »keine Experimente« hieß die Devise. Sozialpartnerschaft kennzeichnete die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit.

Abstrakt gesehen stellt die Position zwischen den Grundklassen der Gesellschaft die *Mittelschicht vor die Frage, ob sie sich nach oben, zu den Machteliten, orientiert oder nach unten*; ob sie sich mit denen zusammenschließt, deren Schicksal als Objekt der Machtpolitik der Eliten sie letztlich teilt. Historisch gesehen haben sich die deutschen Mittelschichten ganz überwiegend der Anpassung an die herrschenden Eliten verschrieben, die zudem seit der Expansion der Angestellten und der subalternen Beamtschaft gezielt auf deren Bindung an ihre Machtstrukturen, ihre Machtpolitik und Legitimationsideologien hinarbeiteten.

Entsprechend ihrer nach oben orientierten Zwischenposition wird die Mittelschicht von zwei grundlegenden Einstellungen geprägt: Nach oben orientiert möchte sie selbst in der fraglos akzeptierten sozialen Hierarchie aufsteigen; ihre große Angst, die durch die Erschütterungen der kapitalistischen Wirtschaft regelmäßig ausgelöst wird, ist die Angst vor dem sozialen Abstieg, der Deklassierung und Proletarisierung. Die bedrohliche Gewalt der herrschenden kapitalistischen Verhältnisse wird von den Individuen als tief verstörend und verletzend erlebt – aber je nach innerem kognitiv-affektivem Verarbeitungsvermögen verschieden beantwortet. Organisierte Arbeitnehmer mit wenn auch

³ Vgl. Geisel 2005, 2: »Der prekäre Mittelstand sieht sich psychologisch in einer ähnlichen Lage wie der verarmte Adel früherer Zeiten. Man kann sich den Lebensstandard seiner Klasse nicht mehr leisten, doch man fühlt sich ihr immer noch zugehörig ... Ein gefährdeter Mittelstand ist keiner mehr, denn die materielle Sicherheit ist das, was ihn ausmacht.«

fragmentiertem »Klassenbewusstsein« haben z.B. eine größere Chance, die Angriffe auf ihr Lebensniveau durch die Machteliten als das zu erkennen, was sie sind, während mit der kapitalistischen Ordnung identifizierte Mittelstands-Individuen den traumatisierenden Erfahrungen von Verunsicherung, materiell-sozialer Verschlechterung, Erwerbsarbeitslosigkeit und gleichzeitiger Diffamierung der Opfer hilfloser ausgesetzt sind, also in großer Gefahr stehen, diese Erfahrungen sozialer Gewalt mit ihren inneren Bindungsstrukturen zu verschmelzen und damit in die in der schizoiden Phase angelegten Gefühle eigener Schuld und in die Bereitschaft zur Idealisierung und Rechtfertigung der Aggressoren und deren Feindbildmanagement hineinzugeraten.

Im Kern begründet die Mittelschicht ihre Ansprüche und ihre Sozialbindungserwartung durch eine *meritorische Motivation und Erwartungshaltung*. Aus der vorkapitalistischen, sozial regulierten Ökonomie der Zünfte rührt die Erwartung, für Können, Fleiß und Sparsamkeit mit sozialem Aufstieg belohnt zu werden, für die eigene hohe Leistungsfähigkeit und qualitativ hochstehende Leistung besondere soziale Anerkennung, Respektabilität = Status und ein überdurchschnittliches Auskommen verdient zu haben und gewährt und garantiert bekommen zu müssen. Verstärkt wurde diese Erwartung durch die Stabilisierung der kollektiv-psychischen Situation im europäischen Sozialstaat der kapitalistischen Expansions- und Prosperitätsphase. Sie hatte eine Stärkung der meritorischen Sozialbindungsmentalität zur Folge: Eifriges Lernen, Fleiß in der Arbeit, Sparsamkeit und umsichtige Lebensplanung werden durch Erfolg und Aufstieg – des eigenen und/oder des bzw. der Kinder – belohnt. Dies förderte sowohl die Autonomie als auch das Vertrauen zu den Strukturen von Wirtschaft und Politik. Das Ergebnis ist zusammengefasst eine psychische Grundbezogenheit auf eine fördernd-konstruktive basale Sozialbindungsmatrix.

(2) Der Umschlag zum Neoliberalismus und seine Wirkungen auf die Psyche der Mittelschichten

Im Blick auf diese psychische Grundverfassung kommt es zum Bruch durch die neoliberale ökonomisch-politische Gegenrevolution: Nun regiert die eiserne Faust (iron fist) der kapitalistischen Gewinninteressen ohne »velvet glove« – den Samthandschuh sozialstaatlicher Milderungen und Absicherungen. Für die Masse der Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen und auch die Angehörigen der Mittelschicht tritt eine neue aggressive Qualität der Politik der Machteliten zu Tage und löst immer mehr Sicherheiten der Prosperitäts- und Sozialstaatsphase auf. Der Neoliberalismus bedeutet also die Mutation der psychisch

konstruktiven Sozialbindungsmatrix in eine unsichere, zunehmend bedrohliche Sozialbindungsstruktur. Im Einzelnen erinnern wir an folgende Phänomene:

Verfestigte strukturelle Massenerwerbslosigkeit führt zur Erschütterung des Grundvertrauens in die sozialpolitische Sicherheitsorientierung von Wirtschaft und Politik. Die generelle Verunsicherung im Hinblick auf die Planbarkeit der eigenen Zukunft tritt an die Stelle einer lohnenden Mühe um die Entwicklung einer befriedigenden biographischen Linie, in der man sich als Autor seines Lebensentwurfs bestätigt erleben kann. Es steigt die Bedrohung durch einen immer übermächtigeren Forderungsdruck nach Flexibilisierung, das heißt Druck zur Anpassung an immer weitergreifende Außenbestimmtheit der Arbeits- und Existenzfaktoren. Lean production bewirkt den Abbau von mittleren Hierarchie-Ebenen im Zuge der Computer-Rationalisierung. Permanente Umstrukturierungen treffen die Angestelltenschicht besonders, die hier mittlere administrative und Leitungsfunktionen ausübte. Erreichte Beschäftigungs-, Einkommens- und soziale Standards werden massiv bedroht und abgebaut.

Die meritorische Grundmotivation der Mittelschicht – Aufstieg durch Leistung – wird immer tiefer erschüttert. In Argentinien, wo der Neoliberalismus seine soziodestruktive Gewalt in einer wohl nur mit der Weimarer Erfahrung der galoppierenden Inflation und der Arbeitslosigkeit der Wirtschaftskrise vergleichbaren Breite und Härte zeigt, aber auch immer mehr in Deutschland fragen die Menschen, gerade aus der betroffenen Mittelschicht: Warum müssen wir das erleben? Wir haben doch immer hart gearbeitet und gespart und jetzt verlieren wir unsere Existenz, unseren Halt!

Langzeitarbeitslosigkeit und die damit verbundene soziale Entwertung und soziale Exklusion bedeuten eine tiefe psychische Identitätsbedrohung. Das ist inzwischen weitgehend erforscht. Wir verweisen noch einmal auf das Lehrbuch der Psychotraumatologie von Fischer und Riedesser (1998) mit ihren Analysen zum Trauma der Arbeitslosigkeit und zum Viktimisierungstrauma, das durch Massenarbeitslosigkeit in der Gesamtgesellschaft, insbesondere in den Mittelklassen, verursacht wird.

Die Mittelschicht erfährt im Grunde in der Erfahrung der Existenz- und Statusbedrohung durch die neoliberale antisoziale Politik der rücksichtslosen Unterwerfung unter die Gewinnmaximierungsansprüche der großen Shareholder, der Konzerne, Großanleger und Superreichen das, was die marxistische Analyse oft stereotyp wiederholend konstatierte: Sie erfährt das gemeinsame Schicksal der Lohnabhängigen, ihre Proletarisierung. Die Kernfrage lautet nun: *Wie reagiert die Mittelschicht auf diese Erschütterung?* Dringt sie durch zur

kritischen Erkenntnis der Ursachen, der verantwortlichen Mächte und Akteure hinter den Märkten? Orientiert sie sich hin auf die Verbindung mit den anderen Opferschichten und sozialen Bewegungen und gewinnt sie den Mut zur Wendung gegen die aggressiven Machteliten? Oder bindet sie sich wie im Kaiserreich und in der Weimarer Republik psychisch und politisch überwiegend an die sie selber bedrohenden Mächte und Strukturen, die diese Bindung durch geschicktes Feindbild-Management und national-idealisierte Identitätspolitik auf eine vereinnahmende national-ideologische Volksgemeinschaft (oder heute: Wirtschaftsgemeinschaft) orientieren und die Aggression auf äußere und innere Feinde ablenken?

(3) Mittelschichten als Objekt politischer Beeinflussung und Instrumentalisierung durch die Machteliten

Erich Fromm zeigt diesen u.E. zentralen psychopolitischen Zusammenhang an der Entwicklung nach dem Ersten Weltkrieg auf. Damals war das Kleinbürgertum vom Monopolkapitalismus bedroht. Seine Angst und sein Hass versetzten es in eine Panik, in der es ebenso sehr nach Unterwerfung unter die Mächtigen wie nach Beherrschung der Machtlosen verlangte. »Diese Gefühle nutzte eine völlig andere Bevölkerungsschicht für ein Regime aus, das sie ihren eigenen Interessen dienstbar zu machen gedachte. Hitler erwies sich hierzu als ein so geeignetes Werkzeug, weil er die Charakterzüge des erbitterten, hasserfüllten Kleinbürgers, mit dem sich das Kleinbürgertum emotional und gesellschaftlich identifizieren konnte, mit denen eines Opportunisten verband, der bereit war, sich in den Dienst der deutschen Großindustriellen und Junker zu stellen.« (Fromm 1941/1991, 160f.)

Die Konstellation der autoritären Persönlichkeit wird im Neoliberalismus weniger durch direkte sozial-demonstrativ ihren Machtanspruch vor sich hertragende Kommandogewalt bestimmt, wie sie vor allem der preußische Adel verkörperte, sondern sie wird hauptsächlich durch die unentwegt verkündete Alternativlosigkeit der Globalisierung, des Sozialabbaus, der so genannten Reformen permanent aktiviert. Die Menschen sollen sich fatalistisch unterwerfen. Während die organisierten Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen die Wahrnehmung der Verschärfung der Politik der Arbeitgeber im Kampf mit den Gewerkschaften als wesentlichen politisch-kognitiven Rahmen besitzen, werden vor allem Mittelschichtangehörige, die Ressentiments gegen die Arbeiterbewegung haben, besonders heftig von den neoliberalen Attacken getroffen. Die Unterwerfung unter die anonymisierte Macht der Globalisierung weckt

blinden Hass, der sich seit den 1990er Jahren in konstanter Verstärkung der Diffamierung und Stigmatisierung von Opfergruppen äußert.

Michael Vester weist auf die *Politik der Minorisierung* als zeitgenössische Strategie der Machteliten hin (Vester in: Heitmeyer, Hrsg., 1997, 181), um das diffuse aggressive Potential herrschaftsstabilisierend zu kanalisieren. Es werden jeweils neue Minderheitsgruppen differenziert ins Visier genommen, so dass sich die Mehrheit jeweils nicht betroffen fühlt und die angebotenen Interpretationsmuster – es handele sich um Schritte zu mehr Gerechtigkeit – willig annimmt. So heißt es etwa, die Sozialhilfe-Empfänger müssten schlechter gestellt werden, damit die Geringverdiener nicht benachteiligt wären; die Beamten müssten Opfer bringen, weil sie ja keine Arbeitslosigkeit zu befürchten hätten; die Alten müssten Opfer bringen, weil es den Jungen sonst zu schlecht ginge; den Asylbewerbern soll es schlechter gehen, weil es ja bei uns soviel Arbeitslosen schlecht geht; die Mittelschicht muss jetzt auch Opfer bringen, weil die ganz Armen schon so viele Opfer bringen mussten; die Kranken müssten eine stärkere Selbstbeteiligung aufbringen, damit die Beiträge der Versicherten nicht weiter steigen, sondern gesenkt werden können usw.

Die Psychodynamik autoritärer Einstellungen, die heute im Wesentlichen durch das fatalistische Erleben der neoliberalen Destruktionsprozesse als Sach-»Zwänge« getragen wird, erfährt eine wesentliche Verschärfung durch das Zusammenwirken von *Medien und Politik* in der soziopsychischen Durchsetzung des Neoliberalismus. Dieses Zusammenwirken neoliberaler Politik und neoliberaler Medien kann man geradezu »*Bündnis für Orientierungstraumatisierung*« nennen. (S.o., Kap. 2 u. 3.) Die Opfer von Desorientierung sehen in den Tätern dann wohlmeinende Personen, sie idealisieren sie und ihre Wertungen und sehen sich selber als schuldig an. Sie entwickeln ein illusionäres Bewusstsein im Blick auf die gesellschaftliche Lage, deren Ursachen und ihrer eigenen Position darin. So scheint uns die Grundlinie der neoliberalen Medien in der desorientierungstraumatischen Bindung der Opfer und Bedrohten an die herrschenden Eliten und ihre neoliberal-aggressive Politik zu liegen, was vor allem durch ritualisierte Verklärung der Pseudoreformen und die Beschuldigung und Entwertung der Opfer geschieht. Hierbei erscheinen die Angehörigen der sich modern-individualistisch verstehenden Mittelschicht-Sektoren, die sich in Gesellschaftsbild und Lebensstil wesentlich an den Medien orientieren, besonders gefährdet. Sie schließen sich leicht dem gegen die Opfer des neoliberalen Kerntraumas der Massenarbeitslosigkeit gerichteten Stimmungsmanagement an, das durch die Erzeugung einer von Medien und Politik gemein-

sam getragenen, zumeist indirekt geförderten und immer nur in Abständen in direkter drastischer Sprache neu gepuschten Diffamierung der Opfer als Faulenzer und gierige Sozialmissbraucher eine ähnliche aggressiv-entwertende Dauerstimmung in der Öffentlichkeit erzeugt und stabilisiert wie im Kaiserreich v.a. gegen die »roten Reichsfeinde«.

Diese doppelte Viktimisierung – die Opfer werden noch beschuldigt, selber an ihrem Leid schuld zu sein und sich an der Gesellschaft zu vergehen, wenn sie nicht schleunigst wieder Arbeit finden und dies wohlgemerkt in einer Zeit permanenter Job-Vernichtung – diese doppelte Viktimisierung verstärkt als Kollateral-Nutzen für die Machteliten den Abgrenzungsdruck auf die Mittelschichten und suggeriert ihnen zu sagen: Dahin dürfen wir nie gelangen, so wollen wir nie sein. Dadurch werden Mechanismen der Ent-Identifizierung mit den Opfern gefördert, deren tendenzielle Ausgrenzung und Enthumanisierung damit auf weniger Widerstand stößt. (Zu den Mechanismen der Desidentifikation s. oben Kap. 4)

Auch bei Anwendung des modernen psychoanalytischen konzeptionellen Instrumentariums erweist sich die Frommsche *Analyse der autoritären Charakters* immer noch als sehr erhellend. Die zentrale kritische Erweiterung des Frommschen Ansatzes durch die Relationale Psychoanalyse liegt in der systematischen Einbeziehung der Umweltbeziehungen in die frühe Persönlichkeitsentwicklung und den sie prägenden Aufbau einer inneren Beziehungswelt. Was Fromm (1941/1991) vor allem als individuelle Schwäche des Verzichts auf Autonomie sieht, in die seiner Auffassung nach der Mensch durch den zeitlichen Aufbruch aus dem Mittelalter hineingestoßen wird, begreift der relationale Ansatz schon als Folge und Ausdruck belastender und traumatisierender Verformungen des emotionalen Beziehungsgeschehens und seiner Verinnerlichung. Von daher ist im relationalen Denken die Verbindung zwischen der Etablierung autonomiefeindlicher früher realer und internalisierter Bindungsstrukturen und deren erneuter Aktivierung durch aktuelle Attacken vor allem aggressiver sozioökonomischer Strukturbezüge direkter und konsequenter. Aber die Erfassung der dadurch ausgelösten individual- und kollektiv-psychischen Reaktionen und Mechanismen erscheint uns im Kern weiterhin im Wesentlichen gültig zu sein.

Die mangelnde Fähigkeit zur autonomen Abgrenzung und Selbstbehauptung gegen aggressive autonomiefeindliche Mächte führt nach Fromm zu drei wesentlichen Anpassungsreaktionen des Individuums an die Erfahrung destruktiv-bedrohlicher realer Übermacht:

- a) Flucht ins Autoritäre
- b) Flucht ins Destruktive
- c) Flucht ins Konformistische

a) Die sich auftuende Kluft zwischen dem Individuum und den ihm gegenüberstehenden bedrohlichen Mächten soll hier regressiv durch Unterwerfung oder durch Verschmelzung mit einem magisch überlegenen Wesen, einer übermächtig rücksichtslosen *Autorität* geschlossen werden: Aus der Vorrangigkeit von Ohnmachtgefühlen erwächst eine masochistische Orientierung der Sicherung der Beziehung zur Autorität durch Unterwerfung, verbunden mit Kleinheits- und Unwertgefühlen für die eigene Person, die mit Unterwerfung Geliebtwerden durch die Autorität verbindet und so illusionär an deren Stärke zu partizipieren sucht. »Nicht das Schicksal zu ändern, sondern sich ihm zu unterwerfen, macht den Heroismus des autoritären Charakters aus.« (Fromm 1941/1991, 129) Fromm nennt die zugrundeliegende psychische Konstellation den symbiotischen Komplex, das heißt den Komplex der Verschmelzungseinstellung mit der unangreifbaren Schicksalsmacht. Dabei kann die masochistische Seite abwechseln mit der sadistischen – der autoritäre Charakter ist durch die Möglichkeit beider Oszillationen gekennzeichnet. Wir kennen die so genannte Fahrradfahrer-Einstellung: Nach oben buckeln und nach unten treten. In der sadistischen Einstellung empfindet sich der autoritäre Charakter eins mit der Herrschaft einer unangreifbaren Macht: Er zieht daraus den Gewinn einer rücksichtslosen Kontrolle und Beherrschung anderer Menschen, die für ihn zu willenlosen Objekten, das heißt in die masochistische Position gedrängt werden. Der autoritäre Charakter kennt keine Gleichberechtigung und keine Solidarität, er kennt nur die Unterscheidung Macht versus Machtlosigkeit, Überlegenheit versus Minderwertigkeit.

b) Die *Flucht ins Destruktive* entspricht einer gesteigerten aggressiven Reaktion auf die unbewältigte Erfahrung hochaggressiv erlebter Bedrohungen. Ihr geht es nicht wie dem eigentlichen Sadisten um die Beherrschung seines »Objekts«, sondern um dessen Vernichtung. Hierher gehört die eigentliche faschistische Mentalitätsdeformierung, die in blindem Hass die Vernichtung der stigmatisierten Feinde und Sündenböcke fordert.

c) Die von Fromm beschriebene *Flucht ins Konformistische* entspricht der Herrschaft des Dissoziationsmechanismus – der inneren Aufspaltung der Persönlichkeit in einen sich sehr weit zurückziehenden authentischen Kern, der vor allem depressive und diffus aggressive Gefühle enthält, und eine so genannte Falsche-Selbst-Struktur (s. Winnicott 1965b) – eine Persönlichkeitsfas-

sade der Überanpassung an herrschende Strukturen und Erwartungen, verbunden mit der Bereitschaft zu einer unkritischen Selbstinstrumentalisierung. Heute können wir das insbesondere bei den Menschen vor allem der Mittelschicht sehen, die sich ständig neuen Flexibilitätsanforderungen ausgesetzt sehen, denen sie sich bei Strafe der Existenzgefährdung anpassen müssen; sie machen mit und ziehen sich innerlich zurück.

Auf dem aufgezeigten geschichtlichen und analytischen Hintergrund ist es eine völlig offene Frage, ob die Mittelklassen unter den Bedingungen des Neoliberalismus in der Lage sein werden, jedenfalls zu einem Teil, anders zu handeln als in der Vergangenheit und sich nicht an den Eliten zu orientieren. Wir werden in Teil 3 zu untersuchen haben, ob die Hoffnungszeichen in Argentinien, wo sich Teile der Mittelklassen mit den Unerschichten zusammengetan haben, auch in anderen Ländern zu beobachten und zu verstärken sind. Eins ist jedoch schon hier klar: Diese Frage hat erstrangige strategische Bedeutung.

5.4 Die Spaltung der Mittelschicht im Israel der Königszeit durch die entstehende Eigentums-/Geldwirtschaft

Wir haben bereits in den Kapiteln 2-4 darauf hingewiesen, dass die Spaltung der altisraelitischen Gesellschaft in Verarmende und sich Bereichernde von der seit dem 8. Jh. v.u.Z. in die altorientalischen Gesellschaften eindringende neue, auf Eigentum, Zins und Geld beruhende Wirtschaftsform verursacht wurde. Das betraf im Wesentlichen die bis dahin freien Bauern. Sie stellen eine Art Mittelschicht dar, denn sie standen zwischen der Oberschicht des Hofes, oder genauer der Höfe des Nord- und Südreichs, und den Nicht-Landbesitzenden, z.B. der Witwen, die als Prototyp der Armen gelten. Aus dieser Mittelschicht gingen auf der einen Seite die neuen Armen hervor, die ihr Land verloren und sich als Schuldklaven verkaufen mussten, auf der anderen Seite die Großgrundbesitzer, die ihr durch Verschuldung und Verpfändung gewonnenes zusätzliches Land durch die Verlierer als Schuldklaven bearbeiten ließen.

Damit entsteht die Entsolidarisierung unter den freien Bauern selbst. Der Freund, der Nachbar wird nun plötzlich zum Konkurrenten. Wenn er eine bessere Ernte hatte und dem Nachbarn Saatgut lieh, dessen Familie wegen schlechterer Ernte ihr Saatgut essen musste, um zu überleben, und dann auf diesen Kredit mehr zurückverlangte, als er geliehen hatte (Zins), setzte die Spirale des Landverlustes und der Versklavung für die überschuldete Familie ein. Das

heißt, über die materielle Existenzbedrohung hinaus fühlt sich der Überschuldete durch die Entsolidarisierung in seiner eigenen Klasse seelisch zerstört. Wir sind dem gleichen Phänomen bereits in Kapitel 1.2 bei der frühkapitalistischen Privatisierung des Landes begegnet.

In den Perioden, in denen Israel unter eigenen Königen lebte, die landlosen Judäer während des babylonischen Exils der Oberschicht das Land bearbeiteten und beide nach Rückkehr der Exilanten aus Babylon die jüdische Gesellschaft unter den Persern reorganisierten, erkämpften die jahwetreuen Gruppen Gesetze (vgl. Deuteronomium, Leviticus), mit Hilfe derer der Spaltung entgegen gearbeitet werden konnte. Ein berühmtes Beispiel ist der Schuldenerlass in Nehemia 5. Hier kann sich die Mittelgruppe der kleinen, freien Bauern in Koalition mit den niederen Priestern und dem persischen Statthalter Nehemia gegen die Aristokratie und die höhere Priesterschaft unter Berufung auf Jahwe und die Tora durchsetzen. (Vgl. Crüsemann 1992, 394ff.; ders. 1985, 212ff. und Veerkamp 1993, 75ff.) Als jedoch die hellenistischen Imperien Judäa unterwarfen, radikalisierte sich die Lage insbesondere der Mittelschicht dramatisch.

Es gibt ein ganzes Buch in der Bibel, das diese wirtschaftliche, soziale und seelische Katastrophe der freien, grundbesitzenden Bauern am Beispiel eines Einzelschicksals beschreibt: das *Buch Hiob*. Normalerweise wird dieses Buch in der bürgerlichen Bibelauslegung so verstanden, dass es allgemeine Leidensprobleme eines einzelnen Menschen darstellt. Entsprechend wird es individualistisch ausgelegt – zum Trost in allerlei Leiden, die einen Menschen betreffen mögen. Es lässt sich aber nachweisen, dass das Buch Hiob in einem bestimmten sozialgeschichtlichen Kontext zu lesen und dann hochaktuell ist. Diesen Nachweis hat Ton Veerkamp geführt in seinem Buch »Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift« (1993, 115ff.). Das Buch Hiob zeigt in der Form einer Beispielerzählung über Hiobs Schicksal die katastrophale Lage, in die die hellenistischen Imperien das unterworfenen Volk der Judäer und insbesondere die jahwetreuen Bauern in diesem Volk gebracht haben. Zwei Götter, zwei Gesellschaftsordnungen stehen sich in dieser Situation unversöhnlich gegenüber. Wer ist Gott: Zeus, der die Aussaugung und Spaltung des Volkes als alternativloses Schicksal legitimiert, oder der Gott Israels, der das Recht und damit vor allem das Recht der Armen liebt? Hören wir einige Verse aus dem Buch Hiob 24.2-12 (zitiert nach Veerkamp in Anlehnung an Bubers Übersetzung):

»Die Grenzen verrücken sie,
die Herden rauben sie, weiden sie selber.

Den Esel der Waisen treiben sie weg,
 nehmen den Ochsen der Witwe als Pfand.
 Sie scheuchen den Bedürftigen vom Wege,
 zusammen verstecken sich die Unterdrückten des Landes...
 Sie hungern, aber tragen Garben,
 zwischen den Mauern verbringen sie den Mittag,
 die Kelter treten sie, aber sie verdursten.
 Aus der Stadt steigt das Gestöhn Sterbender empor,
 Die Seelen Durchbohrter rufen um Hilfe.
 Aber Gott ist dies nicht zuwider!«

Hier die Auslegung Veerkamps zu diesen Versen:

»Sozial Schwache und sozial Wehrlose sind in der Gesellschaft, die Hiob hier beschreibt, völlig ›marginalisiert‹ worden: ›Sie scheuchen die Unterdrückten vom Wege‹. Die hellenistische Modernisierung, der Ausbau der Geldwirtschaft, die allmähliche Urbanisierung der Gesellschaft, die Ausdehnung des Großgrundbesitzes mit ihrer ›Cash-crops‹-Wirtschaft (Erntegut für den Markt und nicht für den eigenen Gebrauch) ging einher mit dem Herabsinken ... großer Teile der Bevölkerung in den Keller der Gesellschaft; sie werden zu Lohnarbeitern. Sie wurden zu Nichtsesshaften, sie stöhnen auf und schreien um Befreiung; ihr Schrei bleibt ungehört, ›Gott ist dies nicht zuwider‹ ... Indem Gott die herrschenden Zustände nicht zuwider sind, gelten ihm zwar die Hallelujas der hellenistischen Priester, nicht aber das Gestöhn der Unterdrückten als Gebet. Und damit ist der ›realexistierende Gott‹ nicht mehr der Gott der Thora, von dem es an entscheidender Stelle heißt...«, und dann folgt der oben zitierte Text Exodus 2.23ff., in dem erzählt wird, wie Gott das Schreien der Versklavten hört. Veerkamp fährt fort: »Dieser Text (Exodus 2.23ff.) ist der Kontrast zu Hiob 24.12. Die Verfremdung Gottes ist hier so weit fortgeschritten, dass sich zwei ›Götter‹ unversöhnlich gegenüberstehen, der Gott von Exodus 2.23ff. und der von Hiob 24.12. Es geht tatsächlich nicht um die Gesicke einer sozialen Gruppe, sondern um das Ganze. Dieses Ganze ist Gott.« Hiob hält in allen Schmerzen und gegen alle Hoffnung am Gott (der Rechtsordnung) Israels fest. Er fordert den Gott Israels heraus und klagt ihn an: Das, was hier geschieht, die herrschenden Verhältnisse, bist Du nicht – während sich seine Freunde an die hellenistischen Argumente und Verhältnisse anpassen. Gott gibt am Ende Hiob recht, segnet ihn wieder. Und mit der nicht uninteressanten Pointe endet das Buch: Hiob gibt auch seinen Töchtern Erbrecht an Land – mitten in der altorientalischen und antiken Normalität des Patriarchats.

Das Buch Hiob steht also für die Erfahrungen der abstürzenden Mittelschichten in einem System, das systemisch und zunehmend totalitär die Interessen der Marktgewinner und der imperialen Eliten und ihrer Kollaborateure durchsetzt – einem System der sozialen Kälte und der Gottesfinsternis. Aber es kam für die Judäer und besonders die Jahwetreuen noch etwas Schlimmeres als die hellenistischen Reiche. Es kam das Römische Reich – der Kontext für die Jesusbewegung. Hier gibt es gar keine Mittelklasse mehr, hier gibt es nur noch arm und reich. (Vgl. E.W. u. W. Stegemann 1995, 70ff.)

5.5 Die Kirche der Mittelklasse: Salz der Erde oder Spiegel der Gesellschaft?

Was die folgende Kirchengeschichte betrifft, so können wir auch nur eine Skizze der Entwicklung seit dem Frühkapitalismus im ausgehenden Mittelalter und in der Renaissance- und Reformationszeit zeichnen. Wir weisen dabei auf entscheidende Bereiche hin, die aufgearbeitet werden müssten, um die historisch gewordenen soziopsychischen Probleme der Mittelklasse in der Krise des Neoliberalismus zu erfassen und im Blick auf die Rolle der Mittelklasse und einer Kirche der Mittelklasse für die Zukunft der Menschheit zu bewältigen.

(1) Historische Hintergründe

Was wir in Kapitel 1 bereits für die Entwicklung des Kapitalismus insgesamt angedeutet haben, gilt im Blick auf die Mittelschicht in besonderer Weise. Theologische und kirchliche Ansätze insbesondere unter dem Einfluss der Reformation sind eng verflochten und stehen in Wechselwirkung mit der Entwicklung der liberalen bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Unter unserer Fragestellung stechen besonders drei Problembereiche hervor:

1. Protestantismus und Individualismus,
2. Das lutherische und reformierte Arbeits- und Leistungsethos sowie
3. Der Untertanengehorsam des Neuluthertums.

(1) Bereits in Kapitel 1 haben wir auf die von Luther so nicht gewollte, aber unwillentlich erzeugte *Individualisierung des Heils* in der Folge seiner Theologie hingewiesen. Sie tritt in Wechselwirkung mit dem konkurrenzgetriebenen Eigentumsindividualismus, der die entscheidende Grundlage des kapitalistischen Marktes neben dem Vertrag (gesichert durch das bürgerliche Gesetz) darstellt. Die Individualisierung des Heils verstärkt die Tendenzen zur »Ich-

Gesellschaft«, wie sie Horst-Eberhard Richter nennt. Das heißt, über die reinen ökonomischen Funktionsmechanismen hinaus trägt die Individualisierung der biblischen Botschaft in den bürgerlichen Kirchen zur ideologischen und kulturellen Absicherung des kapitalistischen Modells bei. Individualismus ist *das* anthropologisch-psychologische Kennzeichen der bürgerlich kapitalistischen Epoche.

Das betrifft insbesondere die Mittelklasse. Denn es waren die städtischen mittleren Milieus »zwischen Herren und Knechten«, aus denen heraus sich die »Proto-Bourgeoisie« entwickelte. (Vgl. Veerkamp 2005, 29ff.) Und auch, nachdem sich in der »Glorious Revolution« von 1688 in England das Großeigentum gegen die kleinen Eigentümer der englischen Revolution in der Mitte des 17. Jahrhunderts entscheidend für die zukünftige Entwicklung durchgesetzt hatte (vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 3), blieb insbesondere der Mittelstand der Ideologie des Individualismus verhaftet. Dies bewirkte nicht nur die bleibende primäre Beziehung zum Privateigentum, sondern auch zur eigenen Arbeit, Leistung und Kompetenz.

(2) Es ist oft darüber geschrieben worden, welche enorme Rolle *Luthers neues Verständnis von Arbeit und Beruf* auf die weitere Entwicklung nicht nur der reformatorischen Kirchen, sondern der gesamten europäischen und von Europa bestimmten gesellschaftlichen Entwicklung hatte. (Vgl. Duchrow 1983, 501ff.) Luthers zentraler Durchbruch gegenüber dem Mittelalter leitet sich aus der biblischen Einsicht her, dass alles, was die Menschen sind und haben, freies Geschenk aus der Liebe Gottes ist. Die Menschen müssen nicht nach der absoluten Gerechtigkeit streben, sondern die Gerechtigkeit Gottes macht sie gerecht. Das heißt in der Sprache des Paulus: Sie werden gerecht aus Glauben, das heißt aus dem Vertrauen auf Gottes Tun. Sie sind immer schon anerkannt und müssen nicht erst noch nach Anerkennung jagen. Das befreit sie von der verkehrten Anschauung, ihre Arbeit und Mühe sei das Mittel, ihre eigene Identität und das ewige Heil zu gewinnen. Arbeit und Beruf können nach Luther nun ganz auf ihren theologisch einzigen Sinn hin konzentriert werden: Dienst am Nächsten, gegenseitiger Dienst aller in einer auf Gegenseitigkeit angelegten Gesellschaft. »Omnes status huc tendunt, ut allis servant«, alle Berufe sind von Natur aus so angelegt, dass sie anderen dienen. Diametraler könnte der Gegensatz zum liberalen Konkurrenzkapitalismus nicht sein. Anthropologisch-theologischer Ausgangspunkt dieser Berufsauffassung ist der Gedanke der Bedürftigkeit der Menschen und der daraus folgenden gegenseitigen Angewiesenheit der Menschen in Gemeinschaft. In der Ehe, im Ackerbau, im Hand-

werk – sagt Luther – kommt es darauf an herauszufinden, was der oder die andere braucht, welche »Not« er oder sie hat, und dann dies zu tun »dem Nächsten zu Nutz«. Und genau das ist der Wille Gottes – nichts Abstraktes, sondern das, was dem konkreten Leben der anderen und damit der Gemeinschaft dient. Damit ist auch der abstrakte Gegensatz von Alleinwirksamkeit Gottes und »Sich-das-Heil-Verdienen« vollständig überwunden. Denn – so sagt Luther in einem herrlichen Text in »De servo arbitrio« – das Ziel des Wirkens Gottes an uns Menschen ist es, aus uns Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen Gottes zu machen (*cooperatores dei*) – wobei alle Arbeit und jeder Beruf gleichwertig ist und dem konkreten Nutzen des Nächsten dient.

Wie konnte es dann dazu kommen, dass sich im Protestantismus eine Auffassung von Arbeit und Leistung ausbilden konnte, die dem Kapitalismus in die Hände arbeitete und die gerade in der heutigen Krise der Arbeitsgesellschaft im neoliberalen Kontext besonders scharfe Probleme für die Mittelschicht hervorruft? Ton Veerkamp (2005, 54ff.) hat dafür eine plausible Erklärung entwickelt. Zwar ging es »Luther und Calvin ... nicht um eine bürgerliche Welt, sondern um die wahre, den ursprünglichen Intentionen ihres Stifters entsprechende Kirche« (S. 55). Auch war das erste Jahrhundert des *Calvinismus* – ebenso wie Luther – an entscheidenden Punkten ausdrücklich antikapitalistisch. Aber in der Wechselwirkung der sich entfaltenden bürgerlichen Gesellschaft bildete sich eine theologische Lehre als ideologische Unterstützung des Kapitalismus heraus, die Lehre von Arbeit und Eigentum zur Ehre Gottes:

»Jeder einzelne Mensch steht unter dem Gebot Gottes zu arbeiten. Der Calvinismus sieht in der Arbeit, auch in der Verwaltung des Privateigentums, einen Auftrag, der ausschließlich zur Ehre Gottes ... und nicht als Mittel zur Erlangung des Heils und erst recht nicht zum eigenen Vergnügen zu erledigen war. So wird der Besitz, der im Christentum immer etwas Anrühiges hatte, quasi neutralisiert und Arbeit zu einem inhaltlosen, aber unbedingten Auftrag gemacht: Arbeiten *muss* sein; nicht arbeiten, eben betteln, *darf* nicht sein. Hier wird »die allgemein abstrakte, gesellschaftliche Arbeit« (Marx) im Kapitalismus vorweggenommen. Die erbarmungslosen Gesetze gegen Bettelei in England, den Niederlanden usw. sind die konkrete Gestalt des protestantischen Arbeitsethos. Da man von seinem Besitz nicht das Heil erwartet, darf man, ja muss man es zur Ehre Gottes verwalten und, wenn die Umstände es zulassen, auch vermehren. Wer aber kein sachliches Eigentum hat, *muss* dann für Lohn arbeiten; das erfordert die *Ehre Gottes*. So wurde Arbeitspflicht zur Lohnarbeitspflicht. Dies kam der Bourgeoisie sehr entgegen.« (S. 57f.)

Die Formulierung, dass diese Vorstellungen sich *in Wechselwirkung* zwischen Calvinismus und Kapitalismus herausbildeten, wendet sich gegen die populäre Vorstellung, der Calvinismus habe den Kapitalismus hervorgebracht, wie es oft aus der Schrift von Max Weber, »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus« (1904/5), herausgelesen wurde. (Vgl. auch Tawney 1937/1946.) Alle Elemente des Kapitalismus waren vor dem Calvinismus schon da und wurden nur teilweise durch solche Wechselwirkung verstärkt. (Vgl. Lüthi 1967.) Und schon gar nichts hat unsere Analyse zu tun mit den unsäglichen, ja antichristlichen Ideologen der kapitalfinanzierten Think Tanks in den USA zur Produktion pseudotheologischer Kapitalismustheologie wie Michal Novak und R. Neuhaus, die nachweisen wollen, dass das Evangelium und die Reformation ihrem Wesen nach den »Geist des Kapitalismus« hervorgebracht haben und ihn legitimieren. (Vgl. Duchrow 1987, 152f.) Unsere Überlegungen zielen vielmehr darauf zu verstehen, wie die gegenseitige Durchdringung von reformatorischer Theologie und bürgerlicher Gesellschaft eine Mentalität – besonders in den Mittelklassen – hat entstehen lassen, die die eigene Identität in der Arbeit und der Leistung begründet. Offenbar muss man aus der von Ton Veerkamp aufgezeigten Argumentationslinie und Mentalität nur das »Zur Ehre Gottes« weglassen, um im System des Marktgottes funktionieren zu können. Wie dieser theologische Ansatz zu überwinden ist in einer Situation, in der der Marktgott seine Mittelklassekinder verschlingt, muss uns in Teil 3 beschäftigen.

(3) Es gibt aber über diese sozio-ökonomischen Wechselwirkungen zwischen Kapitalismus und Reformation hinaus auch ein *politisches* Erbe besonders des Luthertums, das die Mittelklassementalität insbesondere in Deutschland, aber auch in anderen Ländern mit schwersten Folgen geprägt hat: *der Untertanengehorsam*. Er hat mit Luthers prophetisch-kritischem und konstruktivem Verhalten gegenüber der »Obrigkeit« seiner Zeit und dessen theologischen Begründungen nichts zu tun. (Vgl. Duchrow 1983, Kap. 4.) Ein tragischer Irrtum Luthers hat freilich später schlimme Wirkungen gezeitigt: Seine Haltung im Bauernkrieg. Inhaltlich stand er ganz hinter den Forderungen der Bauern. Er war aber strikt gegen die gewaltsame Durchsetzung dieser Forderungen. Der Hintergrund dafür war seine Hoffnung, dass ein gerade eingeführtes Friedensrecht das mittelalterliche Fehdeinstitut, das bei Verletzungen des Rechts die gewaltsame Vergeltung vorsah und das folglich zu ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen führte, überwinden könnte. (Vgl. ebd. 534ff. u. 559f.) Sein Irrtum bestand darin, nicht zu sehen, dass im entstehenden Absolutismus

die Exekutive gleichzeitig auch die Jurisdiktion in der Hand hatte und so eine faire Schlichtung nicht möglich war. Die Fürsten und Aristokraten waren Richter in eigener Sache. Daraus aber den Schluss zu ziehen, Luther sei ein Fürstene knecht gewesen und habe den unkritischen Untertanengehorsam eingebläut, ist historisch schlicht falsch. Dieser wurde vielmehr theologisch legitimiert durch Umdeutungen von Luthers so genannter Zweireichelehre durch das konservative und liberale Neuluthertum im 19. und 20. Jahrhundert. (Vgl. ausführlich Duchrow 1975, 1976, 1977 und zusammengefasst 1987, Kap. 1.) Mit ihrer Verkehrung konnte die göttliche Mandatierung der Obrigkeit im monarchischen System ebenso begründet werden wie die dualistische Abspaltung der weltlichen »eigengesetzlichen« Bereiche der Ökonomie und Politik von jeglicher theologischer und politischer Beurteilung und Verantwortung im Kapitalismus. Die Folgen sind bekannt.

Die autoritäre Formierung von Staat, Gesellschaft und Bevölkerung im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert fand mit massiver Unterstützung durch die protestantischen Kirchen, vor allem die Kirche der Preußischen Union, statt. Im Zuge der landeskirchlichen Institutionalisierung der Reformation wurden die lutherischen Kirchen und später die Preußische Union ein Hort der Obrigkeitgläubigkeit, des »Pathos des Gehorsams« (und nicht der Freiheit, wie wesentlich in den calvinistischen Kirchen). Der Landesherr war Summepiskopus, das heißt in seinem Staat mit cäsaro-papistischer Allmacht ausgestattet. Die Kirche war Staatsinstitution, forderte den Eid auf den König, der Pfarrer fungierte als Disziplinargestalt für seinen Sprengel – selber unter der militärisch bestimmten Kontrolle des Superintendenten. Die Kirche diente als Institution im Ganzen beflissen dem Ziel, die Menschen zu gehorsamen, fleißigen und pflichtgetreuen Untertanen zu erziehen. Der Philosoph und Theologe Herder drückte das so aus: »Der Prediger ist selbst nur noch als Sittenprediger, als Landrat, als Listenmacher, als geheimer Polizeidiener unter staatlicher Autorität und fürstlicher Vollmacht zu existieren berechtigt« (zit. nach Fischer 1977, 49).

Für viele Lutherisch-Orthodoxe und Pietisten ist die Revolution von 1848 entsprechend Abfall von Gott und Ungehorsam gegen seine göttliche Ordnung. Der 1. Deutsche Evangelische Kirchentag in Wittenberg September 1848 wird von der kirchlichen Reaktion dominiert. Er beschließt ein »Zeugnis wider die Revolution«, in dem diese als »Lästerung und Schändung irdischer und (!) göttlicher Majestät« feierlich verurteilt wird. Beschlossen wird die Einrichtung des Buß- und Bettags, an dem für die Schuld der Revolution Buße getan

werden und für die Überwindung der Revolution gedankt werden soll. Als Bundesgenosse der siegreichen Reaktion war die Kirche damit insbesondere bei den sozialistischen Arbeitern, aber auch beim liberalen Bürgertum abgeschrieben. Auch im Verfassungskonflikt in Preußen 1860ff. stand die Kirche rückhaltlos hinter der Krone – 1863 wandten sich viele Pastoren gegen ein Gebet für den Landtag, da mit der Einrichtung eines parlamentarischen Abgeordnetenhauses das 4. Gebot öffentlich und gröblich übertreten worden sei. Das Verhältnis Obrigkeit-Untertanen wird mit dem Verhältnis Eltern-Kinder gleichgesetzt. Die Kriege 1866 und 1870 werden von Protestanten mit der Parole unterstützt: »Mit Gott für König und Vaterland«. Nach der Reichsgründung folgt enthusiastischer protestantischer Jubel: »Heiliges evangelisches Reich deutscher Nation« – 1871 als Vollendung der Reformation von 1517 glorifiziert. »Von Luther zu Bismarck« heißt die Parole, die eine blinde Identifikation mit dem preußisch-deutschen Reichsnationalismus ausdrückt. (Wehler, Bd. 3, 1995, 383) Die umfassende autoritäre staatliche und gesellschaftliche Welt wurde für das deutsche Kirchenvolk, vor allem der Ober- und Mittelschichten, überwölbt durch die kirchlich-geistliche Autorität, die die spätabolutistische weltliche Herrschaft der deutschen Aristokratie als göttliche Ordnung glorifizierte und die demokratische und soziale Bewegung verteufelte. So fügte sich die Kirche problemlos in die Bismarcksche konservativ-autoritäre Sammlungspolitik gegen die »Ungläubigen und Vaterlandslosen«, gegen »die Feinde von Thron und Altar« ein. Besondere Wirksamkeit für die Formierung der Mentalität der Subaltern-Beamten und Angestellten entfaltete die auf den Nahbereich verengte damalige protestantische Sittlichkeitsnorm: »Treue im Beruf, jeder an seinem Platz«, aber eben auch nicht darüber hinaus – es gibt hier keine Verantwortung für das Ganze als sittliche Aufgabe der Gläubigen. (S. Fischer 1977, 71.)

Hofprediger Adolf Stoecker kann 1879 eine christlich-soziale Partei gründen, die darauf zielt, die durch die kapitalistischen Krisen verunsicherten, Schutz und Orientierung suchenden Kleinbürger zu sammeln und an die herrschenden Mächte zu binden, und die als erste politische Vereinigung den Antisemitismus offen vertritt. Er ist damit zunächst bei Hofe wohlgekommen und fällt erst in den 1890er Jahren in Ungnade, als er die Landarbeiterfrage aufgreift (die Landarbeiter waren aus der Sozialgesetzgebung Bismarcks ausgenommen). (Ebd. 80) Der Evangelische Oberkirchenrat, 1850 von der Regierung in Berlin eingesetzt, folgt jeweils den Wendungen, die die kaiserliche Regierung vorgibt: Hatte er die christlich-sozialen Bestrebungen zunächst in Übereinstim-

mung mit dem Evangelium gesehen, schloss er sich 1896 willfährig dem kaiserlichen Verdammungsurteil an. Siehe das Telegramm des Kaisers: »Christlich-sozial ist Unsinn. Die Herren Pastoren sollen sich um die Seelen ihrer Gemeinden kümmern, die Nächstenliebe pflegen, aber die Politik aus dem Spiel lassen, dieweil sie das gar nichts angeht« (zit. ebd. 80).

Theologisch gibt es vor allem drei Richtungen, die diese Entwicklung mit je verschiedenen Ansätzen legitimieren. Neben der konservativ-lutherischen Legitimation der autoritären Obrigkeit steht der Kulturprotestantismus, der besonders mit der sittlichen Bedeutung des Staates für das Gemeinwohl argumentiert und das deutsche Kulturwesen gegen den westlichen Materialismus stellt. Sodann gibt es auch die liberal-dualistische Form der neulutherischen Zweireichelehre, die mit der »Eigengesetzlichkeit der Lebensgebiete« argumentiert. Die hier vollzogene Spaltung zwischen Innerlichkeit und Politik im Sinn »machtgeschützter Innerlichkeit« wird im Wort des liberalen Wortführers und Pfarrers Friedrich Naumann deutlich: »Politik ist Kampf, Religion aber bleibt als Seelentrost.« Das hinderte Naumann nicht, Jesus als Verfechter der deutschen Flottenausrüstung zu vereinnahmen: Jesus habe ihn gefragt, »wie dient ihr dem Frieden am besten, mit oder ohne Rüstung? Wir antworten: Ach Herr, die Rüstung ist ein schweres Kleid ... aber heute abrüsten heißt den Tod ins Land rufen. Herr, willst Du das? Mir ist, als hörte ich Jesus sprechen: Das will ich nicht, gehet hin, baut die Schiffe und bittet Gott, dass ihr sie nicht braucht« (zit. in Wehler, Bd. 3, 1995, 1134).

Im *Zusammenhang des Ersten Weltkrieges* reihte sich die große Mehrheit der protestantischen Geistlichkeit mit besonders markanter Kriegspropaganda ein. Man schätzt, dass etwa 80% der Pfarrerschaft konservativ-nationale Anschauungen vertreten haben. (Vgl. Huber 1970, 139.) Die nationalprotestantische Obrigkeitstgläubigkeit führte im Krieg zu einer »nationalreligiösen Heiligung des Krieges überhaupt«. Hofprediger Dryander predigte zum Kriegsbeginn zum Thema »Ist Gott für uns, wer mag da wider uns sein?« Das »August-erlebnis«, das heißt der Kriegsbeginn, erschien solchen Theologen als ein »Gott-erlebnis«. »Seither setzte eine unaufhörlich anhaltende platte Verklärung der deutschen Kriegspolitik, der militärischen ›Heldentaten‹, der Überlegenheit deutscher Kultur in ihrem Duell mit den heimtückischen Feinden in Abertausenden von Predigten ein.« (Vgl. Wehler, Bd. 4, 2003, 23f.) Eine verhängnisvolle Symbolfigur des deutschen National-Protestantismus stellt der vom Kulturprotestantismus beeinflusste Berliner Pfarrer Otto Dibelius dar – in Weimarer Zeit Generalsuperintendent in Berlin und in den 1950er Jahren Rats-

vorsitzender der EKD: Er predigte unentwegt, auch noch im Spätjahr 1918, für den deutschen Siegfrieden in der felsenfesten Erwartung, dass das Kaiserreich aus dem Krieg als vollendeter »Heilsgeschichte« schließlich siegreich hervorgehen werde. »Nicht Verzicht und Verständigung, sondern Ausnutzung unserer Macht bis zum Äußersten, das ist die Forderung des Christentums, seine Friedensforderung an uns deutsche Christen.« Über 70% der protestantischen Pfarrer schlossen sich 1917 der als Reaktion auf Verständigungsstimmungen in der Bevölkerung gegründeten radikalnationalistischen protofaschistischen Deutschen Vaterlandspartei an. (Vgl. ebd.)

Es muss allerdings dieses Bild der großen nationalen und nationalistischen Mehrheit des deutschen Protestantismus insofern differenziert werden, als es Ausnahmen gab und sich auch im Lauf des Krieges der Ton von immer mehr Stimmen wandelte.⁴ Innerhalb der großen Mehrheit der national Begeisterten gab es durchaus theologische Differenzierungen, die sich nach dem Krieg zum Teil in Gegensätze verwandelten (z.B. Martin Rade). Die große Ausnahme ist Christoph Blumhardt, für den sich das Reich Gottes nicht wie bei den Kulturprotestanten im »sittlichen Staat« verwirklicht. Im Gegenteil – nach ihm richtet es sich gegen die Machtpolitik der Imperien als eschatologisch nicht zu vereinnahmende Kraft und gegen kapitalistische Ausbeutung als Kraft der sozialen Gerechtigkeit für die arbeitende Bevölkerung. Er wurde der Vater der »Religiös-Sozialen« besonders in der Schweiz (Ragaz und damals auch Karl Barth), die sich von Anfang an gegen den Krieg stellten und die in der Weimarer Republik eine starke Minderheitskraft wurden.

In der *Weimarer Republik* standen sich vor allem drei Gruppierungen gegenüber, ja polarisierten sich zunehmend: die große Mehrheit des deutschnationalen und nationalistischen Protestantismus, die liberal-demokratischen Kräfte und die Religiösen Sozialisten, wobei die beiden Letzteren in den meisten Fäl-

⁴ W. Huber arbeitet in seiner Studie »Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs« (1970) ausführlich die verschiedenen theologischen Hintergründe für die mehrheitlich nationale und nationalistische Einstellung des deutschen Protestantismus heraus, aber ebenso die Veränderungen in den Stellungnahmen im Laufe des Krieges. Am beeindruckendsten war die Verfügung des preußischen Feldpropstes vom 25.2.1916. Darin sieht dieser »Veranlassung, daran zu erinnern, dass auch gerade im Kriege die Darbietung des unverkürzten Evangeliums die Hauptaufgabe der Seelsorge ist und dass die Verkündigung der Heilsbotschaft zwar den Verhältnissen des Krieges Rechnung tragen soll, aber unter keinen Umständen in ihrem Inhalte verflüchtigt oder durch die Anpreisung vaterländischer Gesinnung und soldatischer Tugenden verdrängt werden darf« (ebd. 145).

len eine gemeinsame Minderheitsfront gegen die Ersteren bildeten. (Zu den Einzelheiten vgl. Gaede 1976.) Der *Nationalprotestantismus prägte sämtliche Kirchenleitungen* – lutherische wie unierte, ebenso den *Pietismus* – außer kleinen Teilen des württembergischen Pietismus um Christoph Blumhardt. Ein Slogan drückt das so aus: »Die Kirche ist neutral – sie wählt deutschnational.« Auch hatte der Nationalprotestantismus die große Meinungsmacht der offiziellen und pietistischen Kirchenblätter hinter sich. Für ihn war der Verlust des Krieges und die Abschaffung der Monarchie eine reine Katastrophe, die in der »Dolchstoßlegende« so erklärt wurde, dass die sozialistisch-revolutionären Kräfte der heldenhaften deutschen Armee in den Rücken gefallen seien und sie am Sieg gehindert hätten. Auch sei die Niederlage Gottes Gericht dafür, dass die Bevölkerung nicht sittlich und treu genug hinter dem Kaiser und dem Heer gestanden habe. So hielten sie an der Schuldlosigkeit des Deutschen Reiches am Ersten Weltkrieg fest.

Anders der liberal-demokratische und sozialistische Protestantismus. Der Praktische Theologe F. Niebergall stellte 1920 fest:

»Es bedeutet der Weltkrieg den Zusammenstoß rein nationaler Imperialisten unter dem Vorwand und Anschein rein nationaler Gegensätze. So sind die vielen Menschen um des Großkapitals willen gefallen, während sie glaubten, um der nationalen Ehre und ihres Volkes willen ihr Blut vergießen zu sollen« (ebd. 377).

Diese Deutung ist für unsere Fragestellung insofern von besonderer Bedeutung, als hier das illusionäre Bewusstsein, insbesondere der Mittelklasse, angesprochen wird, das nicht sieht, dass die Oberklasse die Mittelklasse gegen deren eigene Interessen manipuliert. Wie ja der im 19. Jahrhundert aufkommende Nationalismus durchgehend von der Oberklasse genutzt wird, um den realen Klassenantagonismus, den der Kapitalismus erzeugt, durch ein »Wir-Gefühl« zu neutralisieren.

Der liberal-demokratischen und sozialistischen protestantischen Minderheit gelingt es in drei zentralen Kämpfen nicht, die Neuansätze der Weimarer Republik zu verteidigen: 1925 wird Hindenburg durch massiven Einsatz der nationalprotestantischen Propaganda zum Staatspräsidenten gewählt, der später Steigbügelhalter für Hitler wird. 1926 verliert sie den Volksentscheid zur Fürstenteignung. 1927 verliert sie einen Streit um erneute Aufrüstung. Die Fälle der Wahl Hindenburgs und der fehlgeschlagenen Fürstenteignung zeigen wieder das illusionäre Bewusstsein der Mittelklasse, das diese gegen die eigenen Interessen handeln lässt. Der Martin Rade nahestehende Kieler Professor

für Kirchengeschichte, H. Mulert, erläutert dies präzise in einer Stellungnahme gegen die nationalprotestantische Propaganda für Hindenburg (ebd. 399):

»Was wir in den letzten Jahren wirtschaftlich erlebt haben, ist dies: *der Mittelstand* (abgesehen vom landwirtschaftlich tätigen) hat sein Vermögen fast restlos verloren; unser Volksvermögen ist zum größten Teil in die Hände der *Großindustrie* (und des *Großgrundbesitzes*) übergegangen. Dieselben schwerindustriellen Kreise aber, die in der Inflationszeit ihr Vermögen vervielfältigten, haben während der letzten Jahre in einem früher uns Deutschen unbekanntem, wahrhaft amerikanischen Maße *Zeitungen aufgekauft*. Für die Diener des öffentlichen Gewissens in unserm Volke gibt es kaum eine ernstere Sorge als die, wie sehr man *mit dem Geld den Geist zu kaufen vermocht hat*. Unzählige wohlmeinende an sich sozial interessierte evangelische *Christen erfahren jetzt durch die Presse ... jahraus, jahrein nichts mehr von alledem, was gegen die Politik des Kapitals spricht*, was hinter diesen Zeitungen steht. Sie werden so *immer blinder für die wirkliche innere Lage unseres Volkes*. Und weil ich diese Gefahr als riesengroß ansehe, deswegen ist es meine Pflicht, gegen die Kandidaturen zu kämpfen, die von jenen großkapitalistischen Kreisen gefördert werden ... Fragt mich jemand: Wie kannst du als evangelischer Christ den Vertreter des Papstes wählen? (Anm. d. Vf.: der Gegenkandidat zu Hindenburg, Wilhelm Marx, war katholisch.) So muss ich die Gegenfrage stellen: Kannst du als evangelischer Christ den Vertreter des Mammons wählen?« (Hervorhebungen von uns)

Reinhard Gaede fasst die Polarisierung zwischen mehrheitlichem Nationalprotestantismus, der schließlich zum wesentlichen Unterstützer Hitlers wird, und den Minderheitskräften des liberal-demokratischen und sozialistischen Protestantismus in der Weimarer Republik so zusammen (ebd. 417f.):

»Für die Weimarer Zeit war es geradezu ein Symbol der Kräftekonstellation, dass zum Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Nürnberg 1930 Generalleutnant a.D. Graf Vitzthum von Eckstädt gewählt wurde, der, im Schmuck des EK I, seine Eignung für dieses Amt aus seiner 40jährigen Tätigkeit als Offizier begründete. *Das Bündnis von Thron und Altar war zum Bündnis von Nation und Altar weiterentwickelt worden*. Der Gedanke des ›christlich-deutschen Volkstums‹ sollte dabei demokratische und sozialistische Ideen einschränken oder ausschließen, und die *Bindung der Kirche an Adel, Militär, Kreise der Wirtschaft und des Großgrundbesitzes wie des wohlhabenden Bürgertums* zeigte sich in der Zusammensetzung ihrer repräsentativen Organe überaus deutlich. Angehörige der mittleren und unteren Beamtenschaft, Ange-

stellte, Arbeiter und Bauern waren in den Regierungen der deutschen evangelischen Landeskirchen überhaupt nicht vertreten.

In der *Ideologie des christlich-deutschen Volkstums* vereinigten sich folgende Aspekte: Apotheose des zusammengebrochenen Reiches, z.T. eine eigenartige Form der Kaisertreue, Verherrlichung des Kriegserlebnisses als der Geburtsstunde nationalkirchlicher Einheit, ›gedankenloser Trotz gegen den Feind und Rache an der Revolution‹ (E. Troeltsch über den Komplex von Dolchstoßlegende, Kampf gegen Versailles und den demokratischen Staat), Opposition gegen Demokratie und Sozialismus, das heißt gegen einen so genannten Rationalismus und Materialismus mit der Berufung auf legale Ordnung oder das ›lebendige Recht‹ (›Tüchtigkeit‹) des Volkes. Die Entscheidung für ›organische Zusammenhänge‹ gegen ›öde Zweckmäßigkeit‹ unterschied primäre Werte und Lebensfragen von Sachfragen. Politische Kompromisse waren als Vaterlandsverrat deshalb ausgeschlossen. Eine seltsame *Verquickung von Machtdenken und Wunschvorstellungen* machte das Grenzland zum Ziel ›nationalen Wollens‹. Boden, Land, Raum, Reich, Hoheit, Ruhm waren Postulate politischer Sehnsucht, während die Lebensgüter der wirtschaftlich-technischen Entwicklung nicht als Anreize einer Politik anerkannt wurden. Verständigungspolitik wurde als ›eudaimonistischer Pazifismus‹ verteufelt. Den kommenden Krieg implizierten die Revisionsparolen gegenüber den ›Feinden‹. Gerechtfertigt wurde der Krieg nach alt-konservativer Weise als ›Notwehr im großen‹ oder naturalistisch (sozialdarwinistisch) als ›Schicksal‹ (Althaus, Seeberg, Hirsch u.a.).

Die verbreitete Lehre von der Eigengesetzlichkeit weltlicher Bereiche, die Strukturen des Militarismus und Kapitalismus im Blick auf die sündige menschliche Natur entschuldigte und legitimierte, wurde von den *liberal-demokratischen Christen und religiösen Sozialisten* zurückgewiesen. Nach ihrer Theologie vom kommenden Reich Gottes hat sich Kirche als Avantgarde der Herrschaft Gottes an die Spitze des gesellschaftlichen Kampfes für Frieden und Gerechtigkeit zu setzen, wobei Reich Gottes als Prozess der sich gegen das Böse durchsetzenden Herrschaft Gottes verstanden wird. Passivität wird durch den Gedanken vom Menschen als dem Mitarbeiter Gottes (1. Korinther 3.9) überwunden. ›Er kann zwar das Reich Gottes nicht machen, aber er soll sich ihm zur Verfügung stellen‹ (Ragaz). Die Theodizeefrage wird so beantwortet, dass Aussagen über die Allmacht Gottes sich auf den Weltplan und die Vollendung des Reiches Gottes beziehen. Gottes Wille soll einmal vollkommen geschehen. Gott kommt, seine Macht ist im Werden. Inhumane Verhältnisse wer-

den nicht legitimiert, sondern als das strukturell Böse bekämpft. Gott ist das Argument der Hoffnung gegen diese Verhältnisse.«

Der Nationalsozialismus beendete diese Polarität, die immerhin noch zwischen Mehrheit und Minderheit im deutschen Protestantismus bestand. Er schaltete die Kirche gleich und sie ließ sich mehrheitlich gleichschalten. Hierüber ist viel geschrieben worden. Eine reife Zusammenfassung und Weiterführung der Forschung bietet die Abschiedsvorlesung von Heinz Eduard Tödt (1997), »Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes – Zur ›inneren Geschichte‹ von protestantischer Theologie und Kirche im ›Dritten Reich‹«. Man kann wieder drei wesentliche Richtungen unterscheiden: *Die große Mehrheit* der Unterstützer, vor allem die »*Deutschen Christen*«; die *volkskirchliche Mitte* der sog. »intakten Landeskirchen«, meist lutherischer Provenienz, deren Leitungen oft voll hinter den Nazis standen, wie Bischof Marahrens in Hannover und Bischof Meiser in München; und die sich herausbildende *Bekennende Kirche* mit einem kompromissbereiten Teil und dem so genannten Dahlemer Flügel mit u.a. Martin Niemöller und Dietrich Bonhoeffer. Hier nur ein paar Schlaglichter auf ein sehr komplexes Feld.

Der nationalsozialistische Regierungsantritt wurde von den Kirchenleitungen der protestantischen Kirchen und der Mehrheit ihrer Pfarrer leidenschaftlich begrüßt und unterstützt: Der bereits bekannte Otto Dibelius hielt die Predigt zur Amtseinführung Hitlers in Potsdam zum selben Thema wie der Hofprediger 1914: »Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?« Bereits vor dem NS-Machthantritt hatte sich eine starke radikalnationalistisch-völkische Strömung in der protestantischen Kirche herausgebildet, unterstützt u.a. von Theologen wie Paul Althaus und Friedrich Gogarten. Nach der Gründung der Deutschen Christen erhielten diese schon 1932 über ein Drittel aller Sitze bei den Kirchenwahlen. Der orthodox-dogmatische »Evangelische Bund« schlug sich als erste protestantische Organisation auf die Seite Hitlers – ungerügt von der Kirchenleitung. Ebenso wurde der Kirchenbesuch uniformierter NS-Mitglieder toleriert. Dagegen wurde Pfarrer Günther Dehn, Mitglied der »Religiösen Sozialisten«, von einer Schmähkampagne verfolgt und aus dem Amt gejagt, ohne Schutz der Kirche. Sein Vergehen: Er hatte sich gegen Gleichordnung von Kriegerdenkmälern mit dem Opfertod Christi ausgesprochen. (Ebd. 178)

Die *volkskirchliche Mitte* der »intakten Landeskirchen« war bei nationaler oder nationalsozialistischer Grundeinstellung wesentlich gekennzeichnet durch Taktieren. Man wollte keine Konflikte. Tödt deutet dies als wesentlich motiviert durch Angst. Bischof Meiser warnte ausdrücklich vor einem »selbstver-

schuldeten Martyrium« – bei gleichzeitiger Unterstützung dieser Kirchenleitungen für zum Heldentod bereites Soldatentum. Was man für »das Volk« zu tun bereit ist, scheut man in der Nachfolge Jesu Christi. (Ebd. 158f.)

Eine defensive Einstellung bestimmte auch weite Teile der *Bekennenden Kirche*, die sich gegen die Einmischung des NS-Staates in die Kirche wandte, aber nicht gegen die Verfolgung der Opfergruppen, vor allem der Juden, an sich. Die autoritäre Bindung an den Führer wurde im Ganzen bis zur sich abzeichnenden Niederlage im Weltkrieg nicht grundlegend infrage gestellt. Allerdings gab es die Minderheit der »Dahlemer«, die wie Niemöller KZ-Haft auf sich nahmen und wie Dietrich Bonhoeffer den direkten Widerstand und damit den Tod.

Überblickt man diese notwendigerweise grobe historische Skizze, so ergibt sich für die Frage Kirche und Mittelklasse im Deutschland des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein relativ klares Bild. Eindeutig ist, dass die Kirche in ihrer großen Mehrheit in dieser Periode die Arbeiterklasse weitgehend verloren hat. Sie hat sich politisch nach oben orientiert, schlimmer, gegen erste demokratische Ansätze reagierte sie reaktionär-autoritär monarchistisch und dann faschistisch. Gesellschaftlich hat sie dem Kapital massiv dadurch gedient, dass sie geholfen hat, die Klassengegensätze durch ihre Konzentration auf »Nation« und »Volk« zu verschleiern und dadurch zu neutralisieren. So hat die offizielle Kirche, gestützt durch die Mehrheit ihrer Mitglieder, das illusionäre Bewusstsein und die autoritäre Mentalität der Mittelklasse gegen deren eigene Interessen gefördert.

(2) Die protestantischen Kirchen in der Nachkriegszeit und heute

Nach dem Krieg hat nicht die Bekennende Kirche die weitere Entwicklung bestimmt, sondern die volksskirchliche Mitte. Die Devise von Otto Dibelius lautete: Wir beginnen dort wieder, wo wir 1933 aufgehört haben. Also keine wirkliche Umkehr und Buße. Tödt nennt dies mit Ralph Giordano »die zweite Schuld« (ebd. 393ff.). Die volksskirchliche Mitte übernahm die Führung, die Mitglieder der bruderschaftlichen Dahlemer wurden immer mehr an den Rand gedrängt.⁵ Das zeigt sich in den verschiedenen gesellschaftlichen und politischen Konflikten der Nachkriegszeit und im weiteren Verlauf der Geschichte,

⁵ Hier muss man allerdings in der weiteren Entwicklung zwischen den Kirchen in den ehemaligen deutschen Staaten DDR und BRD und auch zwischen einzelnen Landeskirchen unterscheiden.

z.B. in den Konflikten um die deutsche Wiederbewaffnung, um den ökumenischen Antipartheidkampf mit dem Programm zur Bekämpfung des Rassismus und nun wieder um eine klare Ablehnung des globalen neoliberalen Kapitalismus. In allen Fällen weigerten und weigern sich die Kirchenleitungen, klare ökumenische Positionen einzunehmen. Sie drängen Friedensbewegung, Antipartheidsbewegung, globalisierungskritische Bewegung an den Rand, um die Konflikte mit Macht und Reichtum zu vermeiden. Es ist allerdings hervorzuheben, dass die Ökumenisch-Kritischen durchaus Veränderungen gegenüber der Vorgeschichte in den deutschen evangelischen Kirchen bewirken konnten. Der konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ist bis weit in die Gemeinden und Kirchenleitungen eingedrungen, freilich oft nur als Lippenbekenntnis. Trotzdem werden wir daran in Teil 3 im Blick auf die Zukunft anknüpfen können.

Zunächst aber ein soziologischer Blick auf die Mittelklasse in den Evangelischen Kirchen heute. Wir setzen wieder in der Mitte auf der sozialen Landkarte ein, dem *Milieustammbaum der Facharbeit und der praktischen Intelligenz* (1991 ca. 34% der westdeutschen Bevölkerung). (Vgl. Vögele u.a. 2002, 31 ff., vgl. Kap. 2, Schaubild 2, S. 85.) Schon diese Begriffe zeigen, dass sich die Mitte seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts um einen Teil der Arbeiterschaft erweitert hat, also die traditionelle Dreiteilung der Klassen durch die Milieumobilität seit dem Zweiten Weltkrieg so nicht mehr stimmt. Gehen wir die drei Untermilieus in ihrer Beziehung zur Kirche durch:

- Im (aufgestiegenen) *traditionellen Arbeitermilieu* (ca. 5%) lehnt von den *Misstrauischen* ein Drittel die Kirche ab, aber ein Viertel gibt an, die Kirche regelmäßig zu besuchen. Erinnern wir uns: Sie sind vor allem geprägt von der Angst um die Zukunft und haben darum wenig Verständnis für die Probleme von Ausländern und Minderheiten. Die *Enttäuschten* dagegen haben ein noch geringeres Interesse an der Kirche und dem Los der Schwächeren, sind dafür aber stark und kämpferisch bei den Gewerkschaften engagiert.
- Im *leistungsorientierten Arbeitnehmermilieu* (ca. 23%) sind die »Asketen« zwar teilweise sensibel für unverschuldete Benachteiligung Schwächerer, aber sehr wenig an Kirche interessiert, fast die Hälfte lehnt sie ab. Die *Geprellten* gehen noch seltener in die Kirche, aber haben »nur« zu 38% gar kein Verhältnis zu ihr. Die *etablierten Leistungsorientierten, die gut situierten Aufsteiger* sind weder kalt noch warm, sondern geben eine seltene Beziehung zur Kirche an (34%) – wahrscheinlich im Blick auf die Teilnahme an den »Kasualien« Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung.

- Das *moderne Arbeitnehmersmilieu* ist ebenso klein wie das traditionelle (ca. 5%). Die *idealistisch Anspruchsvollen* aus diesem Milieu haben ein deutlich unterdurchschnittliches kirchliches Interesse (58% haben gar nichts mit der Kirche zu tun). Sie interessieren kleine Projekte sozialer Gerechtigkeit, mit Institutionen wollen sie nichts zu tun haben. Die *realistisch Anspruchsvollen* geben ähnlich wie die Etablierten eine seltene Beziehung an. Auch sie engagieren sich im Kleinen.
- Ganz anders das *ständisch-kleinbürgerliche Volks- und Arbeitnehmersmilieu* (22%). Von ihnen geben die *traditionellen Kleinbürger* zu 73% an, mindestens einmal monatlich die Kirche zu besuchen, also drei Viertel. Sie sind es allerdings auch, wie wir oben sahen, die sich besonders um ihren Abstieg ängstigen und Sündenböcke suchen. Ebenso besuchen die Hälfte der *statusorientierten Kleinbürger* (49%) die Kirche mindestens einmal im Monat, sind aber ebenfalls voller Ressentiments gegen sozial Schwächere. Bei den *modernen Kleinbürgern* ist dies schwächer ausgeprägt, aber auch sichtbar. Sie besuchen ebenfalls zur Hälfte mindestens einmal monatlich die Kirche.
- Das *hedonistische Jugendmilieu* (ca. 11%) ist zwar tolerant, will aber zur Hälfte gar nichts von der Kirche wissen. Nur ein kleiner Prozentsatz gibt regelmäßige Kontakte an.

Betrachten wir diese Übersicht auf dem Hintergrund der bisherigen sozio-ökonomischen, politischen und psychologischen Ergebnisse unserer Untersuchung, so ergibt sich folgendes Bild für Westdeutschland (in Ostdeutschland wären die Trends verschärft sichtbar): Außer den 8% Gewinnern und 2% Arrangierten der 60% zu den Mittelschichten gehörenden Deutschen fühlen sich alle zu Recht von der neoliberalen Wirtschaft und Politik bedroht, haben Angst und trauen den gegenwärtigen mehrheitsfähigen Parteien nicht zu, die Probleme zu lösen. Der Kirche trauen im Wesentlichen nur die kleinbürgerlichen Milieus, die gleichzeitig am meisten zu Ressentiments neigen.

Im Blick auf die realistischen Ausgangslagen der Verlierer, der Gewinner und der Mittelschichten, die wir in Teil 2 untersucht haben, müssen wir uns nun in Teil 3 der Frage zuwenden, ob und wie es für die verschiedenen Gruppen, in die der Neoliberalismus die Menschen spaltet, Möglichkeiten der Heilung und Befreiung gibt und wie solche Befreiung zu einer »anderen Welt« beitragen könnte.

Teil 3

**Solidarisch Mensch werden in einer
anderen möglichen Welt – aber wie?**

**Arbeiten in Kooperation, lieben in
Gegenseitigkeit und kämpfen mit
Durchhaltekraft und Friedensfähigkeit**

Im 1. Teil dieses Buches haben wir dargestellt, dass und wie die Globalisierung des neoliberalen Kapitalismus Menschen, Gesellschaften und Kontinente in wenige Gewinner und eine große Mehrheit von Verlierern spaltet und die Erde zerstört. Wir haben begründet, warum wegen des Überlebens der Menschheit in Würde und der Bewahrung unseres Planeten für die zukünftigen Generationen die Perspektive »von unten« den einzigen Ausweg aus der lebensgefährlichen Krise aufzeigen kann. Wir haben im 2. Teil die Wirkungen des neoliberalen Systems auf die einzelnen Gruppen der gespaltenen Menschheit untersucht, um präzise zu erfassen, wo genau die sozio-ökonomischen, politischen und psychischen Kernpunkte liegen, die eine Umkehr zum Leben verhindern. Nun wenden wir uns der Frage zu, ob und wie die sichtbar gewordenen Krankheiten und Gefangenschaften zu heilen und zu überwinden sind.

Das ist offensichtlich keine leichte Aufgabe, denn hier greifen – wie bei der Negativbilanz – ökonomische, soziale, politische, psychische und religiöse Faktoren ineinander. Normalerweise arbeiten aber die wissenschaftlichen Disziplinen, die sich mit diesen Faktoren beschäftigen, so, dass sie sich ausschließlich auf ihren Bereich konzentrieren. Dieser Reduktionismus ist charakteristisch für die positiven Wissenschaften der Moderne. Es gibt immer nur wenige Ausnahmen von herausragenden Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die jeweils von ihrem Spezialgebiet aus auf das Ganze schauen, und ihre einzelwissenschaftlichen Arbeiten vom Ganzen her beeinflussen lassen. Wenn wir nun im Folgenden versuchen, trotz dieser Schwierigkeiten *Ökonomie, Soziologie, Politologie, Psychologie, Medizin, Philosophie und Theologie* miteinander ins Gespräch zu bringen, so haben wir nicht das Ziel einer allgemeinen Theorie vor Augen, sondern wir suchen nach Ansatzpunkten für Auswege aus der lebensgefährlichen Krise in der konkreten persönlichen und gesellschaftlichen Praxis. Aus der Unendlichkeit der interdisziplinären Fragestellungen greifen wir diejenigen heraus, die wir für besonders wichtig halten, um in dieser kritischen historischen Situation einen Beitrag zur notwendigen Transformation von uns selbst als Menschen und unserer Gesellschaften zu leisten. Der entscheidende Begriff, der sich uns im interdisziplinären Gespräch aufgedrängt hat, ist »*Beziehung*«. In allen Disziplinen hängt die Überwindung der neuzeitlichen Ansätze damit zusammen, dass der Ausgangspunkt des isolierten Einzelnen verlassen wird. In der sozio-psychologischen Fragestellung folgen wir der Relationalen Psychologie, in der Ökonomie setzen wir bei der Überwindung der »Entbettung« und gegenseitigen Isolierung der wirtschaftlichen, sozialen und ökologischen Zusammenhänge an, in der Theologie verlas-

sen wir die Frage nach dem »Heil« des isolierten Individuums. Die Frage nach dem *Menschen als Beziehungswesen*, nach *Gesellschaft und Natur als Beziehungszusammenhang* kennzeichnet unseren Ansatz, ja, die Frage danach, wer oder was in der Gesellschaft als Gott »funktioniert«, wird aus der neuzeitlichen Gefangenschaft des männlichen, allmächtigen »Ego« befreit und in die Vision Gottes als der Quelle von Beziehungen verwandelt.

Unser Ausgangspunkt ist eine grundsätzliche Frage: Wie können Menschen wieder frei handelnde Subjekte gegenüber dem globalisierten neoliberalen Kapitalismus für das Leben der Menschheit und der Erde werden? Da es aber keine frei handelnden Menschen ohne gesellschaftliche und politische Strukturen und Institutionen gibt, die ein freies, solidarisches und mit der Natur in Einklang arbeitendes Menschsein ermöglichen und fördern, müssen wir auch nach Alternativen in diesem Bereich suchen. Was letztlich in einer Gesellschaft und heute global gilt, ist in traditioneller Sprache die Gottesfrage. Auch sie müssen wir also im Blick auf die Verbindung von solidarischem Menschwerden und solidarischem Wirtschaften stellen.

Alle drei Fragen, nach dem solidarischen Menschwerden, nach solidarischem Wirtschaften und nach dem zugrunde liegenden Gottesbild stellen wir zunächst grundsätzlich (Kapitel 6). Nach einer narrativen Überleitung mit biblischen Geschichten zur Heilung und Befreiung (Kapitel 7) entfalten wir sie dann je einzeln in den Kapiteln 8-10 vor allem im Blick auf die strategische Umsetzung der Alternativen.

Kapitel 6

Psychische, gesellschaftliche und »religiöse« Befreiung bedingen einander

6.1 Solidarisches Menschwerden ist notwendig und möglich

Fast alle Versuche, Neuansätze zum westlich-modernen Ansatz zu finden, beginnen mit einer Kritik des französischen Philosophen *René Descartes* (1596-1650), um an seinen für die Neuzeit grundlegenden Kategorien zu zeigen, was zu überwinden ist und was an deren Stelle zu setzen wäre. Descartes hatte alle Wahrheitserkenntnis auf der Grundlage aufgebaut, »*Ich* zweifle, also denke ich«, »*Ich* denke, darum bin ich«. Dieses denkende Ich bezeichnet er als denkende Substanz (*res cogitans*) und als das *Subjekt*. Ihm gegenüber steht die ausgedehnte körperliche Materie (*res extensa*) als *Objekt*. Descartes war genialer Mathematiker und ging von der Voraussetzung aus, dass die Erkenntnis der Objektwelt nichts anderes ist als die Erkenntnis der mathematischen Strukturen in ihr. Sein Hauptziel war es, den mechanistischen Charakter der Physik, also der Erkenntnis der Körperwelt, zu beweisen – worin ihm später Newton folgte. Dazu half ihm auch eine theologische Konstruktion. Er führte einen Gottesbeweis durch, nach dem die Existenz Gottes aus dem Begriff Gottes in unserer Vorstellung folgt. Diesen Gott verstand er als einen Uhrmacher, der die Welt wie eine Uhr so perfekt nach mathematischen Gesetzen geschaffen hatte, dass sie danach in linear verstandener Zeit einfach ablaufen konnte. Die scharfe dualistische Trennung von denkendem Subjekt und körperlich-mechanischem Objekt diente auch zentral dem Beherrschen der Natur im Sinn des früheren Satzes von Francis Bacon, einem anderen Vater der Moderne: »Wissen ist Macht«.

Alle Naturwissenschaften, aber auch die Ökonomie und andere Wissenschaften, sind diesem Modell gefolgt, und die meisten Wissenschaftler folgen ihm bis heute in ihrem faktischen Vorgehen, obwohl inzwischen deutlich ist, dass die auf Descartes aufbauende objektivierende Methode allenfalls einen Ausschnitt der Wirklichkeit erfassen kann und viele Dimensionen der Wirklichkeit ausblendet. Den Anfang in der kritischen Hinterfragung dieses Ansatzes als umfassendes Erklärungsmodell der Wirklichkeit machte bekanntlich die Phy-

sik selbst, als sie im Bereich der Erforschung der kleinsten Teile, in der Quantenphysik, feststellte, dass die Objekterkenntnis jeweils zu anderen Ergebnissen kommt, je nachdem, welche Versuchsanordnungen die Forschenden einsetzen. Das heißt im Klartext: Das Objekt ist nicht unabhängig vom Subjekt. Der Ausdruck dieser neuen Erkenntnis sind die Einsteinsche *Relativitätstheorie* und die vielen Versuche, die philosophischen und erkenntnistheoretischen Folgerungen aus dieser neuen Situation zu ziehen (Niels Bohr, Werner Heisenberg, Carl Friedrich von Weizsäcker und andere).

Aber auch im Bereich der Wissenschaften vom Menschen sind inzwischen Erkenntnisse gewonnen worden, die die Trennung von rationalem Subjekt und körperlichem Objekt unmöglich machen. Als Beispiel aus der *Hirnforschung* nennen wir das Buch von Antonio R. Damasio mit dem geradezu programmatischen Titel: »Descartes' Irrtum – Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn«. Seine Grundaussagen sind die folgenden:

»1. Das menschliche Gehirn und der restliche Körper bilden einen unauflöselichen Organismus, integriert durch wechselseitig aufeinander einwirkende biochemische und neuronale Regelkreise (zu denen unter anderem das Hormon-, das Immun- und das autonome Nervensystem gehören). 2. Der Organismus befindet sich als Ganzes in Wechselwirkung mit seiner Umwelt, in einem Prozeß, den weder der Körper allein noch das Gehirn allein bestimmt. 3. Die physiologischen Operationen, die wir Geist nennen, entstammen der Gesamtheit der strukturellen und funktionellen Organisation und nicht dem Gehirn allein: Geistige Phänomene lassen sich nur dann ganz verstehen, wenn wir die Wechselwirkung des Organismus mit seiner Umwelt einbeziehen. Daß die Umwelt zum Teil erst aus der Aktivität des Organismus entsteht, unterstreicht nur, wie komplex die Wechselwirkungen sind, die wir berücksichtigen müssen.« (Damasio 1997, 18)

Das bedeutet, dass Trennung von denkender Ratio und fühlendem Körper ein ideologisches Konstrukt ist. Es bedeutet aber auch, dass der einzelne Mensch nicht ohne Wechselwirkung mit seiner Umwelt, also anderen Menschen und Gegenständen denkbar ist. Schon hier wird also das entscheidend Neue gegenüber dem neuzeitlich-westlichen Ansatz deutlich: *Das Ich ist nicht ohne Beziehung zum eigenen Körper und zu den Anderen samt natürlicher Umwelt denkbar.* Der Kernpunkt liegt also in der *Priorität von Beziehung* im Gegensatz zur Priorität des isolierten Subjekts. Ein weiteres kommt bei Damasio klar zum Ausdruck: Mit der Überwindung der dualistischen Spaltung zwischen Geist und Körper, Fühlen und Denken, Ich und Umwelt usw. fällt auch der mechanis-

tische Determinismus des modernen Denkens. Bei solchen komplexen Wechselwirkungen in den verschiedenen Beziehungen gibt es bei aller Vorstrukturiertheit (oder sogar auch Traumatisierung!) immer offene Möglichkeiten, die im Verlauf der Zeit entwickelt und umgesetzt werden können. Dass manche Hirnforscher als Deterministen auftreten, zeigt nur, dass sie die cartesianischen Vorurteile noch nicht in Frage gestellt haben.

Für unsere Fragestellung von unschätzbarem Wert ist eine noch ganz junge, weitere Einsicht der Hirnforschung: Im Hirn sind so genannte Spiegelneuronen festgestellt worden, über die das Einfühlen in andere Menschen, Empathie und Mitgefühl geschieht. Joachim Bauer (2005) hat dies in seinem Buch »Warum ich fühle, was Du fühlst – Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneuronen« anschaulich dargestellt. Diese Spiegelneuronen werden in der frühesten Kindheit durch affektive Wechselbeziehung zwischen Baby und Beziehungspersonen ausgebildet. Dies ist also die physiologische Grundlage für das, was wir als beziehungspsychologische Einsichten bisher vorgestellt haben.

In der *Psychologie* selbst hat es – wie gezeigt – bei einzelnen hervorragenden Vertretern dieser Wissenschaft längst zentrale Durchbrüche gegeben, die von der klassischen Ich-Psychologie in der Tradition Freuds zu einer Wir-Psychologie, einer Relationalen oder Beziehungspsychologie vorgedrungen sind. Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln bereits mehrere Vertreter der Relationalen Psychologie aus dem englischsprachigen Raum kennen gelernt (Fairbairn, Winnicott, Lifton u.a.). An dieser Stelle ist aber besonders auch Horst-Eberhard Richter zu nennen. Er hat den Übergang von der Ich- zur Wir-Psychologie in einem Buch dargestellt, das seinen eigenen Lernweg im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten 50 Jahre nachzeichnet unter dem Titel »*Das Ende der Egomane. Die Krise des westlichen Bewusstseins*«. Darin hat er sowohl einige Vorgänger in diesen Bemühungen wie Martin Buber sehr anschaulich dargestellt als auch die Bedeutung von sozialen Bewegungen, worauf wir ausführlich zurückkommen werden.

Nun wird aber selten thematisiert, was wir in diesem Buch versuchen, nämlich die psychologischen und philosophischen in *Wechselwirkung mit den ökonomischen Fragen* zu erfassen. Immerhin sagte Descartes nicht nur, der Mensch sei Beherrscher der Natur, sondern »*maître et possesseur de la nature*«, also auch *Eigentümer*. Das verweist uns zurück darauf, dass der Grundansatz der neuzeitlichen Philosophie des Ich als Subjekt zur Beherrschung der Objekte jedenfalls faktisch nur im Zusammenhang einer Wirtschafts- und Gesellschafts-

ordnung entdeckt und formuliert werden konnte, in der der Mensch als handelnder Eigentümer im Markt erfahren wird. Beherrschen und Eigentümersein gehören in diesem westlichen Ansatz offenbar zusammen. Immerhin war Thomas Hobbes Zeitgenosse von Descartes. Wie wir oben angedeutet haben, sieht er die Menschen ganz ähnlich wie Descartes in mechanistischen Bewegungen gegeneinanderstoßen, wenn sie in ihrem Begehren mehr Reichtum, Macht und Ansehen anstreben. Und Descartes hat die Wahrscheinlichkeitsrechnung im Zusammenhang der Zinsvorausberechnung entwickelt.

All dies soll nicht einer simplen materialistischen These Vorschub leisten, alle Ideen – also hier die von Descartes und Hobbes – seien nur Spiegelbild ihrer eigenen ökonomischen Interessen oder der ihrer Klassen. Sie haben aber auf den Begriff gebracht, was als reale gesellschaftliche Entwicklung sich vollzog. Ihre Kategorienbildung hat dann umgekehrt wieder zurückgewirkt auf diese Entwicklung und diese beschleunigt, geprägt und auch gerechtfertigt. Häufig wird heute die Ansicht vertreten, wir könnten die Lage unserer und der globalen Gesellschaft dadurch ändern, dass wir das Denken, die Ethik oder die Spiritualität ändern. Das wird nur dann wirksam sein, wenn wir gleichzeitig und in Wechselwirkung damit die ökonomischen und politischen Strukturen ändern.

Dies bestätigt die genannte Beobachtung, dass die Menschen gar nicht mehr handelnde Subjekte gegenüber dem ökonomischen System sind. Das isoliert gegeneinander konkurrierende Eigentümersubjekt, das wissenschaftlich, technisch, ökonomisch und politisch nach Beherrschung der Anderen und der Natur strebt, bringt ein System hervor, das es selber zum Objekt des Mechanismus macht, den es hervorgebracht hat. Das Ich-Subjekt der Neuzeit hat zunehmend und heute beschleunigt sein Subjektsein verloren. Das hat als erster Karl Marx in seiner klassischen Fetischismusanalyse durchschaut. Wie ist aus diesem Teufelskreis herauszukommen? Diese Frage bearbeitet seit mehreren Jahren eine Gruppe von Forscherinnen und Forschern in Lateinamerika, koordiniert vom Departamento Ecumenico de Investigaciones (DEI) in San José/Costa Rica. Wir bauen im Folgenden auf ihren Einsichten auf.¹

¹ Vgl. die Beiträge zu den letzten Seminaren in diesem Rahmen in Pasos, 87/2000, 103/2002, 106/2003. Wichtige Ergebnisse des Diskussionsprozesses finden sich auch in E. Dussel (1998) 2000³, und in Anne Stichel, 2006.

(1) Die lateinamerikanische Diskussion über das Subjektwerden

Franz Hinkelammert, einer der Direktoren des DEI in Costa Rica, hat in einem Kapitel seines Buches »Der Schrei des Subjekts« einige Ergebnisse des Diskussionsprozesses zusammengefasst. (Hinkelammert 2001, 352ff. Vgl. auch sein neues Buch 2005, Kap. 2.) Er geht aus von einem Zitat des französischen Philosophen Emmanuel Levinas (1987, 283ff.), der große Teile seines Gesamtwerks dieser Fragestellung gewidmet hat:

»Das Antlitz entzieht sich dem Besitz, meinem Vermögen ... Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird ... Und doch eröffnet sich diese neue Dimension in der sinnlichen Erscheinung des Antlitzes ... Die Tiefe, die sich in dieser Sinnlichkeit eröffnet, verändert das eigentliche Wesen des Könnens; es kann von nun an nicht mehr erfassen, aber es kann töten ... Nur der Mord zielt auf die vollständige Verneinung ... Töten ist nicht Beherrschen, sondern Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen. Der Mord übt Macht aus über das, was der Macht entkommt ... Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzig mögliche »Materie« für die totale Negation ... Der Andere ist das einzige Seiende, das ich kann töten wollen ... Die Unendlichkeit seiner Transzendenz ..., die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche Ausdruck, ist das erste Wort: »Du wirst keinen Mord begehen.«

Das Subjekt ist kein Eigentümer-Individuum. Dies drückt Levinas mit der Formulierung aus: »sinnliche Erscheinung des Antlitzes«. »Das Antlitz entzieht sich dem Besitz, dem Vermögen«. Das Subjekt sieht sich schon immer in Beziehung zum anderen Subjekt als eines lebendigen, körperlichen Wesens, wenn es in das Antlitz des Anderen blickt. Das Individuum dagegen ist eine Abstraktion des lebendigen, körperlichen Menschen. Es ist nur definiert durch sein Eigentümersein und seine dadurch gegebene Funktion im kapitalistischen Markt. Aber im Blick auf den lebendigen, körperlichen Anderen taucht die abgründige Möglichkeit auf: ich kann den Anderen, die Andere töten. Denn das lebendige, körperliche Wesen mir gegenüber ist verletzlich, bedürftig. Das Antlitz mir gegenüber sagt: Du wirst mich nicht töten. Und fordert dadurch meine Antwort, meine Verantwortung heraus: Ich werde dich nicht töten. *So wird das Subjekt konstituiert vom Anderen her in gegenseitiger Respektierung der Lebendigkeit, Körperlichkeit und Bedürftigkeit.* Subjektsein bedeutet so, in gegenseitiger Solidarität als lebendige, körperliche und bedürftige Wesen leben zu können. Hinkelammert fasst dies so zusammen:

»Wenn das Antlitz des Anderen sagt: ›Töte mich nicht‹, bittet es, als lebendiges Subjekt anerkannt zu werden. Durch die Antwort: ›Ich werde dich nicht töten‹, erkennen sich beide als lebendige Subjekte an. Als solche bestehen sie darauf: ›Wir werden uns nicht töten.‹ Dieser elementaren Situation liegt die Solidarität zugrunde. Sie ist die Antwort: ›Wir werden uns nicht töten.‹ Sie bezieht sich dann auf die Menschheit selbst: ›Wir alle zusammen werden uns nicht gegenseitig töten.‹ Alle sind wir Subjekt, und wir werden das, was wir sind, nur dann, wenn wir uns gegenseitig nicht töten. Hierin liegt die Verwirklichung des Menschen als Subjekt.« Subjektsein können wir also nur gemeinsam, in *Solidarität*. Das heißt, Menschsein schließt wesensmäßig Solidarität ein. Hier wird Solidarität zunächst nur in seiner fundamentalen Bedeutung bestimmt: sich gegenseitig leben lassen. Das entspricht der Situation des »globalen Südens«, in der die Frage des Überlebens in Würde die zentrale ist. Es entspricht auch der globalen Situation unseres Planeten, auf dem das Leben insgesamt in Gefahr ist. Das Leben hat so die Priorität vor allem anderen – und zwar nicht im Sinn eines ethischen Postulats. Ethik greift in diesen Grundfragen viel zu kurz. Es ist eine Tatsache, dass wir nur in Solidarität miteinander überleben werden. Bischof Tutu pflegt dies im Rahmen der afrikanischen Lebensauffassung (Ubuntu) so zu formulieren: »Ich lebe nur, wenn und sofern Du auch lebst.« (Zur sozialetischen Bedeutung von Solidarität und deren Geschichte vgl. Prüller-Jagenteufel 1998 u. 2005)

Nun wäre es ein Missverständnis zu meinen, dies gälte nur im zwischenpersönlichen Bereich. Das wird seit der Globalisierung der Verantwortung für das gemeinsame Überleben, das heißt seit der Atombombe, deutlich wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit. Von hier aus muss dann Solidarität in allen ihren Dimensionen entfaltet werden. Denn das Menschsein als soziales ist nur mit *Strukturen, Institutionen und Gesetzen der Solidarität* zu leben. Wie aber unterscheiden sich solche Institutionen von den bürgerlich-kapitalistischen, die sich aus Verträgen zwischen Individuen aufbauen? Hören wir dazu Levinas (1992, 189f.):

»In der Nähe wird ein Gebot vernehmbar, das gleichsam aus einer unvordenklichen Vergangenheit kommt: die niemals Gegenwart war, die in keiner Freiheit begonnen hat. Diese Weise des Nächsten heißt Gesicht. Das Gesicht des Nächsten bedeutet mir eine unabweisbare Verantwortung, die jeder freien Zustimmung, jedem Pakt, jedem Vertrag vorausgeht.«

Hier wird deutlich, dass *die gegenseitige Anerkennung*, das heißt letztlich das sich nicht gegenseitig Töten, *jedem Vertrag vorausgeht*. Wir sind als leben-

dige, körperliche und bedürftige Menschen immer schon in einem Bezug gegenseitiger Verantwortung. Diese kann aber nur vermittelt durch Institutionen ausgelebt werden (Levinas 1987, 435f.):

»In dem Maße, in dem das Antlitz des Anderen uns mit dem Dritten in Beziehung setzt, nimmt der metaphysische Bezug von mir zum Anderen die Form des Wir an, zielt er auf den Staat, die Institutionen, die Gesetze, die die Quelle der Universalität sind. Wird aber die Politik sich selbst überlassen, so trägt sie eine Tyrannei in sich. Sie deformiert das Ich und den Anderen, die sie hervorgerufen haben; denn sie urteilt über sie nach den universalen Regeln und eben damit wie in ihrer Abwesenheit ... Die Metaphysik führt uns also zurück zum Vollzug des Ich als Einzigkeit; dieser Vollzug weist dem Werk des Staates seine Stellung und seine Gestalt an.«

Dies ist also die entscheidende Dialektik: Die Subjekte als »wir« müssen, um nicht zu töten, im Dienst des Lebens Institutionen schaffen – staatliche, wirtschaftliche, soziale, kulturelle usw. Überlassen die Subjekte aber diese Institutionen sich selbst, tragen diese die Tyrannei in sich, das heißt, sie wenden sich gegen die Subjekte, die sie geschaffen haben. Genau dies ist mehr als deutlich in dem neoliberalen, aus der Gesellschaft und ihren konkreten Bedürfnissen »entbetteten«, Eigengesetzlichkeit beanspruchenden totalen Markt. Darum ist die einzige Möglichkeit, das Menschsein der Subjekte und damit das Überleben der Menschheit zu retten, wenn die Subjekte »dem Werk des Staates (auch gegenüber den Wirtschaftsmächten und dem Werk der Wirtschaft selbst) seine Stellung und seine Gestalt« anweisen. Das heißt aber, die Subjekte müssen aufschreiben, Widerstand leisten und die Institutionen wieder in den Dienst der Menschen als Subjekte zurückführen. (Diese Dialektik zwischen den lebendigen Subjekten und den Institutionen behandelt besonders überzeugend E. Dussel 2000.) Franz Hinkelammert (2001, 354) verweist in diesem Zusammenhang auf Jesus:

»Jesus verletzt das Gesetz. Aber er legitimiert seine Gesetzesverletzungen, indem er sagt, das Gesetz sei nur erfüllbar als Gesetz für das Leben. Er besteht häufig darauf, dass er das Gesetz nicht abschaffen, sondern erfüllen will. Dennoch: Man kann es nicht erfüllen, wenn man nicht das Kriterium des Lebens hat, das darüber entscheidet, wann es zu verletzen ist. Daher ist das soziale Leben ein Leben, das durch Gesetze bestimmt wird; es braucht aber ebenso sehr Kriterien, wann es verletzt werden muss.«

Das Gesetz ist um der Menschen willen da, nicht die Menschen um des Gesetzes willen, sagt Jesus und bricht das Gesetz, das von den Hütern des

Gesetzes als Herrschaftsinstrument missbraucht wird. So gehört immer wieder und heute besonders die Rebellion wesentlich zum Subjektsein, zum Menschsein hinzu – um des Lebens aller willen, das nur in Solidarität möglich ist.

Ein weiterer Mitarbeiter des DEI, Germán Gutiérrez, hat die ethischen und politischen Konsequenzen dieses Grundansatzes herausgearbeitet.² Für unsere Fragestellung sind dabei besonders folgende Punkte wichtig:

1. Was wir bereits in der Relationalen Psychologie und der Hirnforschung gesehen haben, dass nämlich die Menschen konstitutiv keine isolierten Individuen, sondern *Beziehungswesen* sind, bestätigt sich auch in der Analyse des ethischen und politischen Subjektbegriffs von Lateinamerika aus gesehen. Intersubjektivität ist das Primäre. Zusätzlich wird aber hier der interkulturelle und interreligiöse Charakter dieser Beziehungsstruktur hervorgehoben – besonders wichtig im Kontext der globalen Welt.

2. Entsprechend den alten Einsichten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie ist Erkenntnis des Subjekts nicht möglich als reine Theorie (auf cartesianischer Basis), sondern nur als Dialektik zwischen »*Orthopraxis*« – und zwar als Handeln an der Seite derer, die schreien, und mit ihnen gemeinsam – und theoretischer, selbstkritischer Aufklärung der Bedingungen und Folgen dieser Praxis.

3. Ganz zentral und in der europäischen Diskussion kaum bekannt ist die *Unterscheidung zwischen Subjekt und politischem Akteur*. Das Subjektwerden geschieht im Politisch-Werden. Der politische Akteur aber steht immer in der Versuchung, Gruppeninteresse mit dem Gemeinwohl aller zu verwechseln. Darum wird in dieser Konzeption das Subjektwerden grundlegend und ständig zurückverwiesen auf das Gehen des gemeinsamen Weges unter ständiger Selbstkritik, damit wirklich alle mitkommen und sich nicht in der alternativen Bewegung wieder hierarchische Strukturen herausbilden. Diese Einsicht rührt von einer gründlichen Verarbeitung der Erfahrung des Leninschen Erbes her. Es geht diesem Ansatz nicht um die Macht, wie sie ist, sondern um die Transformation von Macht selbst, wie insbesondere die Zapatisten in Mexiko immer wieder betonen. Das heißt durchaus, dass die gegenwärtige Macht der Herrschenden politisch gebrochen werden muss. Die neuen politischen Machtstrukturen müssen dann aber in einer neuen Form partizipatorischer Demokratie

² Gutiérrez, 2001. G. hat auch in den dieses Buch vorbereitenden Blockseminaren zehn Thesen zum Thema vorgelegt, die wir hier ebenfalls zugrunde legen.

gestaltet werden. Und dafür ist die Demokratisierung der Wirtschaft die Voraussetzung, wie wir sehen werden.

4. In diesem Zusammenhang muss die *Erfahrung der Arbeiterbewegung* insgesamt reflektiert und gewürdigt werden, denn sie lässt sich nicht auf die Leninische Variante der avantgardistischen Elitebewegung reduzieren, die im Stalinismus endete. Sie hat eine Kultur der Solidarität hervorgebracht, die reines Gruppeninteresse übersteigt. (Vgl. Veerkamp 2005, 214ff.) Für Marx ist klar, dass die Emanzipation der Arbeiterklasse letztlich auch die Emanzipation aller ermöglicht. Ähnlich mussten im Antipartheid-Kampf die Weißen bekämpft werden. Aber nach dem Sieg bot Mandela Versöhnung im Bild des Regenbogensvolks an – nur leider haben viele Weiße die Chance nicht ergriffen. Ähnlich sind auch bestimmte Aussagen der feministischen Bewegung: Frauenbefreiung ruft auch Männerbefreiung hervor. Das heißt doch: Der Kampf gegen ein Klassensystem, ein Rassensystem oder ein sexistisches System, zunächst einmal ganz konzentriert auf die Stärkung der Verliererinnen und Verlierer, zielt im Kern immer auf die Emanzipation aller beteiligten Gruppierungen und der ganzen Gesellschaft. Die zapatistischen Überlegungen, die in den lateinamerikanischen Diskussionen über das Subjektwerden eine zentrale Rolle spielen, machen das besonders deutlich. Nach den häufigen Beispielen, in denen die Unterdrückten, einmal befreit, ein neues Unterdrückungssystem aufbauen, muss in dem neuen Ansatz im Weg bereits das Ziel sichtbar werden. Und die Erreichung jedes Ziels stellt uns wieder auf den Weg, um immer erneut sicherzustellen, dass wirklich alle Platz haben.

5. Wenn wir in diesem Buch das Menschwerden grundlegend mit dem Begriff der *Solidarität* verbinden – übrigens der zentrale Begriff der Arbeiterbewegung –, so qualifizieren die lateinamerikanischen Überlegungen diese Solidarität insofern, als sie angesichts der Gefährdungen der Menschheit und der Erde als Ganzer immer global, das heißt ausgerichtet auf das Gemeinwohl aller inklusive der zukünftigen Generationen gedacht und verwirklicht werden muss. Wir werden auf diesen Gesichtspunkt im Zusammenhang mit der Gattungsmentalität zurückkommen.

6. Ein letztes Element betrifft den *Begriff der Ethik* selbst. Es geht hier nicht mehr um ethische Wertenscheidungen, die subjektivistisch und willkürlich zwischen Optionen getroffen werden (Max Weber), sondern um die Entscheidung, die einen notwendigen Charakter hat – im Sinn des Gemeinwohls aller und der von Zerstörung bedrohten Erde. Das ist aber nicht die Art der Notwendigkeit, die die Neoliberalen für ihr angeblich alternativloses System behaupten.

ten. Denn dieses ist menschengemacht und kann und muss geändert werden. Die Notwendigkeit der ethischen Entscheidung für das Wohl aller und der Erde ist auch nicht die Notwendigkeit einer deterministischen Geschichtsevolution, wie sie der Vulgärkommunismus behauptete – so als würde notwendigerweise der Kapitalismus in den Kommunismus umschlagen. Gegen diese platte Gesetzlichkeit hat schon Gramsci protestiert und das subjektive Element der notwendigen revolutionären Veränderung stark gemacht. Geschichte ist ein offenes System in der Verschränkung der Zeitmodi. (Vgl. Picht 1989) Ihr Weitergang hängt wirklich davon ab, ob wir als Menschen die Verantwortung übernehmen.

Eine zentrale Frage in diesem Zusammenhang ist die Frage der *Krise*. Es ist immer wieder über die Krisen diskutiert worden, in die der Kapitalismus sich selber führt. Im Zusammenhang der gegenwärtigen Krisen ist aber eine neue Qualität erreicht. Die westliche Zivilisation mit ihrer Bereitschaft zur Ausrottmensalmentalität hat technische Mittel hervorgebracht, die schlagartig oder Schritt für Schritt die Menschheit und die Erde zerstören können. (Vgl. Richter 2003, 119ff.) Das ist unbestritten. Der atomare Mord-Selbstmord käme schlagartig, die ökologische und soziale Zerstörung – Ozonloch, Klimakatastrophe mit Hurrikanen, Genmanipulation sowie Chaotisierung von Gesellschaften usw. – erfolgt Schritt für Schritt. Die Zeichen dafür sind Teilkatastrophen, die auf die Totalkatastrophe hinweisen. Dies ist der Horizont, in dem die notwendigen ökonomischen, sozialen, politischen, ökologischen, psychologischen und theologischen Fragen nach Heilung, Umkehr und Alternativen gesehen werden müssen. Psychologisch ist das ein riesiges Problem. Denn wer hält diese Wirklichkeit aus? Wie werden wir stark genug, dieser Wirklichkeit ins Angesicht zu schauen, um sie zu ändern? Werden die Teilkatastrophen helfen oder blockieren, die Wende zu schaffen? Das hängt vor allem von der Stärke der alternativen Bewegungen und der Wachsamkeit der Öffentlichkeit ab. In jedem Fall sind die Kämpfe gegen die drohenden Katastrophen das Entscheidende. Wie ist Subjektwerden und Menschwerden unter solchen Bedingungen möglich?

Holen wir uns zunächst Hilfe in alten und neuen Traditionen der Menschheit, um uns diesen überwältigenden Problemen und Herausforderungen stellen zu lernen.

(2) Biblisch-theologische Ressourcen für die Menschwerdung des Menschen

Im Alten Israel taucht die Frage nach dem Menschsein und Menschwerden in dieser allgemeinen Kategorie (und nicht speziell im Zusammenhang des eigenen Volkes) zum ersten Mal im Zusammenhang von Katastrophen auf. Wir wollen drei biblische Quellen betrachten: Den Propheten *Ezechiel* im Zusammenhang der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems durch das Babylonische Imperium, das gleichzeitig die jüdische Oberschicht ins Exil deportiert; das Buch *Daniel*, das auf den Totalitarismus des hellenistischen Weltreichs reagiert; und *Jesus von Nazareth*, den »Menschensohn« im Kontext des Römischen Reiches. Diese und andere Quellen hat *Walter Wink* (2002) unter dem Aspekt des Menschwerdens in einem großartigen Buch erschlossen: »*The Human Being: Jesus and the Enigma of the Son of the Man*« (*Der Mensch – Jesus und das Rätsel des Menschensohns*).³ Es ist längst bekannt, dass »Sohn von« oder »Sohn des« eine semitische Ausdrucksweise für die Zugehörigkeit zu einer Gruppe ist. In den meisten Fällen muss deshalb in den Texten von Ezechiel und den Jesusworten, wo dieser Begriff »Sohn des Menschen« am häufigsten (und sonst kaum) vorkommt, einfach mit »Mensch« übersetzt werden (S. 22f.).

Ezechiel, mit der ersten Exilsgruppe von den Babyloniern aus Jerusalem nach Babylon deportiert und dort schon fünf Jahre lebend, hat im Jahr 593 v.u.Z. eine Vision (Ezechiel 1-3). Sie offenbart, dass Gott Jahwe auch außerhalb des Landes und des Tempels zu seinem Volk mitten in der Fremde der Völkerwelt sprechen kann. Das faszinierende an dieser Vision ist jedoch, wie Gott sich offenbart: »*Auf dem, was einem Thron glich, saß eine Gestalt, die wie ein Mensch (adam) aussah*« (1.26).

Die vorsichtige, gleichnishafte Ausdrucksweise unterstreicht, dass letzten Endes diese Gestalt nicht greifbar ist. Wie könnte sie auch angesichts des Bilderverbots in Israel, das verhindern soll, dass Menschen Gott manipulieren. Ezechiel ist auch überwältigt von der Erscheinung und fällt auf sein Angesicht nieder vor Ehrfurcht. Aber die Gestalt spricht zu ihm und sagt: »*Steh auf, Mensch (ben adam), ich will mit dir reden*«. Der Gott Israels will keine gebeugten Menschen mit gekrümmtem Rückgrat – wie die Götter der Umwelt –, sondern

³ Die Seitenzahlen in Klammern im folgenden Text beziehen sich auf dieses Buch. Übersetzung v.d.Verf.

aufrechte Menschen. Ezechiel braucht den aufrechten Gang, denn Gott schickt ihn zu einem halsstarrigen Volk, um es endlich zur Gerechtigkeit, zur Umkehr aufzurufen.

Was nun aber zentral für das Verstehen des Menschseins in Israel seit dieser Zeit ist: Aus dieser Vision wird wenig später in den gleichen priesterlichen Kreisen im Exil, aus denen der Prophet Ezechiel kommt, die Vorstellung der *Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes* entwickelt. In *Gen 1.26-31* heißt die entscheidende Aussage:

»Dann sprach Gott:

Lasst uns Menschen (adam) machen als unser Abbild, uns ähnlich.

Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des

Himmels,

über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land.

Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er

ihn.

Als Mann und Frau schuf er sie.

Gott segnete sie und sprach zu ihnen:

Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.

Dann sprach Gott:

Hiermit übergebe ich euch alle Pflanzen auf der ganzen Erde, die Samen

tragen,

und alle Bäume mit samenhaltigen Früchten.

Euch sollen sie zur Nahrung dienen.

Allen Tieren des Feldes, allen Vögeln des Himmels und allem was sich auf

der Erde regt,

was Lebensatem (ruach) hat, gebe ich alle grünen Pflanzen zur Nahrung.

So geschah es.

Gott sah an alles, was er gemacht hatte: es war sehr gut.«

Dies ist einer der folgenreichsten Texte der Bibel und zentral für unsere Fragestellung. In ihm kristallisieren sich alle Probleme der westlichen Zivilisation, die uns in die gegenwärtige Lage gebracht hat. In ihm liegen die Heilungs- und Befreiungspotentiale für das Menschwerden, nach denen wir fragen. Wir wählen aus der uferlosen Literatur neben dem genannten Buch von *Wink* zwei Autoren aus, die die Diskussion in unserem Sinn am besten zusammenfassen:

Gerhard Liedke und Sigurd Bergmann.⁴ Fassen wir die entscheidenden Einsichten dieses Textes und zu diesem Text zusammen:

- Genesis 1.26-31 ist *im Kontext der altorientalischen Umwelt revolutionär*. Im babylonischen Mythos Enuma Elisch werden die Menschen aus dem Blut eines ermordeten Gottes geschaffen, um den Göttern zu dienen – insbesondere um für sie zu arbeiten, weil die Götter es satt haben, selbst zu arbeiten.⁵ In dem biblischen Text werden die Menschen als Mann und Frau von Gott gesegnet und gewürdigt, Gottes Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu sein. Außerdem ist im Alten Orient nur der König Bild Gottes. Hier dient die Rede vom Bild Gottes zur ideologischen Legitimation der Herrschaft und damit auch des Rechts, nicht arbeiten zu müssen, sondern andere für sich arbeiten zu lassen. In Gen 1.26-31 sind alle Menschen nach dem Bild Gottes geschaffen – zu freier und verantwortlicher Mitarbeit. Somit ist dieser Text, verfasst von Deportierten in babylonischer Gefangenschaft, *ein hoch subversiver Text gegen imperiale Macht und Zwangsarbeit durch Sklaverei*.
- Die Menschen werden von vornherein als *männlich und weiblich* nach dem Bild Gottes geschaffen, das heißt *als Beziehungswesen* – sowohl in ihrem gegenseitigen Verhältnis wie auch im Verhältnis zu Gott. Ja, die Formulierungen des Textes lassen gar keinen Zweifel daran, dass *Gott selbst als Beziehung* vorgestellt wird – und zwar ausdrücklich mit den Polen männlich-weiblich. Das ist auch im Kontext der priesterschriftlichen Urgeschichte gar nicht verwunderlich, weil von Anfang an (Genesis 1.2) die Geistkraft Gottes auftaucht, die im Hebräischen mit einem weiblichen Wort bezeichnet wird (ruach). Wink untermauert diese Einsicht auch damit, dass in der Vision des Ezechiel durchgehend die Sprachform der Verben zwischen männlich und weiblich oszilliert, hin- und hergeht (S. 29). *Das volle Menschsein nach dem Bild Gottes umfasst also fundamental Mann- und Frausein*. Es ist eine Schande für die spätere jüdisch-christliche Tradition, z.T. bis heute, dass diese klare biblische Aussage oft vollständig verdunkelt wurde und nur der Mann noch als nach dem Bild Gottes geschaffen angesehen wurde (der Schleier

⁴ G. Liedke 1981²; U. Duchrow/G. Liedke 1988²; S. Bergmann 1995. Zur Frage der Trinitätstheologie vgl. auch St. Tsompanidis 1999.

⁵ Wink 2002, 28; Liedke 1981, 138. Mit der Hervorhebung dieses besonderen Punktes soll nicht der Eindruck erweckt werden, damit sei dieses beeindruckende Epos umfassend charakterisiert.

für die Frau ist hierfür ein Symbol).⁶ Auch als später die Auffassung von Gott als Gemeinschaft in der christlichen Trinitätslehre (gegen die Lehre von Gott als einsamem Monarch, wie sie die Hoftheologie des Kaisers Konstantin im 4. Jh. u.Z. vertrat) weiterentwickelt wurde, blieb der Aspekt der weiblichen Geistkraft (auch die Weisheit, Sophia, Gottes wird in frühen Texten mit weiblichen Begriffen wiedergegeben) unterbelichtet oder wurde gar ausgemerzt. Trotzdem ist die altkirchliche Trinitätslehre, insbesondere die der Kappadozier (Gregor von Nazianz, Basilius der Große, Gregor von Nyssa – alle Ende des 4. Jh. u.Z.) eine Fundgrube für ein aktuelles ökologisch-befreiungstheologisches Verständnis der *Sozialität Gottes, der Menschen und der Natur in ihrem gegenseitigen Beziehungsverhältnis*.⁷

- Aus diesen Grundlagen folgt die überraschende Einsicht, dass *nur Gott im vollen Sinn menschlich* ist. Menschsein als *imago dei*, als Bild Gottes ist ein auf Gott als dem eigentlich Menschlichen hin geschaffenes Menschwerden. Soweit sich Gott in uns Menschen inkarniert, werden wir menschlich, realisieren wir unser »In-Beziehung-Sein«. In diesem Sinn werden wir dann auf die Worte Jesu schauen müssen, in dem sich Gott inkarniert. »Jesus inkarnierte Gott in seiner eigenen Person, um uns allen zu zeigen, wie wir Gott inkarnieren können. Und Gott zu inkarnieren bedeutet eben voll menschlich zu sein.« (S. 30) So wendet sich auch die »Gestalt wie ein Mensch (adam)« in der Vision Ezechiel 1 an Ezechiel mit der Anrede »Kind des Menschen« (ben adam). Hier wird die *imago-Beziehung* in das Bild der Beziehung Eltern-Kind gekleidet. (S. 31ff.) Mit dem Sehen Gottes beginnt die Menschwerdung Ezechiels.⁸ Er wird dadurch kein Supermann, sondern im Gegenteil, er nimmt teil an Gottes Leiden an seinem halsstarrigen Volk. Seine

⁶ Vgl. aus dem Kompendium *Feministische Bibelauslegung* Helen Schüngel-Straumann 1998, S. 9f. Hinzuweisen ist auch darauf, dass im griechisch-hellenistisch-römischen patriarchalischen Kontext nur der Mann absoluter Eigentümer und Beherrscher (griech.: *despotes*; röm.: *dominus*) von Land, Haus Hof, Frauen, Kinder, Sklaven und Tieren ist und somit die Frau als beherrschtes Eigentum des Mannes definiert wird.

⁷ Hervorragend herausgearbeitet am Beispiel des Gregor von Nazianz von S. Bergmann (1995). Diese Perspektive ist auch in ihrer Bedeutung für den Beitrag der Orthodoxen Kirchen zur Ökumene gar nicht zu überschätzen, wie St. Tsompanidis (1999) gezeigt hat. Einen hervorragenden Beitrag zur Ökologie aus einem grundlegenden Beziehungsansatz heraus bietet auch Hoogstraaten (2001).

⁸ Wir lassen hier die Überlegungen Winks zur Verbindung dieser Einsichten mit der Archetypenlehre C.G. Jungs außer Acht, weil dies eine längere Auseinandersetzung erfordern würde, die für unsere Fragestellung nicht von Bedeutung ist.

Menschlichkeit als Ganzheitlichkeit ist gebrochen. Er braucht beständig die Geistkraft Gottes in sich, um die vermenschlichende Botschaft Gottes in der Gott- und darum Menschenfeindlichkeit der Umwelt, ja sogar des Volkes Gottes durchhalten zu können.⁹

- Nur aus dieser Zusammenschau von Gott als Menschlichem und Mensch als menschlich Werdendem lässt sich auch verstehen, was in Gen 1.26-31 über das »Herrschen« *des Menschen nach dem Bild Gottes* gesagt wird.¹⁰ Das Wort »herrschen« gehört in die Begriffswelt des Königtums. Freilich hat Israel – ursprünglich und grundsätzlich königskritisch – eine ganz verwandelte Vorstellung von Königtum verglichen mit der altorientalischen Normalität. Der König ist hier nicht der absolute Herrscher, von Gott legitimiert, sondern der, der sich von Gott belehren lassen muss, ganz begrenzte Macht in seinem Volk hat, keine imperialen militärischen Ambitionen hegen soll und vor allem den Armen zum Recht verhelfen und Konflikte schlichten soll im Sinn des Friedens durch Gerechtigkeit (Schalom). Das ist ausführlich im Deuteronomium, der zweiten großen erkämpften Rechtsreform gegen den Machtmissbrauch der Könige und der Eigentümer, in Kapitel 17.14ff., aber auch in vielen Texten der Propheten (einschließlich Ezechiel) und Psalmen ausgeführt. »Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich erkennen, spricht Jahwe«, heißt es z.B. in Jeremia 22,16. Herrschen in diesem Sinn bedeutet also, Konflikte, die zwischen den Kreaturen auftreten mögen, im Sinn des Schalom zu schlichten. Dazu gehört zentral der Konflikt um die Nahrung, was den Text mit der Ökonomie verbindet. Hier ist zunächst nur Ackerbau und Viehzucht vorgesehen, aber nicht das Schlachten oder Jagen von Tieren, also fleischliche Nahrung. Diese erlaubt Gott erst unter drastischen Auflagen der Lebenserhaltung, nachdem die Menschen die Erde durch Gewalttat verdorben haben und Gott erst durch die Sintflut hindurch neue Regeln gibt, nach denen unter diesen Bedingungen Schalom gestiftet und Leben erhalten werden kann (vgl. Gen 9.4). Zentral dabei ist, dass das Blut des geschlachteten Tieres, Ort des Lebens, der Erde zurückgegeben werden muss, damit das Leben erhalten bleibt. Men-

⁹ Wir verweisen an dieser Stelle nur auf die Auseinandersetzung Winks mit Feuerbachs Behauptung, Gott sei nur eine Projektion des Menschen (S. 35ff.). Er kann sie positiv im Rahmen der wechselseitigen Gott-Menschen-Beziehung aufnehmen und sogar mit Berdiajev erweitern auf die Einsicht: Wir Menschen sind das Universum, das auf sich selbst reflektiert.

¹⁰ Hier folgen wir insgesamt G. Liedke 1981, 130ff.

schenblut darf hingegen niemals vergossen werden – wie dürfte der Mensch ein anderes menschliches, nach Gottes Bild geschaffenes Wesen töten – die schlimmste Form pervertierter Herrschaft? Kurz, *es ist das sorgende, Gerechtigkeit und Frieden stiftende, für alle Kreaturen heilvolle, in einem Wort verantwortliche wirtschaftliche und ordnende Handeln von Mann und Frau, das der Bibel vorschwebt.*¹¹

All das bisher Gesagte steht in direktem *Widerspruch zur neuzeitlichen Instrumentalisierung von Genesis 1.26ff.* (Vgl. Duchrow/Liedke 1988, 49ff.) Hier wird das Bild Gottes allein in der männlichen Ratio des individuellen Menschen angesiedelt. Gott ist der einsame Uhrmacher. Das »Herrschen« macht den Menschen zum absoluten »Eigentümer und Herrn der Natur« im Sinn der mechanistischen Naturwissenschaft und Technik und der kapitalistischen Ausbeutung. »Wissen ist Macht«. John Locke geht sogar so weit, den Auftrag an den Menschen, »mehret euch«, zu interpretieren als göttlichen Auftrag an die Vernünftigen und Fleißigen, mit Hilfe der Geldmechanismen Eigentum zu vermehren. Die dadurch entstehende Ungleichheit unter den Menschen wird so ausdrücklich gerechtfertigt. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, 79ff.) So musste der Text zur *imago dei* für die Begründung der sozialen und ökologischen Zerstörung erhalten – bis heute. Deshalb ist es nach wie vor wichtig, ihn aus dieser babylonischen Gefangenschaft zu befreien, damit er seine befreiende Wirkung entfalten kann. Er ist *der biblische Urtext zur Erfassung des männlich-weiblichen Menschen als Beziehungswesen auf Gott hin, das heißt auf das volle Menschsein im Beziehungsfeld allen Lebens hin.*

Ein nächster Schritt in der Entfaltung der epochalen Entdeckung Ezechiels, dass Mann und Frau nach dem Bild Gottes, das heißt auf das Menschsein in Beziehungen hin, entworfen sind, wird im *Buch Daniel* sichtbar. (Zum Ganzen vgl. außer Wink 2002, 55ff., auch Veerkamp 1993, 230ff.) Hier ist der Kontext die Totalisierung der hellenistischen Weltreiche durch den syrischen (seleukidischen) Herrscher Antiochus IV. Epiphanes, der sich selbst als Erscheinung Gottes darstellt. Er verbietet die Jahwereligion in Jerusalem, stellt eine Zeusstatue in den Tempel und setzt rigoros die Eigentums-Geld-Wirtschaft und die

¹¹ Diese Perspektive bleibt bis in das Zweite Testament hinein leitend. Wir verweisen nur auf den Hoffnungstext im Römerbrief, Kapitel 8.18ff., in dem der Apostel Paulus sagt, dass die unter der Gewalttat der Menschen seufzende Schöpfung darauf wartet, dass durch die Einbeziehung in die von Jesus Christus eingeleitete Lebensmöglichkeit endlich die Menschen als Kinder Gottes handeln und so das durch Gewalttat hervorgerufene Verderben, die Sklaverei und das Leiden überwunden werden.

imperiale Unterdrückung der unterworfenen Judäer durch (vgl. Daniel 3). Dadurch wird einerseits der bewaffnete Kampf der Makkabäer ausgelöst, andererseits entsteht eine Untergrundliteratur des passiven Widerstands in verschlüsselter Kodierung. Sie wird *apokalyptische Literatur* genannt, weil die Treuen, die an den bewährten Regeln der Gerechtigkeit (Tora) Festhaltenden, mitten in der Bedrängnis bereits offenbart bekommen (apokálypsis), dass die Weltreiche zusammenbrechen werden und danach Gott mit menschlichen Menschen regieren wird. In diesem Kontext steht die Vision in Daniel 7. Hier werden die *Weltreiche* in ihrer Abfolge bis zum damals gegenwärtigen größten Monstrum als *Raubtiere* demaskiert. Allerdings hat das Monstrum »tönerne Füße« und ein Stein aus den Bergen auf diese instabile Basis kann das ganze Gewaltssystem zusammenbrechen lassen (Daniel 2). Das ist bereits die erste Botschaft der Hoffnung. Schon hier wird deutlich, dass sich der Sprachgebrauch »apokalyptisch« in der Moderne in sein Gegenteil verkehrt hat. Jetzt bedeutet er: Es passiert etwas Schreckliches, Weltuntergang. Diese Perspektive ist die Perspektive der Machthaber. Aus der Perspektive von unten ist die Apokalyptik Hoffnungsliteratur, als erstes eben, weil der Durchblick, die Offenbarung, vermittelt wird, dass die imperialen Gewaltssysteme keinen Bestand haben werden. Neben der Hoffnungsperspektive der Überwindung unterdrückerischer Macht gibt es dann aber vor allem die Offenbarung (apokálypsis) der »anderen Welt«, die möglich wird. So fährt die Vision des Daniel fort: Ein »Hochbetagter« erscheint auf einem Thron, nimmt den Raubtierweltreichen die Herrschaft und ermöglicht für die Menschheit ein Zusammenleben mit menschlichem Gesicht in gerechten Beziehungen:

»(Vers 13ff.) Da kam mit den Wolken des Himmels einer, der aussah wie ein Menschenkind (bar enash, der aramäische Ausdruck für das hebräische ben adam). Es gelangte vor den Hochbetagten und wurde vor ihn geführt. Ihm wurden Herrschaft, Würde und Königtum gegeben. Alle Völker, Nationen und Sprachen müssen ihm dienen. Seine Herrschaft ist eine ewige, unvergängliche Herrschaft. Sein Reich geht niemals unter ... (V. 18) Das Königtum aber werden die Heiligen des Höchsten erhalten, und sie werden es behalten für immer und ewig...«

Der Begriff »Mensch« hat hier vielfältige Bedeutung. Alle diese Bedeutungen haben eine ungeheure Wirkungsgeschichte gehabt. Übersetzt man das aramäische bar enash als individuelle Gestalt mit dem Titel »Menschensohn«, so steht dahinter die Vorstellung eines kommenden Messias. Dies kann zu der Messias Hoffnung des Judentums führen oder aber wie in der späteren christli-

chen Tradition durch Anwendung auf Jesus zu der Vorstellung, dass er der Menschensohn war und als solcher bei der Vollendung der beherrschungsfreien Ordnung Gottes wiederkommen wird. Verbindet man die Menschengestalt mit den »Heiligen des Höchsten« im weiteren Textverlauf, so wird daraus die korporative Gestalt des Volkes Israel, die nach den Regeln der Tora zusammenleben kann und darum ein menschliches Gesicht hat im Unterschied zu den Raubtierweltreichen. Außerdem ist dieser Text der Ursprung des aus der späteren Menschheitsgeschichte nicht mehr wegzudenkenden Begriffs des Reiches Gottes, das die Raubtierweltreiche überwinden und ablösen wird. Schon aus dieser kurzen Übersicht wird deutlich, dass wir es hier neben Genesis 1.26-31 mit einem weiteren der folgenreichsten Texte der Bibel zu tun haben.

Wink macht nun den plausiblen Vorschlag, dass die Vision bewusst mit diesen verschiedenen Bedeutungen spielt (S. 53). Die Zielperspektive jedoch ist klar: Es geht um die Gewissheit und Gewissmachung, dass *Gott die Bestialität der imperialen Eroberungssysteme überwinden und der ganzen Menschheit ermöglichen wird, eine wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung des Zusammenlebens zu gestalten, die ein menschliches Gesicht hat*. Die Menschwerdung der Menschen bekommt eine universale Dimension. Verglichen mit Ezechiel heißt das: Dort offenbarte sich Gott als menschlich und berief das Menschenkind Ezechiel als Mittler des Menschlichen für das Volk Israel unter der Knute des babylonischen Imperiums. In Daniel 7 ruft Gott die vom Menschlichen menschlich Gemachten aus der peripheren Lage des Unterdrücktseins ins Zentrum der Weltgeschichte: Alle Völker sollen an diesem Menschsein teilhaben. Wink: »In Ezechiel sehen wir, wie Gott der Menschheit näher kommt, indem er sich in ihr inkarnieren will, in Daniel sehen wir die Menschheit, wie sie sich Gott nähert, um sich zu transformieren. Das Ergebnis dieser gegenseitigen Anziehung ist der Mensch« (S. 54). Freilich nicht der Mensch als Individuum, sondern gerade die Menschen, Männer und Frauen, in ihren sozialen und politischen Beziehungen und Ordnungsformen mit menschlichem Gesicht.

An diese Tradition knüpft *Jesus von Nazareth* im Zentrum seiner Botschaft und mit seinem ganzen Leben und Sterben an. Es ist unbestritten, dass der gemeinsame Nenner aller Worte und Taten Jesu das Reich Gottes ist. Negativ heißt das in den Worten Winks:

- »Jesus verurteilte und verwarf (condemned) alle Formen der Unterdrückung:
- Das Patriarchat und die Unterdrückung von Frauen und Kindern;
- die wirtschaftliche Ausbeutung und die Verarmung ganzer Klassen von Menschen;

- die Familie als Hauptinstrument, mit dem Kinder in unterdrückerische Rollen und Werte hineinsozialisiert werden;
- hierarchische Machtstrukturen, die Schwache benachteiligen und Starken nützen;
- die Verkehrung des Rechts durch solche, die damit Privilegien verteidigen;
- Regeln der ›Reinheit‹, die Menschen von einander trennen;
- Rassische Überheblichkeit und Ethnozentrismus;
- das ganze Opfersystem mit seinem Glauben an heilige Gewalt.

Jesus verkündete das Reich Gottes (oder: ›Gottes beherrschungsfreie Ordnung/ God's Domination-Free-Order‹) nicht nur als zukünftig kommend, sondern bereits aufscheinend in seinen Heilungen und Dämonenaustreibungen und in seiner Botschaft, die gute Nachricht für die Armen ist.¹² Heute müsste man noch den beherrschungsfreien Umgang mit der Natur hinzufügen.

Was heißt das im Blick auf Jesu »Menschensohnworte«? Deren traditionelles Verständnis identifiziert Jesus mit dem gekommenen und wiederkommenen Menschensohn als individueller Figur. Das muss nach den Forschungen von Wink u.a. aufgegeben werden. Dieser unterscheidet zwei Textgruppen:

- Zum vorösterlichen »Menschensohn«. Hier geht es um den Menschen auf Erden: lebend, leidend, sterbend.
- Zum nachösterlichen »Menschensohn«. Hier geht es einerseits um den zum Himmel erhöhten Menschensohn. Dies interpretiert Wink als historische neue Prägung eines Archetypus in der kollektiven Seele der Menschheit. Andererseits wird Jesu Wiederkommen als »Menschensohn« erwartet – die Erfüllung des Menschwerdens der Menschen (S. 64f.).

Es ist hier nicht möglich, die Fülle der Texte und ihre Auslegung auszubreiten; wir kommen auf einige von ihnen weiter unten in Kapitel 7 und 8 zurück. Im Kern geht es in der ersten Textgruppe darum, dass in der Begegnung mit Jesus, dem Menschen des menschlichen Gottes, Menschen Mensch werden, das heißt geheilt und befreit, selbst als Menschen in Beziehung zu leben und auf dem Weg der Menschen zum Menschwerden mit Gott zusammenzuarbeiten. Hier nur einige Beispiele.

Gesetze sind da, um den Menschen zu dienen, nicht umgekehrt die Menschen, um den Gesetzen zu dienen – denn: »der Mensch ist Herr auch über den Sabbat« (Markus 2.28). Der Mensch, weil Gott ihm nahegekommen ist, hat

¹² So fasst Wink das Ergebnis seiner drei Bücher zu Jesus und die Mächte (Powers) im Blick auf den Kern des Auftretens Jesu in seinem Buch »The Human Being« (2002, 14) zusammen.

die Macht zu heilen und Sünden zu vergeben (Markus 1-12). Der Mensch – so wie Jesus – ist bereit, unabhängig und stark, auch Unbilden auf sich zu nehmen, statt sich in einem festen Haus an die Mächte anzupassen (Lukas 9.58). Ja, der Mensch »muss leiden«, seine Verletzlichkeit (»Vulnerabilität«) akzeptieren und sich gar von den Herrschenden töten lassen – so wie Jesus –, um an der Seite der Verletzlichen den Mächten Widerstand entgegenzusetzen und sie dadurch zu entlarven als das, was sie sind: gewaltsame Zerstörer der Menschen (Markus 8.31).

So wird ganz klar, dass Jesu Tod nicht interpretiert werden darf als ein sinnvolles Opfer – so als ob Gott oder er selbst sich unter das Opfergesetz stellen und sie selber die Subjekte des Tötens wären, wie es später Anselm von Canterbury interpretierte und mit ihm die angepasste abendländische Christenheit –, sondern als Mord an dem Menschen, der Widerstand gegen die menschenfeindlichen Mächte leistet. (S. 105ff.) Zentral für dieses Verständnis der »Menschen(sohn)worte« Jesu ist, dass Jesus den Blick und die Hoffnung der Leute dabei nicht auf sich selbst lenkt. Er hat immer den Messiasitel für sich abgewiesen, um die Menschen nicht auf sich zu fixieren, sondern darauf, was Gott in ihnen vollbringen kann. »Was Jesus sagt, ruft das Menschsein in den Anderen hervor«. (S. 80, 113ff.) Das heißt, *Jesus hat die anderen nicht von sich abhängig gemacht als Wundermann mit der einmaligen Vollmacht zu heilen, zu versöhnen und Widerstand zu leisten, sondern er ruft, indem er dies tut, in anderen diese gleiche Kraft des Menschseins und Menschwerdens aus der Nähe Gottes heraus hervor*. Wie Luther einst sagte: Christus wirkt so in uns, dass er uns zu Christussen für andere macht.

Aus der zweiten Textgruppe vom kommenden Menschen(sohn) wollen wir hier nur die herausgreifen, die mit dem zukünftigen Gericht zu tun haben. (S. 177ff.) Denn diese haben eine Ambivalenz, eine Zweideutigkeit, die in der weiteren Christentumsgeschichte bis zum heutigen Tag Unheil gestiftet hat. Andererseits ist das Aussparen der Gerichts in manchen Formen der heutigen volkskirchlichen Wohlfühlkirche eine Zerstörung der Ernsthaftigkeit biblischer Verkündigung und eine Viktimisierung der Opfer. Versuchen wir uns diesen Fragen zu nähern anhand des zentralen Textes *Matthäus 25.31-46, das Gleichnis vom Gericht über die Völker* (zit. nach Schottroff 2005, 291ff., vgl. auch Wink 2002, 179ff.):

»31 Wenn aber die himmlische Menschengestalt in ihrem göttlichen Glanz kommt, und alle Engel mit ihr, dann wird sie sich auf den himmlischen Richterstuhl setzen...

34 Dann wird die königliche Gestalt denen zur Rechten sagen: Kommt heran, ihr gehört zu Gott, meinem Vater und meiner Mutter; ihr werdet im Königtum leben, das Gott von Anfang der Welt an für euch geschaffen hat.

40... alles was ihr für eines dieser meiner geringsten Geschwister getan habt, habt ihr für mich getan.

41 Dann wird sie zu denen zur Linken sagen: Geht fort von mir, ihr seid fern von Gott; geht in das endlose Feuer, das von Gott für den Teufel und die, die ihm dienen, bestimmt ist.

45... alles was ihr für eine oder einen von diesen Geringsten nicht getan habt, habt ihr auch für mich nicht getan.«

Der eine mögliche Missbrauch dieses Textes liegt in der Tatsache, dass der »himmlische Mensch« hier in der Rolle des königlichen Richters auftaucht, der die Menschen in allen Völkern in gute und böse aufteilt und die bösen mit Foltermethoden bestraft, wie sie den Kellerverliesen der damaligen Paläste abgeschaut wurden. (S. 58) Schon Matthäus verband die ursprünglich auf alle bedürftigen Menschen zu beziehenden Aussagen mit den freiwillig Armen der Kirche. Dann wird daraus eine Selbstbestätigung der Gläubigen gegenüber den Ungläubigen. In der Christentumsgeschichte war es dann nur noch ein weiterer Schritt, dass die christlichen Herrscher sich auf solche Weltgerichtstexte beriefen, wenn sie Kreuzzüge und dergleichen anzettelten – ganz wie in jüngster Zeit die US-Präsidenten die anderen als das »Reich des Bösen« (Reagan) oder die »Achse des Bösen« (Bush jr.) militärisch ins Visier nahmen. Dies ist die perfekte Perversion apokalyptischer Texte. Denn diese sind Widerstandsliteratur der Unterdrückten und nicht Legitimationsinstrumente für imperiale Gewaltherrschaft. Sie zielen auf die Rehabilitation der Opfer, denen Recht widerfahren soll, auch wenn dies nicht kurzfristig sichtbar wird.

Die Texte sollen aber auch nicht revanchistische Rachegefühle der Opfer nähren, damit sie sich sadistisch am ewigen Schmerz ihrer Unterdrücker laben können. Das stände ebenso im Gegensatz zu Jesus als menschlichem Menschen. Ihn in der kirchlichen Tradition überhaupt in den königlichen Weltenrichter verwandelt zu haben, verdunkelt sein Bild – zumal die griechisch-römischen Gerechtigkeitsbegriffe (jedem – in seiner Klasse – das Seine) später das Wesen des Richtens Gottes nach hebräischem Verständnis schwerwiegend verändern. Richten meint asymmetrische Verhältnisse zurechtrichten, sodass Schalom entsteht – wie im Magnifikat die Niedrigen aus dem Staub und die Mächtigen vom angemäßen Thron geholt werden. Also ist das Ziel nicht abstrakte Strafe, sondern die Ermöglichung gerechter Gemeinschaft. Vorausset-

zung dafür ist aber, die Perspektive unbedingt aufrecht zu erhalten, dass den Opfern Recht zu schaffen ist.

Inhaltlich hat der Text zentral mit unserer Fragestellung zu tun: *die Menschlichkeit der Völker und der einzelnen Menschen in ihnen wird daran gemessen, ob sie die Grundbedürfnisse und die Würde der »Geringsten unter den Geschwistern« befriedigt haben.* Das gilt also auch für unser Wirtschaften und die Sozialpolitik. Dabei spielt das Lippenbekenntnis zur Religion oder Kirche keine Rolle, sondern nur das *Tun* dessen, was schon die jüdische Tora und dann die Botschaft Jesu fordern und durch Regeln ermöglichen. Das ist universal dasjenige, worauf die Menschen anzusprechen sind. Zu kurz gegriffen wäre dabei die Identifikation dieses Kriteriums mit den neuzeitlichen Menschenrechten, wie das inzwischen von kirchlichen Organisationen gern getan wird. Sie waren in ihren bürgerlichen Freiheitsrechten zunächst Rechte für (männliche) Eigentümer. Sie wurden nur durch die Kämpfe der Frauen und der Arbeiterbewegung universalisiert. Die so genannte zweite Generation der Menschenrechte, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen, sind keineswegs bisher universal gültig und auch nicht einfach positives Recht, denn sie würden eine Demokratisierung der Wirtschaft voraussetzen. Sie stehen also gegen die Absolutheit des Eigentums, das im neoliberalen Kapitalismus immer weniger der Sozialpflichtigkeit unterworfen wird. (Vgl. Duchrow 2005.) Auf dem Hintergrund von Matthäus 25.31ff. ist eine Partei, die sich auf den Namen Christi beruft und neoliberal die Schwächsten immer mehr be- und die Reichen immer mehr entlastet, eine Blasphemie. Aber auch von allen anderen Parteien, die diesem Kriterium der Schwächsten nicht entsprechen, müssten sich die Kirchen öffentlich distanzieren und klar mit jenen Kräften zusammenarbeiten, die für die Lebensmöglichkeiten und die Würde der »Geringsten« kämpfen, die keine andere Lobby haben. Vor allem aber: Für sie selbst ist dies das Kriterium, an dem zu messen ist, ob sie Kirche Jesus Christi ist, das heißt in den Worten der Barmer Theologischen Erklärung Art. 2: ob sie »frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen« erfahren hat oder ob sie »anderen Herren zu eigen« ist.¹³

Es geht also bei diesem Gerichtstext nicht um die Vorwegnahme der Einteilung in Böse und Gute – die Gerechten wissen nicht, dass sie gerecht sind und

¹³ Die Barmer Theologische Erklärung, (1934) 1983, 35. Wir werden auf diese Frage in Kap. 8 zurückkommen.

handeln auch nicht deshalb gerecht, um selbst gerecht zu werden –, sondern es geht hier darum, dass wir alle ohne Ausnahme diese Botschaft hören und in unserem Kontext tun – um mit Jesus, das heißt aber in Solidarität mit den Geringsten, Mensch zu werden.

Wink macht abschließend eine Aufstellung der positiven und negativen Aspekte im Blick auf das Menschsein, wie sie aus Jesu Aussagen über die Menschen im Sinn des »Menschensohnes« in der Tradition des Ezechiel und des Buches Daniel deutlich werden (S. 125f.):

»Positive Aspekte der Menschen im Sinn des ›Menschen‹ Jesu:

Sie handeln pro-aktiv, gewaltfrei und mutig.

Sie sehen Konflikt als notwendig an.

Sie sind bereit, sich für andere hinzugeben.

Sie stärken vielfältiges Menschsein.

Sie ordnen das Ego dem Selbst unter.

Sie sind Wanderer, Suchende.

Sie leben aus der Geistkraft Gottes.

Sie verwerfen Beherrschungssysteme.

Sie haben Disziplin.

Sie sind wie die Kinder.

Sie teilen Macht.

Sie wissen, dass ihnen vergeben ist.

Sie suchen Ganzheit.

Sie ermächtigen zum Heilen und dem Austreiben böser Geister.

Sie sind ein Segen für die Armen, Trauernden, Hungrigen und die

Verfolgten.

Sie lieben ihre Feinde.

Sie sind barmherzig.

Sie leiden mit anderen (compassionate).

Negative Aspekte der Menschen im Sinn des ›Menschen‹ Jesu:

Sie sind passiv, leisten keinen Widerstand, sind feige.

Sie scheuen den Konflikt.

Sie opfern sich, indem sie sich selbst verstümmeln.

Sie fördern den Individualismus.

Sie identifizieren das Ego mit dem Selbst.

Sie sind spirituelle Nomaden.

Sie leben aus der Macht tierischer Instinkte heraus.

Sie verwerfen die geschöpfliche Welt.
Sie sind asketisch.
Sie sind kindisch.
Sie fürchten Macht.
Sie fühlen sich schuldig und können skrupulös sein.
Sie sind perfektionistisch.
Sie suchen auf masochistische Weise das Leiden.
Sie sind sentimental.
Sie richten.«

Was bedeuten die bisherigen philosophischen und biblisch-theologischen Überlegungen für eine Anthropologie, die der westlichen kapitalistischen Ich-Anthropologie, wie sie zuerst von Thomas Hobbes auf den Begriff gebracht wurde, mit der alternativen Vision des solidarischen Menschen entgegentreten kann?

(3) Die anthropologische Vision des Menschen als Beziehungswesen

Was wäre, wenn unser Körper nach kapitalistischen Prinzipien aufgebaut wäre und operieren würde? Einzelne Zellen würden versuchen, sich auf Kosten aller anderen zu vergrößern. Jedes Kind weiß inzwischen, dass dies das *Prinzip des Krebses* ist, der zum Tod des ganzen Organismus führt. Wir haben in früheren Publikationen diesen Vergleich gebraucht, aber er ist mehr als ein Bild. Es ist Realität. Insofern trifft Kortens Formulierung den Sachverhalt besser, wenn er den Kapitalismus definiert als »eine defekte genetische Kodierung unseres Wirtschaftssystems, welches individuelle Firmen dazu veranlasst, ihre eigene Vergrößerung zu betreiben – ohne Rücksicht auf die Konsequenzen für die Gesamtgesellschaft«. (Korten 2000, 16) Und hinter diesen Firmen stehen die individuellen Privateigentümer – die berühmten Shareholder –, die ihre Renditen um jeden Preis erhöhen wollen.

Dieses *selbstmörderische System* und seine Funktionsweisen werden seit Thomas Hobbes *anthropologisch gerechtfertigt*. Der Mensch ist nun mal so, dass er egoistisch von der Gier nach immer mehr Reichtum, Macht und Ansehen getrieben wird. Und der Sozialdarwinismus fügt hinzu: Dies ist nun mal das Gesetz der Evolution, the survival of the fittest, nur die Evolutionsgewinner überleben. Pseudotheologisch (und besonders pseudolutherisch) wird dem dann noch oft hinzugefügt: Der Mensch ist nun eben mal sündig. Der Kapitalismus ist die einzige Wirtschaftsform, die das ernst nimmt. Und darum braucht das »Reich der Welt« auch das »Schwert«, den starken Sicherheitsstaat, um

Auswüchse in Schranken zu halten. Und die Finanzreferenten der Kirchenämter fügen noch hinzu: Und weil das so ist, muss die Kirche halt im bestehenden System mitmachen (»Wir leben in einer gebrochenen Welt, da kann sich auch die Kirche nicht raushalten«).¹⁴

Ist der Mensch wirklich von Natur aus nur egoistisch und ist das die *Erklärung der Evolution*? Dem stehen klare Fakten und neuere Forschungen entgegen. Psychologisch sahen wir bereits, dass es schon im Blick auf die Unfähigkeit eines Säuglings, isoliert als Individuum zu überleben, evident ist, dass Menschen nur als Beziehungswesen lebensfähig sind. Zum gleichen Ergebnis führte die Hirnforschung. Aber auch anthropologisch und evolutionstheoretisch wird dieses Ergebnis bestätigt. Wir greifen aus der Literatur zwei Autoren heraus, die Ergebnisse der Forschung zusammengetragen haben: *Marcos Arruda* mit »Humanizar o infra-humano – A formação do ser humano integral: Homo evolutivo, práxis e economia solidária« (Das Untermenschliche humanisieren – Die Bildung des ganzheitlichen Menschen: Der Mensch in der Entwicklung, solidarische Praxis und Ökonomie) (2003 und 2006) und *Klaus Ottomeyer*, *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus* (2004).

Beide Autoren weisen nach, »dass *die Menschwerdung sich ganz wesentlich als Entwicklung der Fähigkeit zu produktiver und solidarischer Lebenspraxis vollzogen hat*«. (Ottomeyer 2004, 13) Großwildjagd und andere Formen der Naturbewältigung waren nur in »hochkooperativen Formen« möglich. »Marx hat das Vermögen der Menschen zur produktiven und solidarischen Naturbewältigung als ihr – vom Kapitalismus zwar ausgenutztes und entwickeltes, aber ihnen weitgehend unerfahrbar gemachtes – menschliches Gattungsvermögen bezeichnet, welches sie von den tierischen Formen der Lebensproduktion grundlegend abhebt.« (ebd. 16) Wir werden später noch auf die dieser Grundverfassung entsprechende Gattungsmentalität zu sprechen kommen.

Zusätzlich zu dieser evidenten evolutionstheoretischen Einsicht verweist Arruda vor allem auf zwei weitere wesentliche Aspekte. Einmal gehört es unbestritten zum Wesen der menschlichen Gattung, *Sprache zu haben*. Sprache ist Kommunikation. Sprache ist ohne mindestens zwei Menschen nicht denkbar. Ein Ich braucht sprachlich ein Du, den Anderen oder die Andere. Die

¹⁴ Dies war die wichtigste Formel des früheren Finanzreferenten der Badischen Landeskirche, Beatus Fischer, z.B. zur Begründung von Zinsnehmen der Kirche bei Zusammenarbeit mit den Geschäftsbanken und zur Verteidigung des IWF.

Perversion dieses Sachverhalts geschieht im Kapitalismus insbesondere im Neoliberalismus: Hier ist die Sprache wesentlich Werbung zur Manipulation der potentiellen Käuferinnen und Käufer. Neoliberale Politik muss die Sprache in Desinformation verkehren, um die Menschen zu täuschen. Sozialabbau wird dann »Reform« genannt und Abbau der sozialen Regulierung der Marktwirtschaft »Neue soziale Marktwirtschaft«.

Zum anderen kritisiert er die biologistische Verhaltensforschung (z.B. Konrad Lorenz), die sagt, der Mensch habe einen angeborenen Aggressionstrieb, der dazu führe, dass ein soziales Leben ohne Kampf und Konkurrenz nicht vorstellbar sei. Dem fügen deterministische Genforscher hinzu, der Mensch habe ein »egoistisches Gen«. (Vgl. ebd. und Arruda 2003, 135ff.) Dagegen ist zu sagen, dass diese Forscher jeweils ein Moment aus den Lebensfunktionen isolieren und ideologisch für absolut erklären. Erstens ist schon die Bezeichnung dieses Moments mit dem Begriff Trieb fragwürdig. Zweitens aber und vor allem realisiert sich der genetisch verankerte Selbsterhaltungstrieb über die Sexualität gerade in der Vereinigung zweier Individuen, das heißt, es liegt ebenso eine genetische Steuerung zur Einung zur Kooperation vor. Arruda spricht sogar metaphorisch von einem »altruistischen Gen« und erweitert dies mit Teilhard de Chardin zu einem kosmischen Prinzip (ebd. 139f.).

Schon *C.F. von Weizsäcker* (1986, 61) hat immer wieder darauf hingewiesen, dass der Sozialdarwinismus eine Verkehrung der Lehre Darwins darstellt: »Nichts in diesen Erkenntnissen rechtfertigt die Heroisierung des Mordens.« Dieser hat die Evolutionstheorie auf die Erhaltung der *Arten* hin konzipiert. Das isolierte Konkurrenzprinzip führt aber im wissenschaftlich-industriellen Kapitalismus zu Strukturen und Verhaltensweisen mit der möglichen Konsequenz, dass sich die Art selbst vernichtet, wobei die atomare Kriegsführung nur die dramatische Zuspitzung dieser Gefahr ist. Weizsäcker bettet diese Aussage in eine meisterhaft prägnante kurze Geschichte der menschlichen Kultur ein. (Ebd. 59ff.) Er verweist ebenso wie andere Autoren auf die friedliche Phase des Matriarchats vor der Entstehung der Hochkulturen, die dann in großen Gesellschaften das Patriarchat durchsetzen. Diese sind gekennzeichnet durch das zunehmende Luxurieren von Reichtum (Geld), Macht und Wissen. Er verweist ebenso wie wir auf die frühen Quellen des Widerstandes, die jüdischen Propheten, Buddha, die Philosophen der Vernunft. Daraus entwickelt er die Lebensnotwendigkeit der Gegenkräfte der affektiven Liebe, der politischen Vernunft und des ethisch informierten Willens, damit die Menschheit überleben kann.

Einen ähnlich fundamentalen Ansatz wie Arruda entwickelt *Panajotis Kondylis* (1999) in seinem monumentalen Werk »Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie Bd. I: Soziale Beziehung – Verstehen – Rationalität« (diesen Hinweis verdanken wir Dietrich Harth). Er verwirft und widerlegt alle Ansätze der Sozialwissenschaften, die primär vom Individuum ausgehen, und stellt dagegen die These von der wesenhaften Sozialität des Menschen – daher »Sozialontologie«. In der Konkretion der gegenwärtigen Verhältnisse muss dies allerdings heruntergebrochen werden in die verschiedenen gesellschaftlichen und persönlichen Sphären, in denen die Menschen leben und ihr Selbst in Beziehungen entwickeln und in das Ganze einbringen. Hier bietet *Ottomeyer* eine Reihe von nützlichen Kategorien an, die das komplexe Wechselspiel erhellen. Der Vorzug von Ottomeyers Ansatz ist, dass er auf der Basis einer Anthropologie, die die Menschen als soziale Wesen versteht, die konstruktiven Ansätze des Mensch-in-Beziehungen-Seins immer dialektisch gegen die Folie der Pervertierungen dieser Beziehungen im real existierenden neoliberalen Kapitalismus entwickelt. Er nennt diese Methode im Anschluss an Sartre die regressiv-progressive Methode (Ottomeyer 2004, 216). Die *Menschen als soziale Wesen* leben in einer triadischen Beziehung (S. 16ff., 151ff.):

- *In der Beziehung der tätigen Individuen zu sich selbst* als sinnlich-bedürftige Naturwesen, die aber zugleich auf sich selbst reflektieren (S = Selbstbezug des Individuums);
- *In der Beziehung zu Produkten*, die sie in tätiger Wechselwirkung mit der Natur herstellen und ohne die sie nicht leben könnten (P = Produkt/Gegenstandsbezug);
- *In beiden Beziehungen* sind sie notwendigerweise *auf andere Menschen* in der Gesellschaft *angewiesen* und stehen in Interaktion mit ihnen (I = Interaktionsbezug mit anderen).

In diesen drei Bezügen bildet und entwickelt sich, wird gefährdet, entfremdet, geheilt usw. die Identität von uns Menschen als Personen – oder besser angesichts der Inflation des Identitätsbegriffs: unser »Kohärenzgefühl« oder »Selbstgefühl« als Personen (S. 198f.).

Ottomeyer sucht eine Vermittlung von Individuum und Gesellschaft, indem er die triadische Identitätsfindung der Menschen in Beziehung setzt zu der wirtschaftlichen Alltagspraxis in den drei Sphären (S. 21f. und 178ff.):

- Produktionssphäre
- Zirkulationssphäre
- Konsumtions-/Reproduktionssphäre.

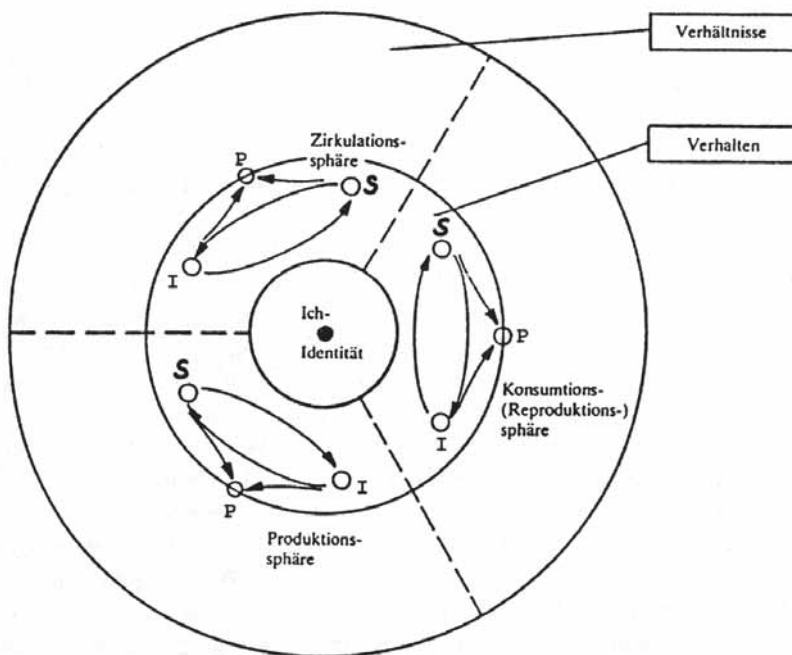
In Bezug auf all diese Sphären steht die triadische Identitäts-/Kohärenzstruktur der Menschen auf dem Spiel. Das wird deutlich, wenn man sich die in den vorigen Kapiteln entfalteten seelischen Wirkungen des neoliberalen Kapitalismus verdeutlicht.

In der *Produktionssphäre* sind die Arbeitenden durch die Produktionsverhältnisse der Entfremdung und Ausbeutung ihrer Arbeit ausgesetzt, die Erwerbslosen der Entwertung ihrer Person. In der *Zirkulationssphäre* des Marktes wird der Gebrauchswert der Waren durch ihren Tauschwert verdrängt und damit die Gegenseitigkeit durch die Konkurrenz im Kampf der Geldvermögensvermehrung der Eigentümer. In beiden Sphären werden die Menschen Mittel zum Zweck und als Personen vergleichgültigt. Die Marktgesetze dringen auch in die Konsumtions- und Reproduktionssphäre ein, nicht nur durch den Stress, den sie durch die beiden vorigen Sphären erzeugen, sondern auch durch die Kommerzialisierung der Freizeitwelt und sogar der Sexualität. Dabei besteht eine geschlechtsspezifische Benachteiligung der Frauen in diesen Verhältnissen (S. 186f.).

Die Hausarbeit und die tragende Atmosphäre, durch die die Arbeitskraft der Männer (für die kapitalistische Produktion und Zirkulation), aber auch die der Kinder ermöglicht wird, liegt immer noch weitgehend bei den Frauen (*Reproduktions-, Konsumtionssphäre*). Und gerade diese Arbeit ist unbezahlt und gesellschaftlich verachtet. Hinzu kommt die Tatsache, dass wenn die Frauen zusätzlich Lohnarbeit leisten, die Männer in vielen Fällen die Hausarbeit nicht teilen, sodass eine weitere Belastung für die Frauen entsteht. All dies wirkt wieder zerstörerisch zurück auf die Beziehungen innerhalb der Familie.

Ottomeyer fasst diese vielfachen Beziehungen, in denen sich die Wechselwirkung von Personen als sozialen Wesen auf der einen und Gesellschaft auf der anderen Seite vollziehen, in einem ersten Schaubild (S. 274) zusammen.

Da sich aber die Entstehung und Entwicklung der Identität der Personen-in-Beziehung biographisch im Zeithorizont bewegt, muss zu dieser horizontalen Achse der Beziehungen auch eine senkrechte Achse der biographischen Entwicklung hinzugefügt werden. Von der Geburt an (Beziehung Baby-Mutter) über zunächst die Familie, dann Kindergarten und Schule erweitert sich das soziale Beziehungsfeld immer mehr, bis im Erwachsenenleben alle drei Sphären den Kontext bilden. Das Gesamtbild müsste eigentlich einer Spirale entsprechen, ist aber aus Übersichtsgründen auf einen Zylinder reduziert (vgl. Ottomeyer, S. 187 und 190, siehe folgende Seite. In beiden Schaubildern ist I = Interaktionsbezug, P = Produktionsbezug und S = Selbstbezug.)

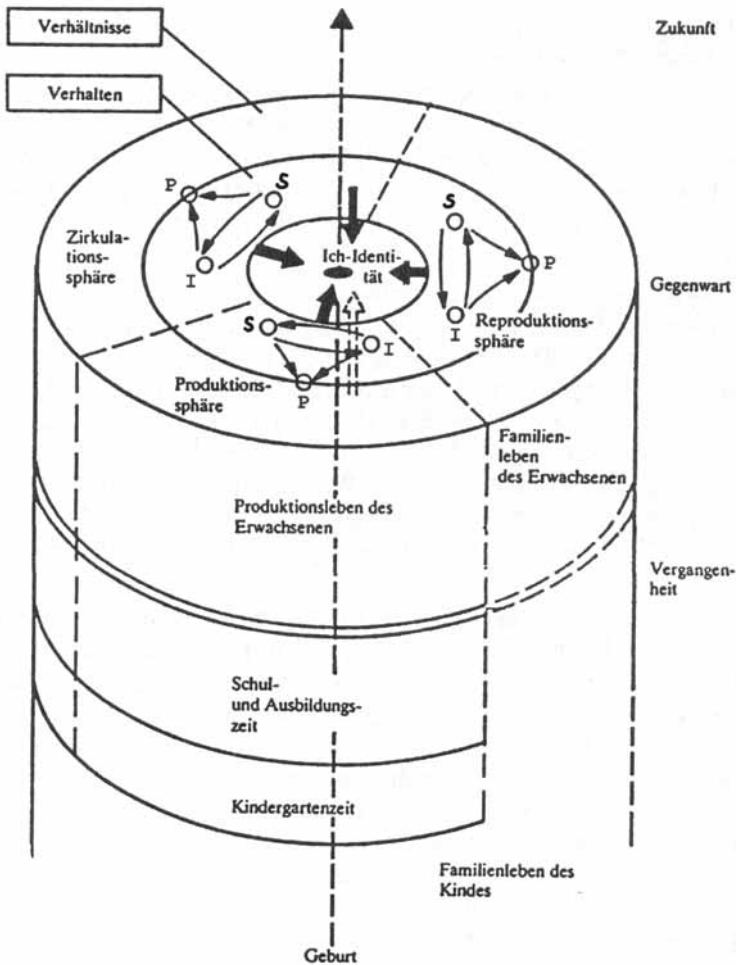


In welcher Praxis vollzieht sich diese Wechselwirkung zwischen den Personen-in-Beziehung und der Gesellschaft im Zuge der Identitätsbildung oder -gefährdung? Hier schlägt Ottomeyer die drei Begriffe vor (S. 202ff.):

- Arbeiten
- Lieben
- Kämpfen.

Arbeiten ordnet er der Produktionssphäre zu und untersucht die Wirkungen der Computerisierung und der Flexibilisierung der Arbeit sowie die negative Wirkung der Schwächung der Gewerkschaften im Neoliberalismus, die die Problematiken im Kapitalismus noch einmal verschärfen.

Lieben bezieht sich auf die Konsum-/Reproduktionssphäre. Hier nennt er drei identitätsgefährdende Entwicklungen: Beziehungen auf Zeit zwischen ortlosen Individuen in Spannung mit der Romantisierung von Partnerbeziehung und Familie – beides eine reife Gegenseitigkeit verhindernd; die postmoderne Unverbindlichkeit, die Misstrauen in die Beziehungen bringt; und als Gegen-



bewegung gegen westliche Regellosigkeit islamischer und christlicher Fundamentalismus (s. Bush jr.), wobei sich letzterer gerade gern mit profitorientiertem Neoliberalismus paart.

Kämpfen bezieht Ottomeyer auf den Marktbereich der Zirkulation. Hier sind die verschärfenden Faktoren: die sozialdarwinistische Spaltung der Menschen in Gewinner und Verlierer, die Kommerzialisierung der Freizeit, die Sexualisierung der Märkte und die Skrupellosigkeit des Verkaufens (Werbung).

In all diesen Handlungsfeldern geht es also darum, unter den objektiven gesellschaftlichen Bedingungen des herrschenden Kapitalismus nicht nur dessen Wirkungen zu durchschauen und abzuwehren (regressive Methode), sondern *Befreiungen und Heilungen zu ermöglichen* (progressive Methode) – so fragmentarisch das gelingen möge. Den Ansatz hierfür findet Ottomeyer in der biologischen Evolutionstheorie. Hier spricht man von »autopoietischen« Organismen, das heißt solchen, die in der Lage sind, auf Herausforderungen der Umwelt *kreativ zu reagieren* (S. 216ff.). Dies verbindet er u.a. mit den Einsichten von Augusto Boal, der mit dem »Theater der Unterdrückten« in Brasilien (zusätzlich zu Paulo Freires »Pädagogik der Unterdrückten«) in den Slums Brasiliens wirkliche Befreiungseffekte unter den Menschen in Gang gesetzt hat. Es geht also darum, auf Personen und Bewegungen zu hören und von ihnen zu lernen, wie es denn möglich sein kann, unter der Herrschaft des neoliberalen Kapitalismus und gegen ihn »Befreiung von eingeklemmtem Leben« zu bewirken.

Dies bezieht sich auf die Handlungsfelder Arbeiten, Lieben und Kämpfen (S. 218ff.). Hier allerdings sind Fallen zu vermeiden, um nicht zu idealisieren, und er versucht dies, indem er sich der Idee des »Wertequadrats« anschließt, das von F. Schulz von Thun entwickelt wurde (S. 221ff.). Hier wird jedem »Wert« ein »positiver Gegenwert« und eine »karikierende Übertreibung« zugeordnet, um eine Balance zu erzielen, die sowohl für die Identität der Personen als auch für die Gesellschaft die heilsamsten Wirkungen hat.

Der positive Gegenwert zu *Arbeiten* ist Erholung und Spiel – aber gerade nicht in der kommerzialisierten Form, da dies die Entfremdung der faktischen Arbeitswelt verstärken würde. Die karikierende Übertreibung ist Workaholismus. Den Ohnmachterfahrungen entfremdeter Arbeit steuern starke Gewerkschaften und Betriebsräte entgegen, in denen Kooperation das »Teile und herrsche« des kapitalistischen Individualismus zurückdrängt – überwinden könnte es nur eine Sozialökonomie, worauf wir später zurückkommen werden. Die Ausbalancierung von Erwerbsarbeit, Hausarbeit, freiwilliger gemeinschaftsbezogener und gesellschaftspolitischer Arbeit – und dies speziell zwischen Männern und Frauen – verstärkt die Sinnhaftigkeit der Arbeit im Kontext kapitalistischer Arbeitsverhältnisse.

Der positive Gegenwert zu *Lieben* ist Autonomie, die karikierende Übertreibung die »romantische Obsession«. Das Verhältnis zwischen zwei Menschen braucht die Eigenständigkeit beider Partner, einschließlich Konfliktfähigkeit, um wirklich eine gegenseitige Beziehung zu erreichen, in der Liebe immer

erneuert werden und reifen kann. Dazu ist insbesondere die je eigene Außenbeziehung nötig, also kulturelle, gesellschaftliche, politische Engagements, in denen sich beide gegenseitig respektieren und in denen auch beide sich selbst immer wieder erneuern. Die bürgerliche Kleinfamilie, deren Psychopathologien H.-E. Richter in mehreren Büchern untersucht hat, ist hier das Gegenbild.

Zu *Kämpfen* ist der positive Gegenwert die Fähigkeit zum Friedensschließen und zur Fairness. Insbesondere Recht und Gewaltenteilung sind die politischen Ziele, um die gekämpft werden muss, damit Gerechtigkeit und Fairness institutionell unterstützt werden. Ottomeyer nennt auch die Kämpfe auf der Metaebene: einen gerechten Welthandel, die Menschenrechte, den Rechtsstaat. Wir würden gern die den neoliberalen Kapitalismus transzendierenden Kämpfe der sozialen Bewegungen gegen die Privatisierung öffentlicher Güter und Dienstleistungen usw. hinzunehmen, worauf wir ebenfalls zurückkommen werden. Die karikaturartige Übertreibung des Kämpfens ist der herrschende Sozialdarwinismus mit seiner Kombination aus Marktbrutalität, imperialem Autoritarismus, Fundamentalismus, Neokolonialismus und Menschenverachtung.

Wir fügen hinzu: und seiner Zerstörung der Erde. Denn damit wird deutlich, dass all diese Versuche, dem anthropologisch vorgegebenen sozialen Wesen des Menschen gegen den Kapitalismus wieder Raum zu schaffen, erst dann in ihrem notwendigen Charakter erkannt sind, wenn sie im Kontext des möglichen kollektiven Selbstmords gesehen werden. Um aber zu erfassen, wie denn Menschen geheilt und dazu befreit werden können, zu diesem Arbeiten in Kooperation, Lieben in Gegenseitigkeit und Kämpfen mit Durchhaltekraft und Friedensfähigkeit zu gelangen, müssen wir die sozio-ökonomischen Bedingungen dafür untersuchen.

6.2 Wirtschaften in solidarischen Beziehungen ist notwendig und möglich

Das Ziel dieses Buches ist es, Ansätze zur psychischen und politischen Befreiung aus den zerstörerischen Wirkungen des Neoliberalismus und aus diesem selbst zu erkunden. Das heißt, es geht nicht um psychische Überlebensstrategien *im* Neoliberalismus, sondern um eine Wechselwirkung und das Zusammenspiel von psychischer und politisch-ökonomischer Befreiung *vom* Neoliberalismus. Darum müssen wir uns jetzt nach den grundlegenden Überlegungen zu dem Problem, ob und wie Menschen als Beziehungswesen Subjekte

werden können, der Frage zuwenden, wie man sich denn eine alternative politische Ökonomie vorstellen kann. Dabei ist uns vollständig bewusst, dass unter den gegenwärtigen Machtverhältnissen eine einfache 1:1-Umsetzung der Vision nicht möglich ist. Deshalb gibt es auch keine einfache Strategie, wie wir in Kapitel 9 darstellen werden. Eine plausible Strategie muss zwischen der Utopie und der Realisierung die »Faktibilität« prüfen, die freilich nicht von der technischen Empirie, sondern vom handelnden, lebendigen, bedürftigen Subjekt her zu bestimmen ist. (Vgl. Hinkelammert 1994, Kap. 6 u. 319f. u. Dussel 2000, 258ff.) Dabei ist es unbedingt nötig, eine klare Vision zu haben. Denn sonst gibt es ebenfalls bei der Strategie Kurzschlüsse, die insbesondere bei einem Reformismus deutlich werden, der sich vom System kooptieren lässt. Deshalb betrachten wir jetzt zunächst die möglichen Umrisse einer alternativen politischen Ökonomie.

Dass eine neue politische Ökonomie *notwendig* ist, sollte nach den bisherigen Überlegungen in diesem Buch, vor allem aber nach einem erneuten Blick auf die Realität keinem Zweifel mehr unterliegen. Wenn das gegenwärtige System so weiterläuft wie es läuft, ist aus ökologischen Gründen die langfristige Zerstörung der Erde vorprogrammiert, ist aus waffentechnischen Gründen (Weiterverbreitung und Anwendung atomarer, biologischer und chemischer Waffen unter verantwortungsloser Führung der USA) ein plötzlicher Untergang wahrscheinlich, und ist aus sozio-ökonomischen Gründen ein weiteres Krebswachstum der Geldvermögen mit der Folge der Chaotisierung der Gesellschaften und des Risikos unabsehbarer gewaltförmiger tödlicher Krisen unausweichlich. Wer also den mörderisch-selbstmörderischen Kurs der herrschenden Wirtschafts- und Politikeliten nicht länger mitmachen will, muss notwendigerweise – schon aus faktischen Überlebensgründen, nicht einfach aus willkürlichen Wertentscheidungen einer privaten Ethik heraus – nach einer ökonomischen und politischen Ordnung Ausschau halten, in der alle Menschen in Würde leben können und in der auch die Lebensfähigkeit der Erde für zukünftige Generationen erhalten werden kann. Ist aber eine solche Ordnung als *möglich* vorstellbar und *realisierbar*?

(1) Ein neues Paradigma der politischen Ökonomie für eine Wirtschaft im Dienst des Lebens

In den letzten Jahren sind zahlreiche Ansätze für eine alternative politische Ökonomie entworfen und z.T. auch praktisch versucht worden. Sie werden am kohärentesten zusammengefasst in der Entwicklung eines neuen Paradigmas,

wie es u.E. am überzeugendsten und umfassendsten entwickelt wurde von *David Korten* in seinem Buch »*The Post-Corporate World: Life after Capitalism*« (2000). Der Begriff Paradigma »steht für die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden«. Diese Formulierung stammt von dem US-amerikanischen Wissenschaftstheoretiker *Thomas S. Kuhn* (1978, 186), der besonders den Wandel von grundsätzlichen Ansätzen untersucht hat, in denen wissenschaftliche Theorien und gesamte Weltansichten entwickelt werden. Die klassischen Beispiele sind die Umbrüche vom ptolemeischen zum kopernikanischen Weltbild (die Erde nicht als Scheibe, sondern als Kugel vorgestellt) und von der klassischen Newtonschen mechanistischen Physik zur Relativitätstheorie und Quantenphysik. Das Problem in unserem Zusammenhang ist, dass die meisten der normalen Ökonomen diese letzte wissenschaftstheoretische Revolution nicht mitvollzogen haben – aus was für Motiven auch immer. Insbesondere die neoliberale Ökonomie behandelt die Wirtschaft wie eine mechanische Maschine zur Vermehrung der Geldvermögen mit dem Ergebnis einer Krebswachstumswirtschaft. Korten weist nach, dass ein anderes Paradigma der Ökonomie nicht nur lebensnotwendig, sondern real möglich ist – mit allen Konsequenzen für andere institutionelle Regelungen und Verhaltensweisen. Als Stärke der Institution des Marktes ist immer wieder seine *Selbstregulierungsfähigkeit* im Blick auf die Koordination vielfältiger individueller Entscheidungen von Marktteilnehmenden, also in komplexen Systemen, hervorgehoben worden. (Vgl. u.a. *Sung* 2002) Die Frage ist aber: Was sind die eingegebenen Grundbedingungen, nach denen sich die Selbstregulierung vollzieht? Im kapitalistischen Markt sind diese Grundbedingungen klar definiert: Privateigentum und Vertragsfähigkeit. Im Lebenskalkül bedeutet das nach *Hayek*, dass diejenigen, die Eigentum haben und/oder vertragsfähig sind, leben dürfen, die anderen geopfert werden können. Ziel, auf das hin sich dieses System selbst reguliert, ist die mechanistische, maschinenförmige Vermehrung des in Geld gemessenen Eigentums (Kapitals).¹⁵

Es gibt aber ein *anderes mögliches Modell für die Selbstorganisation des Marktes* in komplexen Systemen: *der sich selbst organisierende lebende Or-*

¹⁵ Genau diesen Gesichtspunkt, dass sich Selbstregulierung nach von außen eingegebenen Bedingungen organisiert, hat *Sung* nicht beachtet. Daher scheint es in seiner Darstellung so, als sei der kapitalistische Markt die einzige mögliche Form der Selbstregulierung, an der man deshalb in komplexen Gesellschaften nicht vorbeikommt.

ganismus (im Unterschied zur mechanistischen toten Maschine; Korten 2000, 103ff.). Ein lebender Organismus wie ein Körper besteht aus Billionen Einzeleinheiten, die sich alle (in Relationen frei) so entscheiden, dass der Gesamtorganismus auf die beste Weise leben kann. Ein lebender Organismus überlebt also gerade durch Kooperation seiner Teile, nicht durch deren Konkurrenz miteinander – und dies obendrein durch Energie und Nahrung kooperativ mit seiner Umwelt verbunden.

Der lebendige Organismus erhält sich selbst durch ein ständiges Energiegleichgewicht, das in ständigem Fluss immer wieder ins Gleichgewicht gebracht wird (ebd. 108). Das ist möglich, weil kein einzelner Teil des Organismus (auf Kosten der anderen Teile) hortet und die anderen dominiert, »das Notwendige hat Vorrang vor dem Wünschbaren« (ebd. 109). Hier gibt es weder eine chaotische Individualisierung der Einzelteile (kapitalistischer Liberalismus) noch eine zentrale Steuerung durch dominierende Einzelteile (monopolistischer, neoliberaler Kapitalismus) noch eine Steuerung durch eine einzige Zentrale (zentralistischer Staatskapitalismus).

Das gleiche Modell gilt auch für biologische Gemeinschaften, Ökosysteme, in denen Pflanzen, Tiere usw. koexistieren (ebd. 110ff.). Auch sie sind nicht zentral gesteuert und doch sind alle, einschließlich wiederum ihrer Sub-Systeme, aufeinander bezogen und eingespielt. Sie alle hängen miteinander zusammen mit dem Ziel des gemeinsamen Überlebens: kein Abfall, der nicht verwertet würde, kein Töten, das nicht nahrungsbedingt wäre und also dem Leben des Ganzen dient. Das Ganze besteht aus vielfältigen *Beziehungen*. Wettbewerb ist allenfalls ein Aspekt des Ganzen, das am Leben erhalten werden soll, Kooperation hat eindeutig Priorität in diesem Fließgleichgewicht. Der mechanistische Markt, der auf Geldwertvermehrung für Eigentümer programmiert ist, ist gerade nicht in der Lage, die Komplexität des Lebens zu garantieren, er führt zum Krebs und zum Tod. *Die Komplexität des Lebens kann nur in einem ökonomischen System der Selbstregulierung garantiert werden, in dem wie in einem lebendigen Organismus eine kooperative Balance zwischen Individuum und Gemeinschaft erreicht wird.*

Korten entfaltet diesen Ansatz, indem er die »Weisheit des Lebens« befragt und dabei sechs wesentliche *Merkmale für eine Wirtschaft im Dienst des Lebens* lernt (ebd. 121ff.):

- Weil Lebewesen nur in Beziehungen zu anderen Lebewesen lebensfähig sind, beruht die Freiheit der einen auf dem *verantwortlichen Gebrauch dieser Freiheit* in Beziehung zu den Bedürfnissen der vielen anderen. Darum soll

und kann menschliches Wirtschaften in sich selbst regulierenden Systemen funktionieren, wenn und insofern Individuen, Familien, örtliche Gemeinschaften und Nationen in ihren freien Entscheidungen die Bedürfnisse des Ganzen beachten und kein Teil andere dominiert.

- Weil Lebewesen darauf aus sind, *nichts zu verschwenden oder über den Bedarf hinaus* zu horten, entsteht gerade die Fülle und Effizienz des Lebens. Darum »können und sollen menschliche Ökonomien zur Fülle des Lebens beitragen durch sparsamen Gebrauch, gerechtes Teilen und andauernde Wiederaufbereitung vorhandener Energie und Ressourcen, um die materiellen, sozialen und spirituellen Bedürfnisse aller einzelnen Glieder zu befriedigen« (ebd. 122).
- Weil das *Leben auf örtlichen, inklusiven Gemeinschaften des Zusammenlebens* beruht, kann es überleben und blühen. Darum können und sollen menschliche Ökonomien um inklusive, ortsverbundene Gemeinschaften aufgebaut werden, die in nachhaltiger Weise mit ihrer direkten Umwelt umgehen und so weitgehend unabhängig von größeren Einheiten (self-reliant) ihren Gliedern die Versorgung mit lebenswichtigen Gütern und Diensten garantieren.
- Weil das Leben auf Kooperation beruht, findet es eine *Balance zwischen den Bedürfnissen aller Teile* (zwischen dem Selbst und den Anderen). Darum können und sollen menschliche Ökonomien Kooperation belohnen, mit der die produktiven Kapazitäten der ganzen Gemeinschaft gestärkt werden.
- Lebewesen benötigen *Grenzen, die aber durchlässig sein müssen*, weil die Einzelteile in und durch Beziehungen leben. Darum können und sollen menschliche Ökonomien, weil sie sich von den kleineren Einheiten zu den größeren hin aufbauen, zwischen Haushalten, Gemeinschaften und Nationen zum Wohl aller kommunizieren, aber so, dass die kleineren Einheiten sich gegen die erobernden Eingriffe der größeren schützen können (Protektionismus für die Schwächeren ist also nötig gegen die Ideologie der Stärkeren, schrankenlose »Liberalisierung« durchzusetzen, wobei diese dank ihrer Macht gerade umgekehrt sich gegen die Schwächeren schützen, wenn diese konkurrenzfähig werden wie im Fall der US- und EU-Agrarmärkte).
- Leben *tauscht Informationen und Wissen frei aus*, wodurch eine kreative Optimierung der Lebensbedingungen erfolgt. Deshalb können und sollen menschliche Ökonomien kulturelle, soziale und wirtschaftliche Kreativität und Vielfalt stärken dadurch, dass sie zwischen den örtlichen Gemeinschaften die Informationen frei austauschen.

Alle diese Weisheiten können angewendet werden, sind machbar. Aber ihre Verwirklichung setzt ein grundsätzliches Umdenken, eine wirkliche kulturelle Wende voraus. Denn sie stehen alle in direktem Gegensatz zu den herrschenden Anschauungen, die durch die Gewinner und das von ihnen kontrollierte Mediensystem der Desorientierung und Verführung verfestigt werden. Grundsätzlich bedarf es einer fundamentalen Restrukturierung aller gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Institutionen.

(2) Gesellschaftliche Wiederaneignung der Ressourcen und der Früchte der Arbeit: Solidarische Sozialwirtschaft, Wirtschaftsdemokratie und politische Partizipation von unten

Wie in Kapitel 1 gezeigt, gehen wir mit Christian Zeller von der Wahrnehmung aus, dass die gegenwärtige Wirtschaft die Form der »Enteignungsökonomie« hat. Der Mehrheit der Weltbevölkerung werden Gebrauchsgüter und Dienstleistungen der Grundversorgung entzogen, indem die Eigentümer des in Geld gemessenen Tauschwertigentums alles Leben der Kapitalakkumulation unterwerfen.

Menschen leben ihr Leben an einem konkreten Ort. Die großen Kapitalien der Großeigentümer, Konzerne, Banken, Fonds und die ihnen dienenden Bürokratien, die Wirtschaft und Politik des gegenwärtigen Systems bestimmen, weil sie über das Geld verfügen, sind weit entfernt von den lebenden Menschen und entsprechend fallen ihre Entscheidungen aus. Eine Wirtschaft und Politik im Dienst des Lebens kann gar nicht anders, als diese Machtstruktur umzukehren, vom Kopf auf die Füße zu stellen. Das bedeutet, dass den jetzigen Machthabenden die Macht entzogen werden muss. Auf der anderen Seite geht es – wie oben an den lateinamerikanischen Überlegungen zum Subjektwerden dargelegt – nicht darum, im jetzigen System die Macht zu erobern, die Struktur dieses Machtssystems aber bestehen zu lassen. Das würde nur neue Machteliten hervorbringen, wie die Geschichte hundertfach belegt. Es kann nur um eine *neue wirtschaftliche und politische Ordnung* »von unten« gehen. Darin sind sich alle alternativen Autoren und die weltweiten alternativen sozialen Bewegungen einig – bei allen Verschiedenheiten im Einzelnen. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 7 u. Nachw. z. 2. Aufl.; Korten 2000; Arruda 2003 u.a.)

Auch hierüber sind sich die unterschiedlichen alternativen Ansätze einig: Die Grundentscheidung, um die es dabei geht, ist die, ob die Ökonomie dem *Geld*(vermögenswachstum) *oder* dem *Leben* dienen soll. Damit geht es auch

um die Grundsatzentscheidung gegen den Kapitalismus – nicht gegen Marktwirtschaft, worauf gleich zurückzukommen ist.

Es gibt viele *Namen* für ein alternatives, nachkapitalistisches Wirtschaften: Sozialwirtschaft, Solidarwirtschaft, solidarische Sozialwirtschaft, Wirtschaft der Nähe, Humanwirtschaft, Popularwirtschaft, Wirtschaft der Arbeit, Wirtschaft der emanzipierten Arbeit, solidarische Kollaborationswirtschaft, demokratisch sozialistische Wirtschaft u.a. (Vgl. z.B. Arruda 2003, 230.) Wir wählen den Begriff »Solidarische Sozialwirtschaft«, weil er die zwei für das Leben zentralen Aspekte im Unterschied zum Kapitalismus benennt: Die Wirtschaft darf erstens nicht aus den sozialen (und ökologischen) Beziehungen »entbettet« werden, sie muss als »Wirtschaft in Beziehung« gestaltet sein – und zwar so, dass alle Teile des Ganzen und das Ganze leben können. Zweitens müssen diese Beziehungen solidarisch und partizipatorisch, in vollem Sinn demokratisch sein, also nicht hierarchisch, nicht unterdrückerisch, nicht ausbeutend. Der Begriff entstand schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts, sowohl aus verschiedenen Praxisansätzen heraus (z.B. der Bewegung der Kooperative) und wurde auch von verschiedenen Denkern seither reflektiert, nicht nur von den so genannten utopischen Sozialisten wie Fourier, Saint Simon, Robert Owen, sondern auch von Karl Marx, Antonio Gramsci, Martin Buber u.a. (Vgl. Arruda 2003, 224ff.)

Solidarische Sozialökonomie bezieht sich auf *alle wirtschaftlichen Bereiche: Produktion, Distribution (Zirkulation) und Konsumption*. Der zentrale Qualitätssprung, der im Augenblick zu beobachten ist, liegt darin, dass der Begriff aus der Nischenexistenz ausbricht und sich transformiert zu einem Gegenentwurf zur herrschenden Ökonomie. (Vgl. Houtart 2001.) Bis jetzt denkt man bei Kooperativen vor allem an mikroökonomische Alternativen: kleine industrielle oder landwirtschaftliche Produktionsstätten, kleinere kooperative Banken, Produzenten-VerbraucherInnen-Kooperativen ökologischer Nahrung usw. In den letzten zwei Jahrzehnten ist aber die Bewegung der Solidarischen Sozialwirtschaft in ganz neue Bereiche und Dimensionen hineingewachsen. Zum einen in lokal-regionale Zusammenhänge, wo es über Tauschringe hinaus regionales Geld und Kooperationen verschiedener Art gibt. (Vgl. das Handbuch für lokal-regionales Wirtschaften von Douthwaite/Diefenbacher 1998; Diefenbacher u.a. 1997) Auch von Arbeitern selbstverwaltete Großbetriebe haben zugenommen (z.B. in Argentinien nach dem Zusammenbruch der neoliberalen Wirtschaft). Vor allem aber haben sich sozialwirtschaftliche örtliche Initiativen verschiedener Art auf allen Ebenen vernetzt: regional, national, glo-

bal. (Arruda 2003, 238ff.) Auch der faire Handel gehört dazu, der zwischen Kontinenten geschieht. Das Weltsozialforum ist zu einem großen Austauschplatz solcher Alternativen geworden – nicht nur bei den jährlichen großen weltweiten Treffen, sondern bei den kontinentalen und nationalen Foren, besonders aber auch auf kontinuierlicher Basis über die Kommunikation im Internet. Dass dies inzwischen sogar von Regierungen wahrgenommen wird, zeigt die Tatsache, dass Lionel Jospin während seiner Amtszeit in der französischen Regierung ein Ministerium für Solidarwirtschaft einrichtete. Zumindest kann man nun schon davon sprechen, dass es auf allen Ebenen neben öffentlicher und privater Wirtschaft einen Sektor »Solidarische Sozialwirtschaft« gibt. Er tritt nun an, die kapitalistische Wirtschaft im privaten und öffentlichen Sektor als solche in Frage zu stellen.

Korten (2000, 126ff.) stellt für die Überwindung der kapitalistischen Wirtschaft *neun Elemente eines neuen Systemansatzes* zusammen, die er jeweils aus der Selbstorganisation lebender Organismen begründet:

1. Ökonomische und politische Entscheidungen sollen jeweils auf dem niedrigst möglichen Niveau getroffen werden (dem entspricht übrigens das alte Subsidiaritätsprinzip – hier genannt: *human-scale-self-organisation, Selbstorganisation nach menschlichem Maß*). Die Produktionseinheiten und andere Wirtschaftssubjekte gehören den von der Wirtschaftsaktivität Betroffenen (Stakeholders an Stelle der Shareholders): Arbeitern, Managern, Zulieferern, Kundinnen und Kunden, kommunalen Einrichtungen usw.
2. *Dörfer und städtische Nachbarschaften* bilden kleine kooperative Einheiten (clusters) für die von ihnen benötigten Güter und Dienste, einschließlich Wohnen, Parks etc. Für regional übergreifende Bedürfnisse wie Krankenhäuser und andere öffentliche Dienste bilden sich *regionale Zentren*. Deren Kapazitäten überschreitende Bedürfnisse wie z.B. High-Tech-Produkte werden durch *inter-regionale Kooperation* organisiert.
3. *Städte und regionale Zentren* können die Versorgung mit High-Tech-Produkten und -Diensten leisten.
4. *Unabhängigkeit von Energie aus dem kapitalistischen System* können die Regionen durch Energiesparen (z.B. gut organisierter Nahverkehr statt Auto) und durch erneuerbare selbstproduzierte Energie erreichen.¹⁶
5. Jede Gemeinschaft kann durch Gebrauch, Wiedergebrauch und Recycling fast ohne Abfall leben (*Kreislaufwirtschaft*).

¹⁶ Wie z.B. in Schönau/Schwarzwald; vgl. auch Douthwaite/Diefenbacher 1998.

6. Durch strenge Steuergesetze kann die *Umweltbalance* in der Region gehalten werden.
7. Familien- und Gemeinschaftsleben kann durch *anderes Teilen von Arbeit und Einkommen* bereichert und kreativer gestaltet werden.
8. Die interregionale Kommunikation geschieht vorwiegend *elektronisch*.
9. Überlassen von »*wilden Räumen*« an nichtmenschliche Kreaturen.

Der Kernpunkt in diesem neuen Ansatz »von unten« ist die Ausschaltung des absoluten privaten Eigentumsrechts an den Produktionsmitteln, die Basis der kapitalistischen Wirtschaft. Statt Shareholder-Kapitalismus, in dem nur die Eigentümer entscheiden und sich die Früchte des Wirtschaftens aneignen, wird eine nicht-kapitalistische Wirtschaft der Betroffenen eingeführt, die auch Marktelemente enthält, sich aber nicht vom Markt manipulieren lässt. Dies ist eine Wirtschaft, die von den jeweils betroffenen arbeitenden, konsumierenden und in einem gegebenen Territorium wohnenden Menschen entschieden, gestaltet und kontrolliert wird. Diesen auch von Kortens gewählten und entfaltetem Ansatz haben Ulrich Duchrow und Franz Hinkelammert in einer ausführlichen Monographie historisch und systematisch begründet: »Leben ist mehr als Kapital – Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums« (2001/2005). Wir fassen die Ergebnisse kurz zusammen und ergänzen sie durch Kortens (2000), Veerkamps (2005) und Zellers (2004) Einsichten.

In Kapitel 1 haben wir gezeigt, dass und wie die Absolutheit des Privateigentums an den Produktionsmitteln die zentrale Grundlage des globalen neoliberalen Kapitalismus ist. Ökonomisch drückt »die Globalisierung des Kapitals ... die Ausdehnung des Raums der Eigentumsrechte des Kapitals aus«. (Zeller 2004, 280ff.) Eigentum entscheidet im »Kalkül des Lebens« darüber, ob ein Mensch leben darf oder geopfert werden kann (v. Hayek). Politisch und rechtlich wird die »Zähmung« der Absolutheit des Eigentums durch die graduelle Rücknahme und, wenn möglich, Abschaffung der erkämpften Sozialpflichtigkeit des Eigentums ausgehöhlt oder ganz aufgegeben. Anthropologisch und psychologisch macht sich der systembegründende Individualismus am Eigentum des Individuum fest (possessive individualism).

Wohlgemerkt, *wir verwerfen nicht das Gebrauchseigentum, sondern wir verteidigen es gegen seine Enteignung durch das Tauschwertigentum*. Das Eigentum an den Produktionsmitteln – kurz: das Kapitaleigentum – ist die Form des Eigentums, dessen in Geld gemessener Tauschwert in den kapitalistischen Markt mit dem einzigen Ziel eingebracht wird, dieses Eigentum über Renditen aller Art zu vermehren und gerade dadurch die große Mehrheit der

Menschen ihres lebensnotwendigen Gebrauchseigentums zu berauben. In einem Satz: *Tauschwert- oder Vermehrungseigentum bewirkt die Enteignung (Expropriation) des Gebrauchseigentums derer, die keinen Anteil am Eigentum an den Produktionsmitteln haben.* Deshalb sind die zentralen Subjekte einer alternativen Wirtschaft die jeweils von den wirtschaftlichen Aktivitäten betroffenen Menschen. Diese sollen sich die durch die Kapitaleigentümer enteigneten lebenswichtigen Ressourcen, Güter und Dienste gesellschaftlich wiederaneignen dürfen. Die Kernperspektive der Alternative heißt:

»*Gesellschaftliche Wiederaneignung statt private Enteignung*« (Zeller 2004, 303ff. u.ö.).

Dies wollen wir zunächst nach den inhaltlichen strukturellen und institutionellen Formen und Möglichkeiten untersuchen, im Kapitel 9 dann unter strategischen Gesichtspunkten der Umsetzung.

Vorweg aber einige *grundsätzliche Vorbemerkungen*. Erstens ist unsere Frage nach der *Heilung und Befreiung der verschiedenen Menschengruppen*, in die der Neoliberalismus die Menschheit als Verlierer und Gewinner spaltet, nicht individuell lösbar, sondern nur so, dass den Menschen wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Strukturen und Handlungsmöglichkeiten angeboten werden, in denen sie als Subjekte Mitverantwortung übernehmen können. Traumatisierte, nach Gewinn süchtige und von Angst getriebene Menschen zu heilen und zu befreien – wenn dies individuell möglich wäre – und sie dann in den krankmachenden, zerstörerischen Kapitalismus und seine wirtschaftlichen und politischen Institutionen zurückzuschicken, würde sie sofort wieder krank machen. *Persönliche und gesellschaftlich-politische Heilung und Befreiung sind unlösbar miteinander verbunden.*

Auf der anderen Seite ist u.W. zur Zeit niemand in der Lage, ein umfassendes alternatives Konzept und gleichzeitig die entsprechend umgesetzten Institutionen und Handlungsoptionen anzubieten. Es kann also nur darum gehen, sind entsprechende alternative konzeptionelle und strategische *Ansätze* aufzuzeigen. Auf dieser Basis kann dann untersucht werden, wie die einzelnen Personen und Personengruppen entsprechend ihrem gesellschaftlichen Ort als Subjekte in die Entwicklung des gemeinsamen emanzipatorischen Projekts eingreifen und sich einbringen können.

Eine besondere Schwierigkeit besteht sozio-psychologisch darin, dass der Versuch des Realsozialismus, genauer Staatskapitalismus, das Problem durch Staatseigentum und zentralistische Planwirtschaft zu lösen, komplett gescheitert ist. Dadurch haben die neoliberalen Ideologen ein leichtes Spiel gehabt,

den Kapitalismus als einzige Alternative zu behaupten und den Menschen den Mut zu nehmen, nach alternativen Möglichkeiten zu suchen. Das Blatt beginnt sich aber zu wenden. Die katastrophalen Wirkungen des jetzt herrschenden Systems lassen überall die Frage nach Alternativen neu entstehen, beim zentralen Problem des Eigentums allerdings erst bei wenigen Autoren und Bewegungen.

Duchrow und Hinkelammert (2005, Kap. 7 u. Nachwort z. 2. Aufl.) haben jenseits der falschen Alternative privates oder staatliches Eigentum eine flexible neue »Eigentumsordnung von unten« vorgeschlagen. Aufbauend auf historischen Beispielen zeigen sie – insbesondere anknüpfend an ein Verfassungsgutachten des Schweizer Ökonomen Hans Christoph Binswanger –, dass es verschiedene rechtliche und politische Möglichkeiten gibt, die jeweils betroffenen Menschen – arbeitende, konsumierende und im Umkreis der Wirtschaftsaktivität wohnende – als Eigentümerinnen und Eigentümer und Nutznießerinnen und Nutznießer der Ressourcen und Dienste zu beteiligen. Am Beispiel von Grund und Boden als Produktionsmittel weist Binswanger (1978, 27ff., 58ff.) acht rechtliche Formen des Eigentums auf, in denen die wirtschaftlichen Ergebnisse des Landes den arbeitenden und dort lebenden Menschen zugute kommen können:

1. Die radikalste Lösung ist die Überführung des Eigentums an Grund und Boden in öffentliches Eigentum, sei es kommunales oder staatliches.
2. Als nächste Möglichkeit kommt die Trennung von Verfügungs- und Nutzungseigentum und Überführung des Verfügungseigentums an Kommune oder Staat. Das Nutzungseigentum würde im Rahmen der öffentlichen Nutzungsbestimmungen zu gebrauchen sein.
3. Die Trennung von Verfügungs- und Nutzungseigentum in städtischen Siedlungen und die Überführung des Verfügungseigentums an neu zu bildende öffentlich-rechtliche Eigentümerverbände, entweder bestehend aus allen Einwohnern oder aus den Eigentümern, aber mit Mitspracherecht aller Einwohner.
4. Ausklammerung des Rechts zur baulichen Nutzung aus dem Eigentum.
5. Beibehaltung einer umfassenden Eigentumskonzeption, aber Einschränkung der Nutzungsfreiheit durch Staat oder Gemeinden.
6. Aufrechterhaltung der Eigentumsgarantie, aber Einschränkung der Verfügungsfreiheit durch die Gemeinden bzw. den Staat.
7. Einführung von Abgaben zur Abschöpfung der Grundrente und zur Marktlenkung durch den Staat.

8. Vorschriften des Staates zur Einschränkung des Eigentümerkreises, zum Beispiel dahingehend, dass juristische Personen nur im öffentlichen Interesse Eigentümer sein können, dass nur beschränktes Eigentum an Wohnungen und Bauland erlaubt ist – bezogen auf die Eigennutzung.

Gemeinsam ist allen acht Formen, dass die Absolutheit privaten Eigentums ausgeschlossen ist. Wenn private Form des Eigentums, dann im öffentlichen Interesse reguliert und seine Früchte allen zugänglich gemacht. Hier finden sich aber vor allem verschiedene Formen von Gemeineigentum. Dazu gehört die traditionelle Form des kommunalen Eigentums. Sie ist nahe an den betroffenen Leuten dran. Aber auch ganz neue Formen werden in den Blick genommen: »*neu zu bildende öffentlich-rechtliche Eigentümerverbände*, entweder bestehend aus allen Einwohnern oder aus den Eigentümern, aber mit Mitspracherecht aller Einwohner.« *Hier liegt der Ansatz für die Überwindung des Kapitalismus in allen Bereichen und Ebenen.* Nicht nur um Grund und Boden, auch um andere Ressourcen, Produktionsstätten, Dienstleistungsbetriebe und Handelsorganisationen herum können sich neue Eigentums- und Wirtschafts-subjekte bilden – immer aus den arbeitenden, nutznießenden (konsumierenden) und in Gemeinschaften wohnenden Menschen zusammengesetzt.

An dieser Stelle weisen wir auf das außerordentlich interessante, seit 1961 funktionierende *Beispiel* des alternativen Unternehmens Hoppmann in Siegen hin. (Belitz, Hrsg., 1998) Hier hat der Unternehmer sein Kapital als privates Eigentum an den Produktionsmitteln aufgegeben und in eine Stiftung verwandelt, die seither die Kapitalseite des Unternehmens vertritt. Außerdem hat er volle Mitbestimmung und eine Gewinnbeteiligung der Arbeitenden eingerichtet. Wie schon erwähnt, gibt es aber viele traditionelle Beispiele für kooperatives Wirtschaften unter Einschluss der Arbeitenden und der Gemeinschaften, in denen die Wirtschaftsaktivitäten stattfinden: landwirtschaftliche Kooperativen, Verbraucher- und Kreditgenossenschaften und Firmen in Arbeiterhand – eines der bekanntesten Beispiele für all dies ist das Mondragontal im Baskenland in Spanien. Korten (2000, 172) fasst die Vorteile der Betroffenen-Eigentumsform gegenüber den »fernen«, anonymen Eigentümern in einer Übersicht zusammen (siehe folgende Seite).

Das heißt: Zentral für solidarische Sozialwirtschaft ist eine neue Eigentumsverfassung. Wie soll dies aber über den lokal-regionalen Bereich hinaus die kapitalistische Wirtschaft ersetzen können? Was gegenüber den alten und neuen Einzelbeispielen den Qualitätssprung zu einer weltweiten Alternative zum Kapitalismus vorbereiten kann, ist *die kooperative Vernetzung örtlicher ge-*

	»Ferner« kapitalistischer Eigentümer: <i>Aktionär (Shareholder)</i>	Arbeitender, nutznießender, in der Gemeinschaft wohnender Eigentümer: »Betroffener«
<i>Werte</i>	Geld-zentriert	Lebens-zentriert
<i>Leitendes Interesse</i>	Profitmaximierung	Sicherung und Optimierung des Lebensunterhalts
<i>Ort der Macht</i>	Globale Finanzmärkte	Menschen und Gemeinschaften
<i>Zeitraumen</i>	Kurzfristig	Langfristig
<i>Rechenschaftspflicht</i>	Schwach und fern	Stark und lokal
<i>Bezug zum Leben</i>	Aussaugend	Sorgend und nährend (nurturing)

meinwirtschaftlicher Wirtschaftseinheiten. Diese betrifft alle Ebenen – aber eben von unten her: die nationale, kontinentale und globale. Die globalen Konzerne sind selbst ein Beispiel dafür, dass dies funktioniert, indem sie eine Mischung aus zentraler und dezentraler Organisation darstellen – nur eben auf Profitmaximierung ausgerichtet, nicht auf den Dienst an den gesellschaftlichen Bedürfnissen der lebenden Menschen. Eine Vernetzung von lokalen und regionalen solidarischen Wirtschaftseinheiten auf nationaler, kontinentaler und globaler Ebene könnte das Gleiche vollbringen – nur eben demokratisch, nicht-zentralistisch organisiert und auf die gesellschaftlichen Bedürfnisse der lebenden Menschen ausgerichtet.

Dafür gibt Korten faszinierende *Beispiele* (ebd. 175ff.). Eines ist das demokratische Computersystem Linux. Es wurde initiiert von Linus Torvalds. Er wollte zunächst für sich selbst ein besseres System als Microsoft Windows finden und begann damit, ein Kernsystem mit einfachen Funktionen zu entwickeln. Das stellte er ins Internet mit der Einladung an andere, sein System frei zu nutzen, aber wenn möglich seinen Anfang zu verbessern und ihm die Verbesserung zuzuschicken. So entstand nach Expertenurteil das bisher ausgefeilteste System für PCs – für alle frei zur Nutzung – und zur Verbesserung. Dieses Beispiel zeigt nicht nur den Vorzug von Gemeineigentum über Privateigentum, sondern speziell, um wieviel innovativer und kreativer die technolo-

gische Entwicklung für nützliche Produkte laufen könnte, wenn sie nicht durch die Patentierung der Verfahren von Eigentümern und Konzernmonopolen zur Geldvermögensvermehrung der wenigen künstlich geblockt würde. Ein anderes Beispiel ist die Milk Producer's Union in Indien. (ebd. 180)

Der Kern dieser und anderer Beispiele ist, dass sich hier kleine Eigentümer-Einheiten selbst zu größeren Einheiten zusammenschließen, ohne sich dem Diktat des globalen Kapitals zu unterwerfen. Sie erfüllen gesellschaftliche Bedürfnisse und dienen nicht der Kapitalakkumulation privater Eigentümer. Auf diese Weise wird klar, dass die eigentliche Idee des Marktes der Austausch zwischen gleichberechtigten Partnern ist. Man kann geradezu diese These aufstellen: *Kapitalismus zerstört Marktwirtschaft, denn er führt zu Oligopolen und Monopolen, die den Markt beherrschen*. Kapitalismus macht Marktwirtschaft zu feudaler Machtwirtschaft. Der totale Markt ist nicht der menschliche Markt des Austausches, sondern im Interesse der Kapitalakkumulation manipulierter Markt. Der angeblich bürokratiefreie Kapitalismus entpuppt sich als ein Herrschaftssystem privater Bürokratien des Großeigentums über die kleinen Eigentümer und Nicht-Eigentümer. (Ausgeführt bei Hinkelammert 2003, 38ff.)

Und er hat sich die politischen Institutionen unterworfen. Die Zukunftsperspektive kann deshalb nur sein: *politische Demokratie auf der Basis von Wirtschaftsdemokratie*. Genau dies hatte weder die griechische Demokratie noch die bürgerliche Demokratie, obwohl den Eigentümern im Kontext der besonderen ökonomischen und politischen Bedingungen um die Mitte des 20. Jahrhunderts einige soziale und politische Rechte abgerungen wurden. Der Rückfall in den Raubtierkapitalismus macht aber endgültig deutlich: Echte politische Partizipation ist nur auf der Basis freier Wirtschaftssubjekte möglich. Es wird also in Zukunft um eine neue politische Struktur gehen, in der die selbstorganisierten Betroffenen sich auch die repräsentativen demokratischen Institutionen wieder aneignen. (Vgl. Zeller 2004, 305 u. Dussel 1999) Das aber setzt neues, politisch erkämpftes Eigentumsrecht voraus. Zeller denkt dabei an folgende Formen:

- Schaffung von *Konzessionen* für Wirtschaftssubjekte im Blick auf bestimmte Produktionen und Dienstleistungen, die auf allen Ebenen (z.B. bis zur europäischen) von den Bevölkerungen diskutiert und auf den angemessenen Ebenen entschieden werden.
- *Gesellschaftliche Aneignung von Investitionen* für gesellschaftliche Bedürfnisse und nicht für die Profitzwecke der Eigentümer.

- *Nutzungsrechte* für die Reichtümer der Erde, die von den jeweiligen Bevölkerungen diskutiert und entschieden werden. Dies kann auch schon politisch durchgesetzt werden im Blick auf noch vorhandenes privates Eigentum an den Produktionsmitteln (s.o. zu Binswangers rechtlichen Eigentumsformen).
- Demokratische Entscheidungen über *technologische Entwicklungspfade*. Ein Beispiel: Die europäische Bevölkerung ist mit großer Mehrheit gegen genmanipulierte Nahrung. Trotzdem setzen jetzt die Kapitallobbies in der EU und den einzelnen Ländern die Weiterentwicklung dieser Technologie mit unabsehbaren Risiken durch.
- Produktion von *Gütern und Dienstleistungen im öffentlichen Interesse* wie öffentlicher Verkehr. Auch hier »sind alle Formen zwischen kooperativem, Munizipaleigentum und einer neuen öffentlichen Eigentumsform auf europäischer Ebene denkbar« (Zeller 2004, 307).

Eines der hauptsächlichen Hindernisse für diese Entwicklung wirtschaftlicher und politischer Demokratie ist die folgenreiche Entscheidung bereits im 19. Jahrhundert, Aktiengesellschaften die Rechte von natürlichen Personen zu geben. Die ursprüngliche Legitimation für privates Eigentum war ja die menschenrechtliche Anschauung, die Freiheit der Person hänge am Privateigentum. Aber bereits 1886 entschied der Supreme Court der USA mit einer Stimme Mehrheit, dass Korporationen Personen gleichzustellen seien. (Korten 2000, 184f.) *Dadurch wurde aus Freiheit durch Eigentum die Freiheit des Eigentums.* In der Zukunft muss dafür politisch gekämpft werden, diese Entscheidung wieder rückgängig zu machen. (Vgl. Rittstieg 1975, 346ff.; Binswanger 1978, 115ff., bes. 122ff.; Korten 2000, 190f.) Der Sinn des Eigentums hat sich in sein Gegenteil verkehrt. Denn die Freiheit der Konzerne zerstört nicht nur die Freiheit der Mehrheit der gegenwärtig lebenden Menschen, sondern auch die Erde und damit die Grundlage für die Freiheit zukünftiger Generationen.

Hier noch ein Wort zur Frage, ob man diese Neuansätze »demokratischen Sozialismus« nennen sollte. In den Worten von Oskar Negt (2001, 678): »Nichts in den Vorstellungszusammenhängen des demokratischen Sozialismus, was sich auf eine vernünftige Organisation des Ganzen richtete, ist wirklich ausgestanden und deshalb geschichtlich überholt.« Mit dieser Perspektive eines demokratischen sozialistischen Gemeinwesens hat das solidarische Selbst die vereinigte Medienmacht der neoliberalen veröffentlichten Meinung gegen sich, die alles tut, um die Auflösung des Ostblocks 1989 als Ende des Sozialismus und der sozialistischen Idee zu verkünden. Damit sucht die neoliberale »pensée

unique« einen hochemotionalisierten Antikommunismus, Antisozialismus und Antimarxismus in den Menschen zu verankern, um sie dadurch wiederum noch fester zur Unterwerfung unter die neoliberalen Zwänge zu bringen. Auf die konkrete Erhellung der historischen Hintergründe der antikommunistischen Propaganda und ihre Verflechtung mit der stalinistischen Politik kann hier nicht näher eingegangen werden. Nur soviel erscheint notwendig: Die Gleichsetzung von stalinistischer Diktatur und Sozialismus, wie er von Marx begriffen wurde, war schon immer blind und diente bürgerlich-konservativen Machtinteressen; immer schon bemühten sich die kapitalistischen Machteliten intensiv darum, den breiten Massen Auswege aus ihrer Unterworfenheit unter die Elitenherrschaft durch Verteufelung der Alternativen zu versperren. Dabei spielte ein hetzerischer Antisozialismus und Antikommunismus seit dem Erstarken der Arbeiterbewegung eine zunehmende Rolle; die Verteufelung der »Roten« durch Bismarck und das mentale Fortwirken seiner Sozialistenverfolgungen wurde oben in Kapitel 5 beschrieben; erinnert sei auch an die Wahl vom 5. März 1933, in der die Koalitionsregierung von Nazis und Konservativen unter dem Motto antrat: »Tod dem Marxismus«, was die folgende Zerschlagung der Organisationen der Arbeiterbewegung ankündigte. So wurde auch von den bürgerlichen Medien die scharfe Kritik innerhalb der internationalen Arbeiterbewegung an der nach innen und außen desaströsen Politik der stalinistischen Partei-, Staats- und Wirtschaftsbürokratie weitgehend ignoriert. Erst in der Studentenbewegung der 1960er Jahre kam es zu einer verstärkten Rezeption dieser Stalinismus-Kritik von links, etwa Trotzki's »Die verratene Revolution« von 1936 (1957) oder einer zeitgenössischen Stalinismuskritik wie der Arbeit der polnischen Autoren Kuron und Modzelewski (1966/1969) über den »Monopolsozialismus«. Aber trotz aller antikommunistischen und antimarxistischen Propaganda führt der neoliberal globalisierte Kapitalismus durch die von ihm selbst erzeugten sozialen und menschlichen Katastrophen zum verstärkten Wiedererscheinen solidarischer Sehnsüchte und der sozialistisch-solidarischen Vision in den Menschen. So führt der Spiegel (34/2005) Ergebnisse einer Umfrage an, nach der 56% der Befragten der Meinung sind, dass »...der Sozialismus eine gute Idee (ist), die bislang schlecht ausgeführt wurde.« Darin können wir den ermutigenden Trend erkennen, dass das neoliberale Einheitsdenken mit seinem fatalistischen Druck gegen die soziale Erfahrung der Menschen immer weniger ankommt, dass das Denken der Menschen sich für strukturkritische und systemtranszendierende Anstöße öffnet. Ereignisse, wie etwa die Gründung der globalisierungs- und neoliberalismuskritischen Bewegung

Attac Ende der 1990er Jahre in Frankreich oder die massive und erfolgreiche Demonstration gegen den Weltwirtschaftsgipfel in Seattle 1999 wirken wie Leuchttürme, mit denen die untergründige solidarische Bewegung eindrucksvoll hervortritt. Auch der Wahlerfolg der aus der westdeutschen WASG (Wahlalternative für Arbeit und soziale Gerechtigkeit) und der PDS hervorgegangenen Linkspartei bei der Bundestagswahl 2005 mit rund 9% der Stimmen weist darauf hin, dass der Neoliberalismus an Boden verliert.

In mehreren Ländern Lateinamerikas, die die Möglichkeit hatten, sich frei und autonom durch Wahlen und andere demokratische Meinungsäußerungen auszudrücken, sind – vielfach im Namen eines neuen Sozialismus – neue Hoffnungen aufgekommen. Die Wahlen der letzten Jahre in Brasilien, Argentinien, Paraguay, Venezuela, Uruguay, Bolivien und Chile haben der Ablehnung des Neoliberalismus starken Ausdruck verschafft. Es ist ein mehrheitliches, schätzungsweise von 70 bis 80% der Bevölkerung getragenes Bewusstsein gewachsen, dass das sozioökonomische und politische System des globalisierten Neoliberalismus, das dermaßen große Schäden angerichtet hat, unmissverständlich abzulehnen ist.

Auf diesem Hintergrund lässt sich unsere Vision durchaus mit dem Begriff eines demokratisch-humanistischen Sozialismus bezeichnen. Da aber – insbesondere angesichts der Erfahrungen mit dem zentralistischen Sozialismus in Europa – bei dem Begriff Sozialismus immer erst Missverständnisse und Vorurteile abgebaut werden müssen, wählen wir – wie gesagt – als Oberbegriff »solidarische Sozialwirtschaft« und benutzen eine Vielfalt von Begriffen.

Allerdings muss jeweils der Inhalt des Gemeinten vollkommen klar sein. Alle genannten Ansätze zu neuer politischer Demokratie auf der Basis von Wirtschaftsdemokratie, die selbstverständlich weiter ausgearbeitet und in einen kohärenten Zusammenhang gebracht werden müssen (Zeller 2004, 295ff. hat die zu lösenden Probleme übersichtlich zusammengestellt), haben *eine zentrale Perspektive: gesellschaftliche Wiederaneignung der Güter der Erde und der Früchte der gemeinsamen Arbeit durch die betroffenen Menschen selbst.*

Dieser Ansatz löst auch das im Kapitalismus unlösbare Problem des *Wachstumszwangs*. Es ist klar, dass ökologisch gesehen nur eine solche Wirtschaft das Überleben der Erde ermöglicht, die nicht mehr wachsen *muss*. Kapitalistische Wirtschaft *muss* wachsen, weil die Eigentümer ihre Geldvermögen wachsen lassen müssen. Das ist das Wesen des Kapitalismus. Eine solidarische Wirtschaft, die auf Gebrauchsgüter ausgerichtet ist, *muss nicht* wachsen. Sie *kann* wachsen, solange und insofern sie ökologisch produziert. Karl Georg Zinn

(2002) hat mit Hilfe der Stagnationstheorie des späten Keynes nachgewiesen, dass eine Wirtschaft ohne Wachstum notwendig und möglich ist. An dieser Stelle müssen Linksparteien und Gewerkschaften dringend theoretische und strategische Arbeit leisten. Denn sie stützen sich oft nach wie vor nur auf die populären Rezepte von Keynes, die auf unbegrenztem Wachstum aufbauen. Es ist klar, dass das lebensnotwendige Umdenken im Blick auf Wachstum die Verteilungsfrage verschärfen wird, was das Zögern der Realpolitiker in Linksparteien und Gewerkschaften erklärt. Aber es führt kein Weg an diesem Umdenken vorbei, da die Linke sonst versäumt, eine zukunftsfähige Politik zu entwickeln. Hilfreich in diesem Zusammenhang ist auch das neue Buch von Franz Hinkelammert und Henry Mora (2005), die eine »Ökonomie für das Leben« entwickeln, die sich am Gebrauchswert orientiert und dadurch die ökologische Nachhaltigkeit als eine ihrer zentralen Bedingungen enthält. (Vgl. auch Sarkar/Kern 2004.)

Der Begriff des »Wachstumsfetischs« in diesem Zusammenhang verweist auf die theologische Grundlage des Kapitalismus, die das System im Geheimen legitimiert und deshalb ebenfalls in den Blick genommen werden muss, will man das herrschende System um des Überlebens willen überwinden.

6.3 Welcher Gott regiert die Gesellschaften?

Eingefleischte Rationalisten der westlichen (und vulgärmarxistischen) Moderne werden es als lächerlichen Aberglauben abtun, wenn der US-Präsident George W. Bush jr. seinen Wahlkampf betrieb mit den Worten, »Ich habe das Gefühl, dass Gott will, dass ich für die Präsidentschaft kandidiere«, und wenn er vor einer Gruppe religiöser Siedler in Pennsylvania sagte, er sei »sicher, dass Gott durch mich spricht.« (FR v. 8.10.05, 7) Entsprechend wäre sein Wahlsieg nicht ohne die fundamentalistische religiöse Rechte möglich gewesen. Bush und Blair sollen auch bei ihrem entscheidenden Treffen zum Beschluss, den völkerrechtswidrigen Krieg gegen den Irak zu beginnen, in einem Gebet Gottes Segen erfleht haben, was Blair nie dementierte. Schon Vater Bush begann den Golfkrieg 1991 u.a. mit den Worten: »Es kommt nicht darauf an, dass Gott auf unserer Seite steht, sondern dass wir auf Gottes Seite stehen.« Auch Hitler berief sich bekanntlich für seine Weltherrschaftstaten auf »die göttliche Vorsehung«. Nichts wäre falscher, als diese Blasphemien als Ausrutscher von Sinnen gekommener Politiker zu qualifizieren. Unsere These ist, dass sie nur die

Spitze des Eisbergs sind, der bis in die Tiefe der letzten über 500 Jahre westlicher »Zivilisation« hineinreicht.¹⁷ Nach der bürgerlichen Ideologie ist die Gottesfrage angeblich eine Angelegenheit der »Wert«- und Glaubensentscheidung des privaten Individuums. In der Praxis des Kapitalismus, und speziell in seiner neoliberalen Globalisierung ist sie dagegen eine wirtschaftliche, soziale, politische, kulturelle und sozio-psychologische Frage von höchster Brisanz. Sie heißt nicht: »Gibt es Gott?«, sondern: »Welcher Gott regiert?«

Bereits in Kapitel 1 hatten wir im Anschluss an Ton Veerkamp den »Gott der Liberalen« kennen gelernt als das, was in der liberalen politisch-wirtschaftlichen Ordnung und ihren Vorformen seit über 500 Jahren letztlich gilt: die Reichtums- und Machtvermehrung der individuellen Privateigentümer. »Unantastbares Recht auf Eigentum an Produktionsmitteln – Wesenselement der heutigen Gesellschaftsordnung – funktioniert als der Gott, der allein absolute Gefolgschaft verlangen kann.« (Veerkamp 2005, 131) Der imperiale Neoliberalismus ist der bisher erreichte Höhepunkt dieser Entwicklung. Stellt man dieses Ergebnis in den Zusammenhang der westlichen Kultur in allen ihren Dimensionen, einschließlich der psychologischen, so gibt es kaum jemanden, der dieser Frage so intensiv nachgegangen ist wie der Gießener Psychologe *Horst-Eberhard Richter*. Er hat in vielen seiner Bücher die Frage nach dem »Gotteskomplex« der westlichen Zivilisation gestellt, vor allem in »*Der Gotteskomplex*« (1979) und »*Das Ende der Ego manie – Die Krise des westlichen Bewusstseins*« (2003).

Um von vornherein einem Missverständnis vorzubeugen: Es geht bei dieser Frage nicht darum nachzuweisen, dass ein verwandeltes Verständnis von Gott auf einer abstrakt-ideologischen Bewusstseinssebene den Wechsel zwischen Mittelalter und Neuzeit herbeigeführt habe. Diese idealistische Annahme wäre ebenso falsch wie die umgekehrte (vulgärmaterialistische) Behauptung, die Ideologie sei nur ein rein sekundärer »Überbau« real wirtschaftlicher und politischer Interessen.¹⁸ Beide Seiten der falschen Alternative missverstehen die

¹⁷ Die Anführungszeichen um westliche Zivilisation rühren aus einer ähnlichen Einschätzung her, wie sie Gandhi ausdrückte. Als er gefragt wurde: »What do you think about western civilization?« antwortete er: »I think it would be a good idea.« (im Deutschen muss man die Doppeldeutigkeit der englischen Sätze so wiedergeben: »Was denken Sie über die westliche Zivilisation?« – was im Englischen auch bedeutet: die Zivilisierung des Westens. Darauf die Antwort: »Ich denke, das wäre eine gute Idee« – den Westen zu zivilisieren).

¹⁸ Über diese informiert besonders interessant K.G. Zinn, 1989, auch mit der zentralen Bedeutung der großen Pest für die sozialpsychischen Veränderungen in den europäischen Menschen.

Wechselwirkung zwischen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen und geistig-geistlichen Verarbeitungen derselben. Ökonomisch-gesellschaftliche Veränderungen werden in dieser Wechselwirkung philosophisch-theologisch auf den Begriff gebracht und in religiöser Praxis aufgenommen, gleichzeitig aber wirken diese ideologischen und religiösen Formen der Verarbeitung mit-prägend zurück auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. Das trifft insbesondere für die Frage zu, was letztlich in einer Gesellschaft oder Kultur gilt, traditionell mit dem Namen Gott benannt. In der Neuzeit bezieht sich diese Frage speziell auf die Frage des Privateigentums (als Basis für in Geld gemessene Akkumulation) und der wissenschaftlich-technischen Erkenntnis (als Basis für Herrschaft über die Natur und Menschen) als zentrale Basis für die Erweiterung von Macht. *Machterweiterung für das Individuum* ist in diesem Sinn der gemeinsame Nenner der Neuzeit – wie oben beschrieben, von *Descartes* formuliert (Der Mensch als Herr und Eigentümer der Natur), von *Hobbes* anthropologisch ausgeführt und von *Locke* auf den geldvermehrenden, sklavenhaltenden Privateigentümer zugespitzt.

Horst-Eberhard Richter versucht diesen *Umschlag vom Mittelalter zur Neuzeit* so zu deuten, dass der mittelalterliche Gottesglauben als vertrauensichernder Rahmen verloren ging und in dieser Unsicherheit der neuzeitliche Mensch, verführt durch die real gewachsene wissenschaftlich-technische und ökonomische Macht, sich selbst als Grund dieser Sicherheit neu konstituiert – als potentiell allmächtiges Wesen. Da aber die abgespaltene als männlich definierte Ratio als Wesen dieses allmächtigen Subjektseins gesetzt wird, verstärkt dieser Ansatz gleichzeitig das Patriarchat. Die Frauen gehören als Naturwesen der zu beherrschenden und zu besitzenden Natur (Materie) an. Ihre vorherrschenden Eigenschaften des Mitgefühls (Empathie), der Sorge für die Gemeinschaft, der Leidensfähigkeit usw. werden verdrängt und unterdrückt. Das Gleiche gilt für die so genannten Naturvölker. Sie zu beherrschen und ihre Güter zu besitzen fällt so dem allmächtigen europäischen rationalen Mann und der weißen männlich »zivilisierten« Rasse zu – dies ist gleichsam in der kosmischen Ordnung so vorgesehen und damit gerechtfertigt.

Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist nach Richter der *Größenwahn* der Atombombe – mit der heute Bush die Welt beherrschen will bei gleichzeitiger eigener Unverletzlichkeit –, die Gentechnologie zur Züchtung von Übermenschen und das »von den Männern erfundene System, das immer größere Zahlen von Menschen aus der Arbeit hinauswirft und das nach wie vor alles tut, um ganzen Völkerschaften eine ebenbürtige Verfügung über die Ressourcen

zu verwehren ... Selbst Massen der Verlierer haben paradoxerweise das Prinzip des Gotteskomplexes verinnerlicht und mythisieren die Tycoone am kapitalistischen Himmel wie Heilsfiguren. Es ist, als vereinigten die Sieger des Systems alle, die diesem huldigen, zu einem gemeinsamen triumphalen Riesen-Ego. Ein Weg, der bis zur unmittelbaren Möglichkeit der Selbsterschaffung des Menschen geführt hat, kann doch nicht falsch sein – so flüstert die Egomane, so flüstern die Konzernmanager der Gen-Industrie ihren Millionen Gläubigen in die Ohren.« (Richter 2003, 227ff.). Der Gotteskomplex hat sich aber inzwischen von allen Inhalten gelöst. »Je mehr indessen das Gefühl von der Vergeblichkeit dieses Bemühens anwachsen muss, um so hektischer steigert man das Tempo des Wettlaufs, als könnte oder müsste gerade diese heute lebende Generation noch das Ziel der unverletzbaren Omnipotenz erreichen, was eigentlich kein inhaltlich fixiertes Ziel ist, *denn das Vorne-an-Sein im Rennen ist schon alles, was man erstrebt*. Es gibt gar keine ausgefüllte Phantasie des Ziels zum Gewinn höchster Genugtuung, eines erlösenden Glücks. Nur den anderen voraus sein, daher auch der ... unausrottbare Zwang zum Doping in jeder nur denkbaren Form.« (ebd. 223) Es stimmt, dass der Gotteskomplex sich inzwischen von allen Inhalten gelöst hat. Aber – er wird in Geld gemessen. Geld ist die Maßeinheit der westlich-modernen Egomane. Die Erweiterung der politischen Macht und selbst die Erweiterung des Wissens in der High-Tech-Welt beruhen auf der Akkumulation von Kapital auf der Basis des Privateigentums. Insofern müsste man den Begriff Richters ergänzen und vom »*mammonistischen Gotteskomplex*« sprechen.

Richter (1979, 15f.) zeigt aber auch die beunruhigende Tatsache, dass diese gesellschaftlichen epochalen Prozesse nicht nur in der ökonomisch-politischen und individualpsychologischen Ebene ablaufen, sondern durch das bürgerliche Erziehungssystem in aller Breite sozial verinnerlicht werden:

»Das in der Gesellschaft dominierende Machtprinzip befindet sich im Einklang mit den traditionellen patriarchalischen Erziehungsleitbildern, welche den Jungen zur unmittelbaren Verwirklichung, den Mädchen zur passiven Huldigung vorgehalten werden. Der Junge lernt, das Leiden als Attribut von Ohnmacht an das Mädchen abzutreten und sich planmäßig an den reihenweise angebotenen Märchenhelden oder den historischen Supermännern auszurichten, die insgesamt Größe, Stärke, Siegen, Willen zur Macht repräsentieren. Er unterliegt einem Trommelfeuer von Werbung für ein permanentes Streben nach oben und vorn, nach Überlegenheit und Herrschaft – und somit zugleich, weil er damit überfordert ist, einer riesigen Verführung zu Neid, Racheimpulsen

und Ressentiment. So oder so bewirkt diese Abrichtung am Ende eine hochgradige Verführbarkeit durch politische Konzepte, von denen der Faschismus lediglich die archaischste und barbarischste Variante darstellt. Mit anderen Worten: die ganz normale bürgerliche Erziehung fördert bereits durch den Primat des Machtprinzips diejenige Selbstentfremdung, die es jederzeit Obrigkeiten möglich macht, einzelne oder Massen im Widerspruch zu ihrer auf Sympathie und Zusammengehörigkeit angelegten Natur gegeneinander zu hetzen. Man wird systematisch darauf trainiert, sich als Junge oder Mann dann gut und wertvoll zu fühlen, wenn man in sich diejenige Sensibilität unterdrückt hat, die allein die Kraft für eine kompromisslose Verteidigung der Werte der Humanität spenden könnte.

Es geht also um eine Anerkennung und Reintegration derjenigen Aspekte von Zerbrechlichkeit, Schwäche und Leiden, die in unserer patriarchalischen Gesellschaft von den Männern zugleich psychisch wie sozial unterdrückt werden; oder genauer: die von ihnen mit Hilfe von sozialer Unterdrückung psychisch verdrängt werden. Das heißt, ein entsprechender Bewußtseinswandel kann nur mit einer gleichzeitigen praktischen Veränderung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern und allgemein zwischen sozial Mächtigen und sozial Ohnmächtigen vonstatten gehen.«

Damit erscheint erneut die Beziehung zwischen Männern und Frauen und die *Beziehung zwischen männlichen und weiblichen Elementen* in jedem Menschen als die Urzelle des Beziehungswesens Mensch. Von hier aus sind alle weiteren Beziehungen durch die Überwindung des neuzeitlichen Gotteskomplexes neu zu gestalten. Das führt zu der Frage, welche gesellschaftlichen *Leitbilder* in den Mittelpunkt gestellt werden.

»Die neuen Helden dürfen nicht mehr Generäle, Bombenbauer oder etwa gar Pioniere der Menschenzüchtung oder -umzüchtung sein, sondern Humanistinnen oder Humanisten, die das Humane aus der Herrschaft von Gewalt und egomanischer Risikobindheit befreien. Dazu sind vor allem solche Frauen berufen, die die Dimension Humanität unkorumpiert überallhin mitnehmen, wo sie sich verantwortlich einmischen können, und Männer, die nicht mehr siegen müssen, um sich selbst und ihrer Mitwelt ihre Vollwertigkeit zu beweisen, sondern die im Kampf um Besserung der Zustände Mitfühlen, Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit obenan stellen.« (Richter 2003, 237)

»Man sollte sich vermehrt Frauen und Männer zum Vorbild nehmen, die unter der Leitvorstellung Gerechtigkeit sowohl mitfühlen wie kämpfen können. Unter den Mitgliedern der Basisbewegungen für Frieden, Umwelt und

Gerechtigkeit scheint dieser Typ immerhin an Einfluß zu gewinnen.« (ebd. 225)

Eine ähnliche Revolution, wie Richter sie für unsere Kultur fordert, hat im Blick auf das *christliche Gottesbild* die *feministische Theologie* hervorgebracht.¹⁹ Sie hat das patriarchalische, hierarchische und gesetzliche Gottesbild, das die monarchisch und römisch beeinflussten Teile schon des Ersten und Zweiten Testaments, dann aber vor allem die Theologie der Reichskirche und der späteren obrigkeitsfixierten Landeskirchen hervorgebracht hatten, kritisch de-konstruiert und ein neues Verständnis von »Gott-in-Beziehung« re-konstruiert. Dabei kam der mitleidende, wie eine Mutter fürsorgende und die Armen schützende Gott der Bibel wieder zum Vorschein. Besonders Jesu Kritik an den männlichen Missverständnissen seiner männlichen Jünger, seine Bevorzugung der Frauen und Kinder, seine Botschaft von Gottes beherrschungsfreier, solidarischer Ordnung (Reich Gottes) kam wieder klar zum Vorschein. »Gott-in-Beziehung« in der Tradition der Vision des Ezechiel ist die Quelle der »Schöpfung-in-Beziehung« und insbesondere des »Menschen-in-Beziehung«.

Das betrifft alle Dimensionen des Lebens – bis hinein in die Fragen der gesellschaftlichen Aneignung der Güter dieser Erde und des Kampfes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, der dahin führen soll. Die Frage nach Gott ist die Frage nach dem, was letztlich in einer Gesellschaft gilt und bestimmt. Die Entscheidung zwischen »Gott-in-(solidarischer)Beziehung« für das Leben in Gemeinschaft oder »Mammon« der egomanen Individuen zur mörderisch-selbstmörderischen Selbstbereicherung und Machterweiterung wird damit aus einer Frage der bürgerlich privaten Wertentscheidung zu der *Entscheidungsfrage des menschheitlich-gesellschaftlichen Überlebens*.

So schließt sich der Kreis: In allen an unserer Fragestellung beteiligten Disziplinen hat sich der Paradigmenwandel an der neuen oder wiedergewonnenen Erkenntnis festgemacht, dass das *Leben nur in Beziehungen* zu erkennen und zu gestalten ist:

¹⁹ Aus der unüberschaubaren Literatur nennen wir vor allem für Deutschland Luise Schottroff, in den USA Rosemary Radford-Ruether, in Lateinamerika Ivone Gebara, Elsa Tamez und ihre jeweiligen Schülerinnen, für alle gemeinsam das große Kompendium »Feministische Bibelauslegung«, das alle biblischen Bücher unter inklusiven Gesichtspunkten bearbeitet. Kurz vor der Veröffentlichung steht auch die große neue »Bibel in gerechter Sprache« (vgl. das Literaturverzeichnis unter Bail u.a. 2006).

- in der Relationalen Psychologie und der Anthropologie im Blick auf die Geburt, Entwicklung und Wiedergeburt des Subjekts aus der Intersubjektivität;
- in der Ökonomie durch die Überwindung der »Entbettung« der Wirtschaft hin zu einer solidarischen Sozialwirtschaft unter Einschluss der nachhaltigen Beziehungen zur Natur;
- in der Soziologie in der Form einer relationalen Klassenanalyse;
- in der Theologie durch die Überwindung eines Gottesbildes, das »männliche«, »unbewegte«, »allmächtige«, »herrscherliche« Züge trägt – hin zu einem Bild Gottes in Beziehung und Beziehung stiftend, wie eine Mutter sorgend, mit-leidend und die »Letzten« ermächtigend.

Wie lassen sich diese lebensfördernden Visionen, die altes Erbe der Menschheit neu fruchtbar machen – gegen alle Widerstände der Herrschenden –, in die Praxis umsetzen? Wir gehen narrativ an diese Frage heran, indem wir uns von biblischen Geschichten inspirieren lassen (Kapitel 7). Danach wollen wir sie untersuchen in der Entfaltung der drei Dimensionen: Befreiung und Heilung der Subjekte (Kapitel 8), Befreiung zu einer neuen politischen Ökonomie, die dem Leben dient (Kapitel 9), und die Rolle der christlichen Kirchen und anderen Glaubensgemeinschaften in dieser Neuorientierung (Kapitel 10).

Kapitel 7

Heilung, Befreiung und Umkehr zum solidarischen Menschsein in biblischen Geschichten

7.1 Die Letzten (Verlierer) werden die Ersten sein

(1) Das Manifest einer Kommune (Lukas 1.46-55)

Dieses Lied der mit Jesus schwangeren Maria wird »Magnificat« genannt, weil dies das erste Wort in der lateinischen Version des Textes ist. Das Magnificat hat eine große Anzahl exegetischer Studien, Monografien, Meditationen, Predigten, Gebete, Lieder und Gemälde inspiriert, und während vieler Jahrhunderte war es eine Primärquelle für die Mariologie. Evangelische Christinnen und Christen dürfen nicht vergessen, dass Martin Luther diesem besonders hoch geschätzten Text eine tiefsinnige Studie »*Das Magnificat Vorteuſchet und ausgelegt*« (1521) gewidmet hat.

In den letzten Jahren wurde das Magnificat von der Strukturanalyse und der sozialgeschichtlichen Exegese wieder entdeckt und als Herausforderung angenommen. Der damit abgesteckte Rahmen soll uns auch hier leiten. (Krüger 1988 u. 2005, in: JOLAH)

Der strukturelle Kontext dieses einzigartig schönen lyrischen Textes, der mit Recht als Psalm bezeichnet wird, ist von der Begegnung und der gegenseitigen Wertschätzung der beiden zukünftigen Mütter, Elisabeth, der Mutter Johannes' des Täuflers, und Maria, vorgegeben. Maria lobt Gott. Der Grund ihres Lobes besteht in einer konkreten Handlung Gottes: Er hat sich um die Niedrigkeit der Sklavin gekümmert. Das bei Luther mit *ansehen* übersetzte Zeitwort beinhaltet nicht ein mitleidiges Hinsehen, sondern bedeutet im griechischen Originaltext *hinblicken auf, sehen nach, sich kümmern um*. (Bauer 1988⁶, 588) Darin ist eine tätige Fürsorge inbegriffen. Was auch immer als Ursprung des Liedes und seiner Inhalte angesehen werden mag, im jetzigen Kontext, im Munde der Maria und in der christologischen Deutung des Magnificats durch Lukas bedeutet diese Aktion Gottes konkret die Erwählung Marias als Mutter des Christus und den Akt der Zeugung des Kindes. Die erste Funktion des

Textes besteht somit in der Annahme des in der Ankündigung Lukas 1.26-38 angesagten Programms.

Zur *Niedrigkeit* und zu den *Niedrigen* ist Folgendes zu bemerken. Als Vorgang hat das Substantiv aktive Bedeutung: *Erniedrigung*, *Demütigung*; es kann aber auch den Zustand dieses Geschehens bezeichnen: *Niedrigkeit*, *Erniedrigung*. (Bauer 1988⁶, 1605) Diese passive Bedeutung ist dadurch entstanden, dass die Elendslage als Folge einer Deklassierung von außen wahrgenommen wurde. Es geht also nicht um eine demütige Haltung. Der Begriff *niedrig* bedeutet *niedrig*, *gering*, *unbedeutend*, *schwach*; und nur, wenn es der Kontext fordert, *demütig*.¹ In Lukas 1 werden die *Niedrigen* den *Gewaltigen* gegenübergestellt. Damit ist klar, dass der Begriff nicht im übertragenen oder moralischen, sondern unzweifelhaft im wirtschaftlich-sozialen Sinn gebraucht wird. Dies deckt sich mit der Semantik der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, der Septuaginta (LXX). Meistens hat der Begriff dort eine soziale und/oder ökonomische Bedeutung, die ihm unzweideutig einen negativen Akzent vermittelt. Es geht damit um das Erleiden einer Situation und nicht um eine tugendhafte Haltung. Dieser Zustand ist mit einer besonderen Zuwendung Gottes zu den Geringen, Niedrigen und Armen verbunden. Die Kehrseite dieser Zuwendung ist die Erniedrigung der Hohen und Stolzen (Psalm 17.28).

Die spiritualisierende Auslegung hat in der *Niedrigkeit* der Maria eine demütige Haltung gesehen und damit faktisch alles auf das Ja der Jungfrau zur Empfängnis des Messias und auf die Annahme des peinlichen Umstandes einer Schwangerschaft ohne Ehe reduziert. Maria wurde damit in die moralische Rolle einer sich der absoluten göttlichen Disposition fügenden Dienstmagd gepresst. Von da aus war es überhaupt nicht mehr weit, in ihr das typische Vorbild für untergeordnete Frauen zu sehen. Damit ließ sich das Ja-und-Amen-Sagen (oder überhaupt nichts mehr zu sagen haben) in Familie, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft und Politik wundervoll »mariologisch« legitimieren. Ikonografisch denken wir an dieser Stelle sofort an die Frau mit dem Schleier auf dem Kopf, die still und mit geneigtem Haupt vor ihrem Herrn kniet, wobei es überhaupt keine Rolle spielt, wer dieser Herr gerade ist (Gott, Christus, Vater, Pfarrer, Priester, Sohn, Ehemann – in summa: ein Baal/Herr). Mit diesem Verhaltensmuster konnten Massen von Frauen und Kindern (und auch von Män-

¹ Für das Neue Testament gibt Heinz Giesen als einzige Belege für diese Bedeutung 1. Petrus 5.5 und Jakobus 4.6 an, wo Sprüche 3.34 zitiert wird: H. Giesen, Artikel *tapeinós*, EWNT III, 799.

nern) theologisch-ideologisch beruhigt werden – und dies nicht nur in patriarchalisch strukturierten Kirchen.

Die sozialgeschichtliche Exegese widerspricht dieser Interpretation, indem sie die Ausweitung der semantischen Breite des Begriffs ins Bewusstsein gehoben und die spiritualisierten Interpretationen der biblischen Begriffe hinterfragt hat. In diesem Text muss heute an Armut, Bedeutungslosigkeit, Not, Misere, Unfähigkeit, Schwachheit, Sklavendasein und Leid gedacht werden.

Ebenso ist auf den misslichen Charakter der Übersetzung des griechischen Begriffs *doúlê* mit *Magd* hinzuweisen. *Doúlê* ist die *Sklavin*; und auch wenn der Begriff als Ausdrucksweise für die Selbstbezeichnung von Niedrigerstehenden gegenüber Höherstehenden und der Gottheit verwendet wird (ebd., 413), ist die soziale und wirtschaftliche Komponente nicht wegzudiskutieren. Nach dem Mittelalter mussten die Figuren der *Magd* und des Dieners erhalten, um in den europäischen Bibelübersetzungen die Rolle der nicht mehr im Bewusstsein vorhandenen Sklaven auszufüllen, wobei die ursprüngliche Bedeutung natürlich abgeschwächt wurde.

Der lukianische Text erschafft zwei Beziehungen, mit denen die Bedeutungstiefe der *Niedrigkeit* zur Genüge präzisiert wird. Erstens besteht eine Opposition zu den *Gewaltigen* in Lukas 1.52; zweitens wird die *Niedrigkeit* mit dem Vertrauen auf Gott in Verbindung gebracht. Der weitere Bezugsrahmen wird durch die göttlichen Handlungen für bestimmte Personen und für die Gemeinschaft gebildet. Damit wird die Erwählung Marias als Glied einer langen Kette von kontinuierlichen heilsgeschichtlichen Aktionen Gottes aufgefasst. Unbedeutende, behinderte, unfähige und sogar »unmögliche« Menschen wurden für große Taten berufen. Dies gilt für Moses, die Sklaven in Ägypten, David, mehrere Propheten, Sara als Frau für Isaak, Ana (für Samuel), Elisabeth (als Mutter Johannes' des Täuflers). Nun kommt Maria als Mutter des Messias an die Reihe.

In der zweiten Untereinheit hat V. 51 die Funktion, die Darstellung von Gottes zentralen Handlungen titelartig zusammenzufassen. In den beiden folgenden Versen besteht ein antithetischer Parallelismus zwischen den entgegengesetzten Paaren: Gewaltige und Niedrige, Hungrige und Reiche; während zwischen den gleich Gesinnten ein synthetischer Parallelismus besteht: Gewaltige und Reiche, Niedrige und Hungrige. (Escudero Freire 1978, 193) D.h. beide entgegengesetzten Paare bilden jeweils eine Subjekteinheit. Die Gewaltigen und Reichen sind im Besitz von Macht und Vermögen (gewesen); durch Gottes Eingriff werden die Beziehungen zwischen »Oben« und »Unten« (gemeint

ist die sozioökonomische Statusleiter) umgekehrt. Damit erweist sich Gott als der Gott, der solidarisch mit denen »unten« handelt. Diejenigen »von oben« werden als Gegenspieler der »von unten« und zugleich als Opponenten Gottes entlarvt.

In der dritten Untereinheit erinnert Maria daran, dass Gott Menschen befähigt, helfend für Gottes Diener, Israel, einzuspringen. Gott erfüllt treu die Verheißungen des Bundes. Wer ist mit dem *Diener Israel* gemeint? Das ganze Volk? Ein »wahres Israel«? Ein »neues Israel«? Ein heiliger Rest? Eine geschichtliche Gestalt? Die strukturelle Verbindung von Lukas 1.50, 51-53, 55-56 erhellt den Zusammenhang. Die Verse 51-53 sind eine positive Verifizierung von Gottes Aktion in der Geschichte, die die Übergabe der aufgezählten Objekte an die Armen und Hungernden zum Inhalt hat. Durch die antithetische Beziehung zwischen der Entmachtung der Großen und der Erhöhung der Kleinen wird Gottes Aktion als Umkehrung der politischen und sozioökonomischen Macht- (52) und Besitzverhältnisse (53), gekennzeichnet. (So zuerst Klostermann 1929, zit. v. Wiefel 1988, 59)

Hier greift der Text das so genannte Umkehrschema auf, mit dessen Anwendung sich Lukas in die *Traditionslinie der jüdischen Armenfrömmigkeit*, des *Pauperismus*, stellt. Die Grundanschauung dieser Richtung des damaligen Judentums basierte auf sozialen, wirtschaftlichen und politischen Hintergründen, und erwartete eine endgültige und generelle Umkehrung der sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse direkt von Gott. Für den Glauben Israels war es eine Tatsache, dass Gott die Mächtigen dieser Welt unter Kontrolle hält und diejenigen, die sich nicht seinem Willen unterordnen, von ihrem Thron stürzt.² Dies gehörte wesentlich zum innergeschichtlichen Handeln Gottes und wurde im Laufe der Zeit zu einem Umkehrschema ausgearbeitet. Dieses Schema, auch Machtchiasmus und X-Muster der Beziehung zwischen entgegengesetzten Gruppen (Arme und Reiche, Schwache und Starke, Unbedeutende und Wichtige) genannt, findet sich allenthalben in der hebräischen Bibel (Loader 1992, 223), wie es viele Belegstellen im Psalter, der Weisheit und den Propheten bezeugen.

Ein Sektor des traditionellen Volkes Gottes gab dem Ausdruck *arm* einen religiösen Inhalt als *fromm* und nannte sich *die Armen*. Für die vor allem in den Psalmen zur Sprache kommenden Glieder dieses Sektors waren die Reichen kurzerhand gesetz- und gottlose Frevler, während sie eine Identifizierung der

² C. Schneider, Artikel *kathairéô*, *katháresis*, *ThWNT* III, 415.

mit Gewalt Unterdrückten und Verfolgten mit den demütigen Gläubigen vornahmen. Dazu gehörte die Gewissheit, dass Gott den Armen Recht schaffen und die Gewalttätigen erniedrigen wird. Das Grundmuster bestand in *Erniedrigung – Erhöhung*.

Die im Magnificat vertretene Sicht der Dinge hat einen wichtigen Vorläufer in dem Gottvertrauen, das sich in den beiden *Armenpsalmen 49 und 73* ausdrückt. Da wird der Arme durch das Glück der Reichen und Gottlosen angefochten. Das Problem wird aber dadurch gelöst, dass die Reichen in Vergänglichkeit und Nichtigkeit dahinschwinden, während der Arme in Ewigkeit bei Gott sein wird (Psalm 49.16-18 und Psalm 73.18). Bei dieser Perspektive ist es für das Weltbild der Armenfrömmigkeit vollkommen irrelevant, ob die Reichen – gottlose Übeltäter insgesamt – vom Institutionellen her den gleichen Glauben teilen und Mitglieder der Gemeinde oder ungläubige Außenstehende sind. Nominell können sie zur Gemeinde bzw. zum historischen Israel gehören bzw. gehört haben; innerlich, d.h. durch ihre Haltung, ihre Schandtaten und ihre eigenen Werte stehen sie bereits seit langem außerhalb des gemeindlichen Gefüges. Sie gehören einfach nicht mehr zum Volk Gottes. Das Judentum bearbeitete diese alttestamentliche Grundlage der Umkehrung der Verhältnisse in vielfältiger Form, wobei die Geschichtstheologie jedoch in zunehmendem Maße durch die Eschatologie verdrängt wurde, nach der die Mächtigen am Ende der Zeiten durch das eschatologische Handeln Gottes (durch seinen Messias) gestürzt werden, mit der gleichzeitigen Umkehr der Verhältnisse von Arm und Reich. Damit wurde das Muster zu einem wichtigen Element der apokalyptischen Denkweise, die sich in einer reichhaltigen, in der zwischen- und neutestamentlichen Zeit entwickelten Literatur niederschlug.

Im Neuen Testament hat vor allem Lukas wesentliche Elemente der Armenfrömmigkeit aufgenommen. Bemerkenswerte Beispiele dieser Denkweise sind außer dem Magnificat die Gegenüberstellung von Seligpreisungen und Wehe-rufen, Lukas 6.20-26;³ und die Umkehrung der Zustände im Gleichnis vom reichen Mann und von Lazarus, dem Armen (nicht: »Der arme Lazarus«), Lukas 16.19-31. (S. dazu Krüger 1997, 31-49; u.o. Kap. 4) Immer ist dabei die Umkehrung der die Menschen bestimmenden Verhältnisse und Strukturen gemeint, die den Armen, Notleidenden und Verfolgten eine Identität, Würde,

³ Derartige Gegenüberstellungen in antithetischen Parallelismen kommen in vielen Texten vor: Jesaja 3.10-11; Prediger 10.16-17; Tobit 13.12; 2 Baruch 10.6-7; 1. Henoch 5.7 und Kap. 99; 2. Henoch 52.

Zufriedenheit, Höhe, Erhöhung und Erlösung bei Gott schenkt, den Reichen und Ausbeutern dagegen Erniedrigung und Gericht bringen wird. Sie werden mitsamt ihres Reichtums vergehen.⁴

Zu dieser kurzen Auflistung gehört auch das Logion *Denn wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht*. Es befindet sich gleich dreimal bei Matthäus und Lukas: Matthäus 23.12; Lukas 14.11 und 18.14.⁵ Dieser Spruch wurde in der neutestamentlichen Forschung »Wanderlogion« genannt (mit einem etwas verächtlichen Beigeschmack?!); ist aber alles andere als ein vagabundierendes Wort, da er von den Evangelisten als treffender Abschluss der verschiedenen Kurzeinheiten verwendet wird und den Einfluss der Armenfrömmigkeit auf das Denken Jesu erweist. Immer geht es dabei um das Handeln Gottes (ausgedrückt mittels des *Passivum divinum*) und nicht um menschliches Eigenwerk. Festzuhalten ist jedes Mal der Tatbestand der Umkehrung.

Außer dem biblisch-jüdischen Pauperismus gab es auch ein außerbiblisches Umkehrschema politischer Art, das sich auf die Erniedrigung und Demütigung Roms und die Erhöhung der Orientalen oder Asiaten bezog und das hier zur Illustration Erwähnung finden möge. Der Pauperismus stellte zwar die wirtschaftliche und soziale Realität infrage, rüttelte aber an der politischen Ebene nur über diese ersten beiden und war nicht im eigentlichen Sinn politisch aktiv. Die Umkehrung wurde von Gott erwartet und betraf Individuen und gesellschaftliche Gruppen. In der orientalischen Welt war jedoch noch eine weitere Tradition verbreitet, die die politische Sphäre betraf: Die so genannte Asiatische Opposition, laut der Rom einst alle im Orient eingetriebenen Steuern zurückzugeben und die politische Macht an den Orient abzugeben hatte. Diese Tradition hat ihren Niederschlag in verschiedenen Schriften gefunden, unter denen in der jüdischen Apokalyptik die Sibyllinischen Orakel (besonders die Bücher III, IV, V und VIII) hervorragen. Einige Elemente dieser Tradition lassen sich hinter Offenbarung 18 ausmachen, obwohl der Autor der Offenbarung nicht an einer politischen Umkehrung Rom – Asien interessiert ist. (S. dazu Nogueira 1992, 118-120)

Lukas 1.46-55 sagt nicht, wann und wie die Umkehrung geschieht, ob etwa durch einen von Gott bewirkten innergeschichtlichen Ablauf, in dem z.B. ein

⁴ Zu den Traditionen der Armenfrömmigkeit im Lukasevangelium siehe F.W. Horn 1986, 121-188.

⁵ Siehe auch noch Matthäus 18.4 und in Bezug auf die Auferstehung Johannes 5.29.

Königreich durch eine Sklaven- und Kleinbauernrevolte gestürzt wird, oder durch eine rein eschatologische Umkehrung. Maria lässt auch offen, wie die Umkehrung mit dem von Gott angekündigten Messias zusammenhängt. Ebenso bleibt vorläufig offen, inwiefern die angesagte Umkehr eine ethische Bedeutung hat oder haben kann. Auf jeden Fall spielt der Text mit beiden Möglichkeiten, der eschatologischen und der ethischen. Vorläufig sagt Maria prunklos den Prozess und das Endresultat an. Es ist wichtig, hier an diesen vom Text selbst und von seinem Charakter als thematische Generalankündigung vorgegebenen mehrdeutigen Ausgängen der Umkehrung festzuhalten.

Durch die besondere Stellung, die das Magnificat – als Psalm – über Mächtige und Niedrige zu Beginn des Evangeliums hat, möchte Lukas gleich zu Anfang seiner Schrift darlegen, dass er zu diesem Konflikt Gewichtiges zu sagen hat. Die Richtung seiner weiteren Ausführungen wird durch die Kompromisslosigkeit des Umkehrungsschemas anschaulich angekündigt. Diese Schräge ist bei der Analyse des so genannten Universalismus der lukanischen Schriften nicht auszublenden, sondern im Gegenteil konstruktiv einzubauen.

Wird nun die doppelte Bedeutung der *Niedrigkeit* als Armut, Bedeutungslosigkeit, Not und zugleich als Gottesvertrauen in Betracht gezogen und werden diese Werte zugleich mit dem doppelten Bezug der *Sklavin* zur sozioökonomischen Ebene und zur Haltung gegenüber Gott in Verbindung gebracht, so ergibt sich, dass von der durch Gott bewirkten Umkehrung und der *Barmherzigkeit* Gottes die glaubenden Niedrigen und Sklaven als Träger und Trägerinnen dieser Bezeichnungen profitieren.

Diese Beschreibung von Gottes Programm verbindet sich im Lukasevangelium mit der christologischen Dimension, mit dem ausdrücklichen Bezug auf Jesus Christus. Dadurch ist das Magnificat nicht nur eine dankbare Erinnerung an ein paar Aktionen, die vor Zeiten ein paar Individuen beglückt haben, sondern die Aufstellung der Zukunftspläne Gottes. Und zwar sind es Zukunftspläne, weil das Kind, dessen Ankündigung der unmittelbare Anlass für diesen Psalm darstellt, ja erst noch das Licht der Welt erblicken muss. Im Mund der Mutter Jesu enthalten die Sätze somit eine Sinnreserve als Ansage des Programms, das Gott durch dieses Kind durchführen will.

Der Text zeigt auf, dass die gigantische Ungleichheit zwischen den beiden Rollen (Gott als absoluter Herr der Weltgeschichte und Maria als arme Frau) durch Gottes Intervention überwunden wird. Als *Sprecherin einer Kommune der Niedrigen* erhebt die lukanische Maria ihren *Psalm in die Kategorie eines Manifestes*, mit dem etwas Außerordentliches angekündigt wird. Das ist die

Auflage, die dem noch nicht geborenen Kind und seiner Bewegung gemacht wird: Die Umkehrung soll in der neuen Gemeinschaft konkrete Formen annehmen. Jesu Herrschaft (Lukas 1.32-33) wird eine Alternative zu den auf Gewalt, Macht, Reichtum und Status gegründeten Regierungen, Herrschaften und Mächten der Weltgeschichte darstellen. Die im Magnificat als Manifest verifizierte und angekündigte sozioökonomische Umkehrung gehört zum neuen Lebensprogramm einer neuen Gemeinschaft. Dass in ihr die »Letzten« die »Ersten« werden, ist die Grundlage für die Heilung und Befreiung derer, die in den unterdrückungs- und Ausbeutungssystemen ihre Traumatisierungen überwinden und wieder – mit anderen zusammen – handelnde Subjekte werden.

(2) Das Imperium wird umgekrepelt: Der Herr zu Rom und der Herr der Hausfrauen, Handwerker und Hirten (Lukas 2.1-21)

Der so genannte Weihnachtstext ist ungemein dicht. Zusammen mit den Ankündigungen von Johannes und Jesus, den Liedern, dem Stammbaum, der Taufe und der Versuchungsgeschichte bildet die Weihnachtsgeschichte einen Textblock, der die Figuren auf ihre zukünftigen Handlungen vorbereitet. Statt von »Kindheitsgeschichten« sollte deshalb von einer »vorbereitenden Texteinheit« gesprochen werden. (Krüger 1986, 271)

Nach dem lukanischen Schema von Verheißung und Erfüllung bildet die Weihnachtsgeschichte eine Untereinheit in diesem längeren Block und entspricht symmetrisch der Ankündigung in Lukas 1.26-38. Der Text ist folgendermaßen aufgegliedert: Chronologie und Situationsangabe, V. 1-5; Geburt Jesu, V. 6-7; Verkündigung der Geburt an die Hirten, V. 8-14; Huldigung durch die Hirten, V. 15-20. Jede dieser Unterteilungen umfasst sehr viele theologische Elemente. Wir beschränken uns hier nur auf den angekündigten Gegensatz zwischen dem Herrn zu Rom und dem Herrn der Hausfrauen, Handwerker und Hirten, wie er in der Geburtsgeschichte und bei den Hirten zu Tage tritt.

Lukas bringt die Geburt Jesu chronologisch mit einem bestimmten Ereignis der imperialen Geschichte in Verbindung: mit dem vom Kaiser Augustus angeordneten Edikt der Registrierung der Bevölkerung zu Steuerzwecken. Dieser Kaiser herrschte von 31 v. Chr. bis 14 n. Chr. Den Ehrennamen *Sebastos/Augustus* (der Erhabene) hatte der Kaiser Oktavian bereits 27 v. Chr. vom Senat erhalten. Diese Titulatur entstammte der Kultsprache und stellte eine sehr hohe Würde dar. In Rom selbst beinhaltete sie noch keine explizite Vergöttlichung, aber die Entwicklung ging in diese Richtung, vor allem im Osten des Imperiums. Als Adoptivsohn von Iulius Cäsar, der nach seiner Ermordung den

Titel *Divus Iulius* (göttlicher Iulius) erhalten hatte, verwendete Augustus seine Kindschaft als *Divi filius* (Sohn des Vergöttlichten). Er nannte sich *Princeps*, Erster Bürger; war Pontifex Maximus (Oberpriester) und erhielt im Jahr 2 n. Chr. einen weitem Titel: *Pater patriae* (Vater des Vaterlandes). Im Osten wurde er als *Soter*, Retter, verehrt; auch als Gott zusammen mit der Göttin Roma. Viele Zeitgenossen sahen in Augustus den Friedensbringer, weil er dem Imperium eine Zeit der Ruhe nach den Bürgerkriegen beschert hatte. Die Geburt des Oktavian wurde religiös überhöht, und sein Geburtstag wurde durch die griechischen Städte der Provinz Asia zum Beginn einer neuen Zeitrechnung erklärt.

Ab 27 n. Chr. vermehrten sich die der Göttin Roma und dem Augustus gewidmeten Tempel im ganzen Imperium und der Herrscherkult drang vom Osten auch stetig in den Westen ein. Diese Ideologie war das Band der Loyalität gegenüber dem Kaiser, das das riesige Reich einigte und die Bevölkerung an diesen historischen Block schmiedete. Als Lukas sein Evangelium schrieb, war der Kaiserkult bereits überall installiert. Er war Gegenstand polemischer theologischer Überlegungen unter den Christen, Ursache zu Auseinandersetzungen und Ausschreitungen gegen sie.

Über die von Lukas erwähnte *Registrierung* und besonders ihre genaue zeitliche Fixierung ist viel geforscht, diskutiert, spekuliert und geschrieben worden, bisher jedoch mit wenig eindeutigen Ergebnissen, was die genaue historische Ortung anbelangt. Wahrscheinlich ist die lukianische Angabe als verkürzte Beschreibung der Zensusvorgänge zu verstehen, die mehrere Jahrzehnte umfassten und in mehreren Provinzen des Imperiums blutige Widerstände hervorriefen. (Wiefel 1988, 68-69)

Dies wird auch das Ungewöhnliche dieser Maßnahme verstärkt haben. Auf jeden Fall geht es um einen konfliktiven Gegenstand des geschichtlichen Ablaufes, um eine Maßnahme, die von der Bevölkerung als Zwang empfunden wurde, da sich viele Menschen in Bewegung setzten mussten, und weil die Eintreibung der Steuern mit diesen Zählungen verbunden war. In Apostelgeschichte 5.37 erinnert der Lehrer Gamaliel an einen Zensus, der einen von Judas dem Galiläer angeführten Aufstand hervorrief. Flavius Josephus erwähnt ebenfalls diesen Vorfall.

Wichtig ist der Begriff *oikouménê*. Damit ist der bewohnte Erdkreis gemeint, die Welt, die bewohnte Erde, die Bewohner der Welt, die Menschheit; und, in einem etwas spezifischeren Sinn, das römische Imperium und seine Bevölkerung. Dies ist die von Lukas hier aufgegriffene Bedeutung.

Nahezu »lautlos« geht der Evangelist vom geopolitischen imperialen Kontext zum familiären *Kontext des Joseph und seiner Verlobten* über. Ganz lakonisch wird festgestellt, dass Maria schwanger war. So als ob sich niemand mehr an das in Kap. 1 angekündigte Kind erinnern könnte.

Durch die Reise von Nazareth nach Bethlehem kann der Evangelist Jesus besser mit seinem davidischen Ursprung verbinden. David stammte ja auch aus Bethlehem. Der kleine Ort liegt nun am Schnittpunkt von Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Der Messias, Nachkomme des großen Königs, kommt wegen einer Anordnung des Kaisers in Rom am Geburtsort seines Ahnen zur Welt, die imperiale Verordnung muss jedoch der Geografie der Heilsgeschichte dienen und nicht umgekehrt.

In V. 7 pinselt Lukas mit raschen Strichen das zentrale Bild, das später Weltbedeutung erlangen sollte: das Kind in der Krippe, daneben die Mutter (und eventuell noch ein stiller Joseph auf der anderen Seite). Der Begriff *Erstgeborene* beinhaltet außer der lexikalischen Ursprungsbedeutung als erster oder ältester Sohn einer Familie mit mehreren Kindern auch einen übertragenen Sinn und bezieht sich auf Jesus Christus als präexistenten und einzigen Sohn des himmlischen Vaters (Hebräer 1.6); als Erstgeborenen vor aller Schöpfung (Kolosser 1.15); als der Erste, der von den Toten auferstanden ist (Kolosser 1.18; Offenbarung 1.5); als das Haupt einer geistlichen Familie, die von vielen Geschwistern gebildet wird (Römer 8.29).

Die Krippe hatte selbstverständlich nichts Romantisches an sich, wie es uns die Millionen Weihnachtsdarstellungen eingetrichtert haben. Es handelte sich um eine einfache Futterstelle in einem Viehstall, die wahrscheinlich in einer Höhle stand, wie es sie haufenweise in der Gegend von Bethlehem gab. Der Form nach war die Krippe wohl eher ein kleiner Lehm- oder Steintrog und kein Holzgestell. Eventuell war der Stall auch mit der Herberge verbunden. Manche Herbergen hatten primitive Ställe für die Lasttiere (Esel, Kamele, usw.) der Reisenden. Das Fehlen eines besseren Raumes in der Herberge – die ihrerseits auf keinen Fall mit einem Hotel verglichen werden darf – mag sicherlich dem Andrang wegen des Zensus zu verdanken sein.

Das Neugeborene – ein Kind mit Weltbedeutung – liegt an einem für Tiere bestimmten Ort. Die Erwähnung der Krippe ist sicherlich nicht nur Vorbereitung für das Auftreten der Hirten im zweiten Teil der Erzählung, sondern ein äußerst starkes Mittel für den Aufbau des riesigen Kontrastes zwischen der imperialen Dimension der zeitgeschichtlichen Einleitung (V. 1-3) und dem Milieu, in dem das Kind zur Welt kommt. Dort der erhabene und göttliche

Kaiser (Lukas schreibt ja nicht im Jahr 6 v. Chr., als der Herrscherkult in Rom noch nicht entwickelt war, sondern am Ende des 1. Jh. n. Chr.), im Land durch seinen Statthalter und seine Soldaten vertreten und mit absoluter Gewalt ausgerüstet; hier ein unscheinbarer Säugling im Schafstall, Kind armer Eltern, die der römischen Macht zu folgen haben, ohne dass nach dem Zustand der hochschwangeren Frau gefragt wird.

Auch in der *Hirtenszene* setzt Lukas auf Kontrast. Die Verachtung der Hirten war ein Allgemeinplatz der damaligen Vorstellungswelt. Wenn von den alttestamentlichen Texten zu Hirtenfiguren (Abraham, Moses, David, Jahwe) und von einigen jüdischen Kommentaren zu diesen Stellen abgesehen wird, so zeichnet die übrige Literatur ein schlimmes Bild von den Hirten. Sie wurden mit Diebstahl, Veruntreuung der anvertrauten Tiere und Betrug in Verbindung gebracht und durften nicht als Richter und Zeugen auftreten. Das neutestamentliche Bild des guten Hirten steht isoliert im Raum der damaligen Symbolik. Die starke Emotionalität, die von Jesus mit dem Schäfchen im Arm und von den anbetenden Hirten im Stall von Bethlehem ausgeht, ist ein Resultat der neutestamentlichen Verwandlung des Hirtenbildes und steht der allgemeinen Auffassung der damaligen Umwelt diametral entgegen. Und ausgerechnet diese verachteten Leute sind die ersten Menschen, denen die Geburt des Messias verkündigt wird. Sie sind nicht einfach die Vertreter der Armen, Verachteten und Unbedeuteten: Sie sind dies alles höchstpersönlich. Der Textablauf stellt dar, wie diese Menschen von dieser total negativen Rolle zu einer positiven befördert werden, indem sie zunächst die »gute Nachricht für die Armen« (Evangelium) empfangen und sich dann ihrerseits in Evangelisten verwandeln, die diese gute Nachricht weitertragen.

Das Kind wird vom Engel als Retter, der Messias/Christus, der Herr, angekündigt. Kommt die Rettung also nicht vom göttlichen Herrn, der zu Rom thront? Von Augustus wurde der *Frieden auf Erden* erwartet. Nun wird jedoch ein unscheinbares Kind mit dem Frieden und der großen Freude in Verbindung gebracht, wobei beim Begriff des biblischen *Schalom* doch wohl viel mehr mitgeklungen hat als bei einer Nennung der *pax augusta* – vor allem in der Vorstellungswelt der vom Imperium unterdrückten, ausgebeuteten und niedergehaltenen Völker. Für die Bettelarmen in Israel wird auch der im Jahr 9 v. Chr. von Augustus auf dem Marsfeld in Rom errichtete Friedensaltar (*Ara Pacis Augustae*) eine ganz andere Bedeutung gehabt haben als für die armseligen Kollaborateure, die mit der feindlichen Macht gegen die Interessen der eigenen jüdischen Bevölkerung zusammenarbeiteten.

Diese Ankündigung des neuen Retters geschieht weit *entfernt von den üblichen Orten*, an denen wichtige Nachrichten (*euangelion*) publik gemacht wurden: Palast, Forum, Tempel, Kaserne. Hier ist es ein unbekanntes Hirtenfeld, ein Arbeitsplatz. Ebenso kontrakulturell ist das Publikum. Dort eine Festgemeinde, opfernde Pilger, stramme Soldaten, mit der Kaiserwürde spekulierende Generale, jubelnde Mengen, tobende Zuschauer im Zirkus; hier die gering geschätzten und verachteten Hirten. Sogar die Stunde ist verrückt: irgendwann spät in der Nacht, nicht zur Stunde des Opfers, am Sabbat, am Feiertag, am Jahrestag des Sieges oder zum Geburtstag des Kaisers.

Die Geburt des Retters geschieht in *Bethlehem*, ein von der (römischen) Weltgeschichte vollkommen ignoriertes Fleck, der höchstens noch einigen jüdischen Nostalgikern etwas bedeuten konnte, die mit dem kurzen Glanz eines vor einem vollen Jahrtausend vergangenen Reiches träumten. Hier den Beginn des Neuen zu orten, bedeutet frontal gegen die göttlichen Ansprüche des Kaisers zu polemisieren, ausgerechnet des Kaisers, dessen Name an sich schon ein Programm war: *Der Erhabene*. Lukas konfrontiert die religiöse Verehrung des imperialen Herrn zu Rom und damit das Imperium selbst mit der Anbetung Gottes, der in Bethlehem und unter primitiven Umständen zu den Menschen kommt.

Die *Summe* all dieser Kontrastelemente spielt zusammen und dient dem Lukas zur Umkehrung der sozialen, politischen und religiösen Werte. Personen, Begriffe, Assoziationen, geschichtliche Daten, die Topologie, die Chronologie, alles wird auf den Kopf gestellt. Dem Herrn zu Rom wird ein absolut unscheinbarer neuer Herr entgegengehalten, ein Herr, der seine erste Gemeinde mit einer Hausfrau (Maria), einem Handwerker (Joseph) und ein paar Hirten bildet, an einem lächerlich wirkenden Ort und dazu noch mitten in der Nacht. Die Engel sind schon längst wieder fort; nun gilt es, diese Freude dem ganzen Volk mitzuteilen. Die Hirten fangen gleich damit an.

Was bedeutet diese Geburtsgeschichte *theologisch*? Sie beginnt mit einem Edikt, das durch die überragende Machtfigur des gigantischen Imperiums erlassen wird, und endet mit einem armseligen Kind in einem Stall. Ein größerer Gegensatz zwischen den beiden Bildern ist nahezu unvorstellbar: das Haupt des Universums – der gesamten bewohnten Erde – und ein Säugling an einem dreckigen Ort. Auf der einen Seite Paläste, Legionen, Paraden, Überfluss, Luxus, Vergeudung; und auf der anderen Seite nicht einmal ein Bettchen in einer einfachen Hütte. Zu glauben, dass dieses Windelkind etwas Besonderes darstellt, ist schon ein heroischer Akt; und noch viel heroischer ist es zu glauben,

dass es der Gesandte Gottes, der Retter, der Messias, der Herr, ist. Der Gegensatz zwischen dem Sichtbaren und Anfassbaren und der geheimnisvollen Tiefe des Glaubens vermittelt der Bethlehemszene ihre Substanz. Die Freude im Himmel und ihr Effekt auf die einfachen Arbeiter gründet sich auf die von Gott eingeleitete Verkündigung und nicht auf das, was vor Augen liegt.

Die Krippe ist nicht nur ein Zeichen, dass den Hirten die Identifizierung des Kindes ermöglichen soll. Sie ist auch Zeichen der Armut, der prekären Lage der kleinen Familie aus Nazareth, die durch imperiale Gewalt trotz der Schwangerschaft der Frau zu einer unfreiwilligen Reise gezwungen wird. Nun liegt das Neugeborene außerhalb der menschlichen Räume an einem Ort, der eigentlich den Tieren gehört.

Gott ist nicht »allgemein« Mensch geworden. Er ist konkret armer, verdrängter, ausgestoßener Mensch geworden, und zwar an einem »unmöglichen« Ort und unter schwierigen Umständen für sein Volk. Nun wird er von Unbedeutenden, Armen und Verachteten umringt. Die Weihnachtsgeschichte enthält *in nuce* die Dynamik der christlichen Weltmission, die sich zu allen Imperien immer kontrakulturell verhalten muss, wenn sie ihrem Herrn treu bleiben will. Für die durch Unterdrückung und Ausbeutung Traumatisierten ist dieser Text eine Befreiungsbotschaft ohnegleichen. Sie werden gewürdigt, die ersten Boten der »Guten Nachricht« für die Armen (= Evangelium) zu sein.

Es scheint unheimlich paradox, dass die Feier der Geburt des elenden, armen und nackten Kindleins, das später den Armen die revolutionäre Umkehr der Verhältnisse als frohe Botschaft verkündete, weltweit zum protzigsten, lächerlichsten und total vermarkteten Rummelplatz aller Zeiten geworden ist. Dies ist aber keineswegs Zufall, sondern hat direkt mit unserem Thema zu tun. Als in der Mitte des 19. Jahrhunderts die gesellschaftlichen Widersprüche des industriellen Kapitalismus ihren ersten Höhepunkt erreichten, wurden vom Bürgertum zwei Symbolfelder mobilisiert: die Nation und die Familie. Das häusliche Heim wurde Ort dieser Illusionsproduktion der Bürger und Kleinbürger. Das bürgerliche Weihnachten wurde systematisch entwickelt, um diesen Ort familiärer Wärme und Warenfülle mitten in der kalten Wirtschaftswelt zu pflegen. Dazu schreibt E. Hobsbawm (1977, 284f.):

»Hier und nur hier konnte die bürgerliche und mehr noch die kleinbürgerliche Familie die Illusion harmonischen, hierarchischen Glücks nähren, umgeben von den materiellen Gebilden, die dieses Glück zum Ausdruck brachten und es zugleich erst ermöglichten. Nur hier war jenes Traumleben möglich, das seinen höchsten Ausdruck fand in dem eigens zu diesem Zweck systema-

tisch ausgebauten häuslichen Ritual: im feierlichen Weihnachtsbrauch. Das Weihnachtsmal (wie Dickens es feiert), der Weihnachtsbaum (aus deutschem Brauchtum stammend, aber dank königlicher Protektion auch bald in England eingebürgert), das Weihnachtslied – am bekanntesten das *Stille Nacht, heilige Nacht* – all das symbolisiert zu ein und derselben Zeit die Kälte der Welt da draußen, die Geborgenheit im Familienkreis hier drinnen und den Gegensatz zwischen beiden.«

Tragisch ist es, dass diese Entstellung den allermeisten Kunden und Kundinnen des Weihnachtsgottesdienstes anscheinend überhaupt nicht auffällt und dass viele Kirchen da einfach mitspielen – Hauptsache, der Kirchenraum füllt sich zumindest einmal im Jahr.

(3) Eine umwerfende Proklamation: Die Kräftigung der Schwächsten und die Entkräftung der Stärksten (Lukas 6,20-26)

Der berühmten Bergpredigt des Matthäusevangeliums entspricht beim Evangelisten Lukas die Feldrede.⁶ Die Feldrede beginnt mit der Seligpreisung der Armen (Lukas 6.20):

Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes.

Im Lukasevangelium werden die materiell Armen selig gepriesen, in der Parallelstelle im Matthäusevangelium die »Armen im Geiste« (Matthäus 5.3). Doch dies ist nicht etwa spiritualisierend gemeint, sondern auch hier sind materiell Arme – freilich auch psychisch am Boden – die Träger der Seligpreisung.⁷

Bedeutsam für unser Thema ist der Fortgang der Seligpreisungen im Lukasevangelium: Es werden die Hungernden, Weinenden und Geschmähten selig gepriesen (Lukas 6.21-23). Zudem schließen sich – anders als in der Bergpredigt – an die Seligpreisungen Weherufe (Lukas 6.24-26) an. Die Weherufe gelten den Reichen, Satten, hämisch Lachenden und Geehrten. Der Aufbau von Lukas 6.20-26 ist zweigliedrig (20-23: vier Seligpreisungen; 24-26: vier Weherufe), die Komposition kunstvoll.

⁶ Zum Folgenden siehe ausführlicher: V. Petracca 2003, 65-86; sowie K. Berger 1984, 188-210.

⁷ Der Begriff »Arme im Geiste« ist u.E. entweder als *freiwillig arm* zu verstehen (»arm durch den menschlichen Geist«, d.h. der Geist des Menschen willigt ein, um des Reiches Gottes willen freiwillige Armut auf sich zu nehmen) oder als *totale Armut*: Die materielle Armut und der tägliche Kampf ums Überleben verändern die Armen innerlich und führen zu Traumata und psychischer Not.

Die Komposition ist in doppeltem Sinn antithetisch:

1. Jede Seligpreisung und jeder Weheruf ist, für sich selbst betrachtet, antithetisch parallel gebaut. Den Armen wird verheißen: »Euch gehört das Reich Gottes«, das meint, dass die Armen Anwärter sind auf das Reich Gottes im Sinne eines Vorzugs. Gegen den Augenschein wird den gesellschaftlich Benachteiligten eine Bevorzugung angekündigt. Die Vorstellung eines Vorzugs der Schwachen proklamierte das Lukasevangelium bereits nicht nur im Magnificat (Lukas 1.52f.) und in der Weihnachtsgeschichte (Lukas 2.1-21), sondern auch in der so genannten Antrittspredigt Jesu in Nazareth: Jesus ist gekommen, um den Armen eine Frohe Botschaft zu bringen (Lukas 4.16-30). In der Feldrede findet sich darüber hinaus auch ein Weheruf gegen die Reichen, wörtlich heißt es (Lukas 6.24):

Aber wehe euch Reichen, denn abgegolten wurde euch euer Trost.

Der Text verwendet dabei einen Terminus technicus aus der antiken Geschäftswelt, der wortgetreu bedeutet: Die Reichen wurden ausgezahlt und haben quittiert. Das Wort »Trost« ist nicht seelsorgerlich, sondern endzeitlich zu verstehen: Die Reichen haben in dieser Weltordnung das ihnen zustehende Gute empfangen und daher steht ihnen in der zukünftigen Weltzeit kein Glück mehr zu. Den gesellschaftlich Bevorzugten wird ein Ausschluss vom Reich Gottes angekündigt. Wir finden somit die Gegensatzpaare: Arme – Vorzug; Reiche – Ausschluss. Weitere Gegensatzpaare in den Seligpreisungen und Weherufen sind: Hunger – Sättigung; Weinen – Lachen; Schmach – Freude.

2. Auf die vier Seligpreisungen folgen vier korrespondierende Weherufe: Seligpreisung der Armen // Weheruf über die Reichen; Seligpreisung der Hungernden // Weheruf über die Satten; Seligpreisung der Weinenden // Weheruf über die Lachenden; Seligpreisung der Geschmähten // Weheruf über die Gehrten. Die Seligpreisungen und die Weherufe sind wie zwei antithetische Strophen. Die Weherufe gleichen den Seligpreisungen wie ein dunkles Spiegelbild.

Die ersten drei Seligpreisungen und Weherufe sind formal und inhaltlich eng miteinander verbunden. Zu beachten ist, dass die drei Seligpreisungen und Weherufe jeweils *dieselbe Menschengruppe* meinen, denn für Lukas konkretisiert sich Armut in Hunger und Weinen bzw. Reichtum in Sättigung und Lachen.⁸ Die Antithesen sind Ausdruck einer Umkehrung: Arme und Reiche,

⁸ Beispielsweise war Lazarus, der Arme, hungrig (Lukas 16.21), während der Reiche in Freuden lebte (Lukas 16.19) und im Überfluss zu essen hatte (Lukas 16.21).

Hungernde und Satte, Lachende und Weinende tauschen ihre Plätze. Sie sind im Sinne eines Rollenwechsels zwischen Armen und Reichen zu verstehen. Die dreifache Variation dieses Themas dient der Betonung der Umkehrung. Die Umkehraussage knüpft an das Magnificat an. Der 2. Weheruf ist im Griechischen eine wörtliche Umkehrung des ökonomischen Verses des Magnificats: Die Hungernden werden gesättigt (Lukas 1.53), die Satten werden hungern (Lukas 6.25).

Lukas 6.20-26 ist also kunstvoll aufgebaut. Die inhaltliche Aussage ist: Gemäß einem Rollentausch werden die Reichen in der künftigen Welt die Mühsal und Last ertragen müssen, die das Leben eines Armen in der jetzigen Welt mit sich bringt. *Die Schwächsten werden gestärkt und die Stärksten werden entkräftet.* Über den Inhalt hinaus stellt sich die Frage nach der Form. In Lukas 6.20-26 werden zwei besondere literarische Formen verwendet. Was sind Seligpreisungen und Weherufe? Was ist ihre Intention? Die *Gattung der Seligpreisungen* ist außer in der hebräischen Bibel und dem Neuen Testament auch in der jüdischen, hellenistischen und ägyptischen Literatur verbreitet. Eine Seligpreisung beginnt rhetorisch einprägsam mit dem Wort »selig«, manchmal ist dieses Wort auch nachgestellt. Ist die Seligpreisung eingliedrig, so wird nur der Träger des Glücks genannt; z.B. Lukas 11.28: Selig, die Gottes Wort hören und bewahren (Träger). Ist sie hingegen zweigliedrig, so nennt sie neben dem Träger auch den Inhalt des Glücks, z.B. Lukas 6.20: Selig die Armen (Träger), denn euch gehört das Reich Gottes (Inhalt). Seligpreisungen illustrieren ein glückliches, von Segen erfülltes Leben, das durch die Verbindung mit der Gottheit entsteht. Das festgestellte oder zugesagte Glück kann in irdischem Wohlergehen bestehen, vor allem in den weisheitlichen Seligpreisungen der hebräischen Bibel. Die Seligpreisungen im Neuen Testament beziehen Glück hingegen meist auf die Verbindung von freudvollen Erfahrungen in einer neuen Gemeinschaft und einer dauerhaften Zugehörigkeit zu Gottes beherrschungsfreier Ordnung (Reich Gottes), die auch ewiges Leben genannt wird. So bezieht sich auch Lukas 6.20-23 speziell auf das Reich Gottes. Stehen die Seligpreisungen wie in Lukas 6.20-23 in der 2. Person, sind sie an eine spezielle Gruppe von Erwählten gerichtet, affektiv wird diesen das Glück direkt zugesprochen.

Die *Funktion der Seligpreisungen* der Armen, Hungernden, Weinenden und Geschmähten ist zu *trösten* und zu *stärken*. Das Leid und der Mangel werden dadurch überwunden, dass die Leidenden in ihrer Notsituation der Nähe Gottes gewiss sein können. Es wird ihnen zugesagt, dass ihr Mangel im Reich Gottes, das jetzt beginnt und einst vollendet wird, bei weitem aufgewogen wird.

Aus diesem Grund können sie sich trotz ihres gegenwärtigen Leides freuen (Lukas 6.23). Die Seligpreisungen wollen die gesellschaftlich Schwachen aufrichten und sie aus der Lähmung von Armut und Leiden befreien und in die neue Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger rufen.

Der *Weheruf* stammt ursprünglich aus der hebräischen Totenklage. Seit dem 8. vorchristlichen Jahrhundert verwenden die Propheten den Klageruf in ihren Unheilsbotschaften. Im Gegensatz zu den Seligpreisungen bilden die Weherufe keine eigene Gattung, sondern können in verschiedenen Gattungen vorkommen, daher differiert auch ihre Funktion: Weherufe können unabwendbares Unheil ankündigen. Es ist, als veröffentliche der Prophet im voraus eine Todesanzeige. Lebende werden als bereits Tote beklagt (z.B. Amos 6.1-14). Weherufe können hingegen auch Unheilsdrohungen sein, die mahnenden Charakter haben (z.B. Jesaja 5.8-24). Zu letzteren gehören die lukanischen Weherufe. Die Weherufe mahnen opportunistische Reiche, die prassen und sich in selbstzufriedenem überheblichem Lachen gebärden, zur *Umkehr* (Lukas 6.25f.). Das in der Feldrede angedrohte Unheil ist zwar bedrohlich, aber noch abwendbar. Die emotionale Schärfe der Totenklage will im Sinne einer *letzten Warnung* zur Umkehr bewegen.

Die Seligpreisungen enthalten einen *Heilungsansatz*. Sie wollen die Armen und Schwachen trösten, sie in ihrer Identität stärken und sie in die neue solidarische Gemeinschaft des Reiches Gottes einladen. Die Weherufe indes wollen die Reichen vom Weg des Verderbens abbringen, indem sie sie ultimativ zur Umkehr rufen. Wenden wir uns nun einigen biblischen Texten und Geschichten an die Adresse der Reichen zu.

7.2 Die Ersten (Gewinner) werden die Letzten sein

(1) Das entscheidende Entweder-Oder: Gott oder Götze? (Matthäus 6.24; Lukas 16.13)

Zu den bekanntesten biblischen Texten zum Thema Geld gehört das Jesus-Wort: »*Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon*«, das sowohl das Matthäusevangelium (Matthäus 6.24) als auch das Lukasevangelium (Lukas 16.13) überliefern.⁹ Wie ist diese Sentenz zu verstehen?

⁹ Zum Folgenden siehe ausführlich: V. Petracca 2001, 18-24.

Zunächst zum *Matthäusevangelium*: Im griechischen Text in Matthäus 6.24 steht das aramäische Fremdwort »Mammon«. Es ist vermutlich von der Wurzel 'mn (»vertrauen«, »zuverlässig sein«) abzuleiten, von der auch das Wort »Amen« stammt. Mammon ist eine allgemeine Bezeichnung für Geld und jegliche Vermögenswerte. Der ursprüngliche Sinn von »das, worauf jemand vertraut« oder »das, was zuverlässig ist« schwingt als Konnotation mit. Im Kontext der biblischen Ökonomie liegt das zentrale Systemelement des Mammon, das verworfen wird, in der Akkumulation von Reichtum auf Kosten anderer – bei Matthäus »Schätzesammeln« genannt (6.19). Das Wort begegnet noch nicht in der hebräischen Bibel, sondern findet sich zum ersten Mal in den Schriften außerhalb des Kanons (Apokryphen). Es wird davor gewarnt, sich auf Eigentum zu verlassen, denn damit löst man sich vom Vertrauen auf Gott (Jesus Sirach 31.6-8, hebräisch):¹⁰

»Es gibt viele, die an Gold gebunden sind, und andere vertrauen auf Perlen, aber sie finden keine Rettung vor dem Übel und auch keine Hilfe am Tage des Zorns. Wahrlich, ein Stellholz ist dies alles für den Toren, und jeder Einfältige wird damit gefangen werden. Glücklicher der Mann, der als untadelig erfunden wird und wegen des Mammons nicht vom rechten Wege abwich.«

Der Mammon ist demnach eine Falle für den Menschen: Er verheißt ihm trügerische Sicherheit, doch am Tag des Gerichts kann er ihn nicht retten. Der Gegensatz von Mammon und Weg Gottes (bzw. geglücktem Leben) ist auch für das Neue Testament grundlegend. Im Neuen Testament kommt das Wort nur in Matthäus 6.24 und in Lukas 16.9, 11, 13 vor, jeweils mit starkem negativem Unterton. In rabbinischen Schriften dagegen wird das Wort »Mammon« auch wertfrei verwendet. An der Verwendungsmöglichkeit entscheidet sich dort, ob der Mammon redlich oder ungerecht ist.

Im Kontext des Mammonwortes im Matthäusevangeliums (Matthäus 6.24) geht es um die falsche und rechte Sorge und um die Frage, ob man sein Herz an das Sammeln vergänglicher Schätze hängt, die von Motten und Rost zerfressen und von Dieben gestohlen werden können, oder an unvergängliche, himmlische Schätze (Matthäus 6.19-34). Der falschen Sorge um Essen und Kleidung (25-31) wird die richtige Sorge nach dem Reich und der Gerechtig-

¹⁰ Von Jesus Sirach sind über weite Teile der Schrift zwei Textfassungen überliefert, eine griechische und eine hebräische. Das Wort »Mammon« findet sich in der hebräischen Fassung. Übers. nach G. Sauer 2000, 219.

keit Gottes entgegengesetzt (32-34). Auf dem Hintergrund dieses Gegensatzes muss man das Mammonwort deuten.

Matthäus 6.24 ist kunstvoll aufgebaut. V. 24a wird ähnlich in V. 24c wieder aufgenommen, sodass ein symmetrischer Rahmen um die doppelte antithetische Begründung (24b) entsteht:

V 24a Bildwort von Doppeldienst

(niemand kann zwei Herren dienen)

V 24b Doppelte antithetische Begründung

(hassen – lieben // anhängen – verachten)

V 24c Applikation des Bildwortes

(nicht könnt ihr Gott dienen und dem Mammon)

Der Mammon wird hierbei als versklavende Macht verstanden. Gegenüber Gott und dem Mammon ist der Mensch ein Sklave (24a). Der Doppeldienst eines Sklaven ist eine Absurdität. Im Blick ist nicht die juristische Unmöglichkeit des Doppeldienstes, denn dieser ist im Sklavenrecht vorgesehen und in der Apostelgeschichte (Apostelgeschichte 16.16-19) belegt, sondern der Loyalitätskonflikt, der aus einem solchen Doppeldienst erwächst.

In der anschließenden Begründung (24b) wird der Mammon als Herr Gott gegenübergestellt und damit personifiziert. Da »Mammon« wie der Eigennamen einer Gottheit verwendet wird, gewinnt der Mammon den Charakter eines dualistischen Kontrahenten Gottes. Er erscheint als Götze oder Dämon. Der Widerstreit zwischen Gott und dem Mammon gründet im Ersten Gebot (Exodus 20.3ff.; Deuteronomium 5.7ff.): Das Streben nach dem Mammon tritt in Konkurrenz zum Alleinverehrungsanspruch Gottes. Denn dieser bedeutet: Eine Gesellschaft und die Menschen in ihr müssen sich entscheiden, was letztlich gelten soll: Reichtumsakkumulation weniger mit Hilfe der Versklavung anderer – oder die Solidarität einer Ökonomie des Genug für das Leben aller im Sinn des biblischen Gottes. Totalitär will der Mammon den Platz Gottes einnehmen, indem man das ganze Leben an ihm ausrichten soll. Das Doppelgebot der Liebe, das die untrennbare Liebe zu Gott und den Nächsten beinhaltet (Lukas 10.27), ist nicht vereinbar mit der Liebe zum Mammon, die auf Kosten anderer geht. Ist im Prolog der Zehn Gebote der Dienst an Gott Ausdruck der menschlichen Freiheit (Exodus 20.2; Deuteronomium 5.6), denn er befreit zum gegenseitigen Dienst in Solidarität, so versklavt dagegen der Mammon den Menschen. Wenn man Geld anhäuft, um des Geldes und seiner Vermehrung willen, dann wird das Geld zum Mammon. Wer der Sucht des Schätzesammelns verfällt, ist unversehens zu seinem Sklaven geworden (der andere ver-

sklavt). Der Mammon ist nur scheinbar eine Sache, die man besitzt, in Wirklichkeit ist er ein Götze, der von Menschen und Gesellschaften Besitz ergreift (vgl. die oben erwähnte Fetischismusanalyse von Karl Marx). Er erhebt wie Gott den Anspruch auf die völlige Hingabe des Menschen und gaukelt dem Menschen Sicherheit durch eigensüchtige Anhäufung von Geld und Vermögenswerten vor. Diese Sicherheit ist indes trügerisch, denn Materielles ist ver-gänglich und die Egomane des Mammons wird zum Verderben. Die Gerech-tigkeit Gottes richtet dagegen eine solidarische Ordnung auf, die Bestand hat und in der Leben für alle in Würde und Freiheit möglich ist.

Ist die Ökonomie des Mammons durch Sicherheitsstreben, Suchtverhalten, Gier, Egomane und Überfluss für wenige gekennzeichnet, so ist die Ökonomie der Gerechtigkeit Gottes durch Vertrauen, Freiheit, Sinnstiftung, Solidarität und Genug für alle charakterisiert.

Die Anwendung des Bildwortes (24c) stellt die Leserschaft schließlich vor die exklusive *Wahl zwischen einem Dienst an Gott oder am Mammon*. Der Vers endet mit einem eindringlichen Schlussappell: »Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!« Zu den Armen gesprochen, die massiv Grund zur Sorge um ihr Leben haben, bedeutet er: Macht euch innerlich frei davon, auf die Reichen zu schauen, als ob die Akkumulation von Schätzen das Leben sicher machen könnte. Ihr braucht euch nicht zu sorgen. Seht die Vögel des Himmels an: Sie sammeln keine Vorräte in Scheunen, und doch werden sie ernährt. Gott gibt reichlich in seiner Schöpfung. Folgt seiner Gerechtigkeit, verwirklicht Solidarität! In Gottes neuer Lebensordnung werdet ihr genug zum Leben haben. Zu den Reichen gesprochen bedeutet der Schlusssaufruf »Gott oder Mam-mon«: Wenn ihr weiter der Sucht des Schätzesammelns folgt, könnt ihr nicht bei Gott sein, d.h. ihr bleibt unter der Illusion versklavt, ihr könntet euch bleibende Lebenssicherheit erkaufen. Doch dadurch verfehlt ihr das Leben.

Im Lukasevangelium entspricht Lukas 16.13 wörtlich Matthäus 6.24 bis auf die Zuspitzung »Niemand kann *Sklave* zweier Herren sein.« Dadurch betont es stärker als das Matthäusevangelium, dass es immer einen Herren gibt, dem der Mensch dient: entweder Gott oder dem Mammon.¹¹ Auch das Lukasevan-

¹¹ Luther hat dies klassisch in seinem Werk »Von der Unfreiwilligkeit des freien Willens« (De servo arbitrio) so ausgedrückt: Der Mensch ist einem Reittier vergleichbar – entweder er wird von einem versklavenden Geist geritten oder vom befreienden Gott. Dem entspricht die Fetischismusanalyse von Karl Marx (Das Kapital Bd. 1): Die von Waren, Geld und Kapital regierte bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft ist nicht frei (wie sie vorgibt), sondern muss – vom Rücken her unsichtbar gesteuert – der Kapitalakkumulation dienen.

gelium versteht den Mammon als eine kaum zu unterschätzende Gefahr, die zu Götzendienst und darüber hinaus zu *Ungerechtigkeit* (Lukas 16.9, 11) verleitet. Man wird einmal *Rechenschaft* ablegen müssen (Lukas 16.10-12). Angesichts der Gefährlichkeit des Mammons ist es klug, auf Eigentum zu verzichten (Lukas 16.8f.). Erliegt man indessen der dämonischen Macht des Mammons, so hat man die Bewährungsprobe nicht bestanden. Richtig geht man mit Eigentum um, wenn man damit Not beseitigt, sich also von den realen Bedürfnissen leiten lässt (Lukas 16.19-31).

Die beiden Evangelien betonen verschiedene Aspekte des richtigen Umgangs mit Geld, die sich gegenseitig ergänzen: Die notwendige Konkretion des Dienstes an dem einen Gott ist für das Lukasevangelium Eigentumsverzicht zu Gunsten der Armen, für das Matthäusevangelium ist es die richtige Orientierung des Herzens: Man soll sich an der göttlichen Fürsorge und den unvergänglichen Gütern wie Gottes Reich und seine Gerechtigkeit orientieren, statt an vergänglichen Gütern.

(2) Was hindert ein Kamel, durchs Nadelöhr zu kriechen? (Markus 10.17-31)

Das Jesuswort ist sprichwörtlich geworden:¹² *Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher in den Himmel* (Markus 10.25). Die Sentenz ist indessen in eine Erzählung eingebettet, die sie besonders beleuchtet. Sie findet sich gleich in drei Evangelien (Markus 10.7-13; Matthäus 19.16-30; Lukas 18.18-30), wobei die Markusversion die älteste ist. Diese wird im Folgenden betrachtet:

Der Spannungsbogen der Erzählung hebt im Eingangsvers mit der Frage eines Reichen an: Was soll ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen, d.h. in Gottes neue Welt zu gelangen? Damit sind die beiden zentralen Begriffe der Erzählung gefallen: Tun und ewiges Leben (17). Im Fortgang dreht sich die Geschichte um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, durch Tun in Gottes neue Welt zu gelangen. Die Spannung erreicht im paradoxen Bildwort vom Kamel und vom Nadelöhr und in der anschließenden Frage, ob überhaupt irgend jemand gerettet werden kann, ihren Höhepunkt (25f.). Im Schlussvers wird die Ausgangsfrage aufgelöst, indem Petrus und die Jünger als positives Handlungsbeispiel fungieren, wie man in das Reich Gottes gelangt (30). Der Reiche und Petrus und die Jünger stehen sich *antithetisch* gegenüber:

¹² Zum Folgenden vgl. V. Petracca 2003, 205-226; W. Egger, 1979, 60-177.

Reicher	<i>Petrus (Jünger)</i>
reich	arm
Familie (Eltern, Frau)	heimatlos, ohne Familie
selbstbewusste Bekundung:	selbstbewusste Bekundung:
alle Gebote gehalten	auf alles Eigentum verzichtet
Verweigerung des Eigentumsverzichts	Eigentumsverzicht
(zu Gunsten der Armen/der Nachfolge)	(zu Gunsten des Evangeliums/ der Nachfolge)
Bindung an den Reichtum	Bindung an Jesus
irdisches Eigentum	irdischer und himmlischer Lohn
Reichtum (Schatz in dieser Welt- ordnung)	in das Reich Gottes gelangen (Schatz in der künftigen Weltordnung)
Frage nach dem ewigen Leben	Verheißung des ewigen Lebens
Völliger Eigentumsverzicht	Völliger Eigentumsverzicht
bei Menschen unmöglich	durch Gott möglich
<i>Verweigerung des Eigentumsverzichts und der Nachfolge verhindern den Eintritt ins Reich Gottes</i>	<i>Eigentumsverzicht und Nachfolge ermöglichen den Eintritt ins Reich Gottes</i>

Die Erzählung zielt auf die Aussage, dass irdischer Reichtum der Nachfolge und dem Schatz in der künftigen Welt entgegensteht. *Weil der Reiche sich an Reichtum bindet, statt wie Petrus (und die Jünger) auf Eigentum zu verzichten, um sich an Jesus zu binden und beim Aufbau einer solidarischen Gemeinschaft mitzuwirken, wird er nicht in Gottes Reich gelangen.*

Auf die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben antwortet Jesus mit dem Verweis auf die zweite Tafel der Zehn Gebote (Dekalog): die *sozialen Gebote* (Markus 10.19). Diese haben den Charakter einer Zusammenfassung aller mitmenschlichen Gebote, daher werden sie schlicht als »die Gebote« bezeichnet (19). Die Antwort Jesu auf die Frage nach dem Weg zum Leben entspricht den Gesetzesvorstellungen der hebräischen Bibel: Wer die Gebote hält, wird leben. (Levitikus 18.5; Deuteronomium 30.19)

Auffällig ist, dass das *Verbot des Raubes* genannt wird, was keines der Zehn Gebote ist. Jesus knüpft hier an die prophetische Bezeichnung »Rauben« für die Akkumulationsmechanismen Eigentum – Zins – Akkumulation von Großgrundbesitz (mit der Folge Verschuldung – Verlust des Landes – Schuldklaverei für die Verlierer) an. (Vgl. Myers 1994, 271ff.) Er weist auf den Zusammenhang von Ansammlung großer Vermögen und von Ungerechtigkeit, na-

mentlich Raub und Schuldklaverei, hin. Der Reiche aber versteht nicht oder will nicht verstehen.

Als der Reiche selbstbewusst behauptet, die Gebote von Kindesbeinen an befolgt zu haben, wird Jesus deutlicher: Dann gib den (geraubten) Reichtum den Armen (zurück), d.h. er soll sein gesamtes angehäuften Eigentum den Armen geben. Jesus verlangt den *völligen Eigentumsverzicht* (Markus 10.21). Damit stellt er den selbstbewussten Reichen bloß. In der Totalität des Anspruches Jesu wird das versteckte Wesen des Reichen sichtbar. Da er überaus reich ist, wird er sehr traurig. Sein Herz ist vom Eigentum gefesselt, was ihn hindert, sich an Jesus und Gottes Reich, d.h. eine neue, solidarische, beherrschungsfreie Gemeinschaft, zu binden. Betrübt geht er weg. Jesus sagt an anderer Stelle: »Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz« (Matthäus 6.21).

Die Forderung nach Verzicht entspringt aber nicht nur dem Wunsch nach innerer Freiheit, um Jesus nachfolgen zu können, sondern sie hat einen *sozialen Aspekt*. Der Reiche soll sein angehäuften Eigentum den Armen geben. Es wird ihm indirekt vorgeworfen: Du kennst die Propheten und die Almosengesetze aus den fünf Büchern Mose,¹³ ja du behauptest sogar, die Gebote von Jugend an zu halten, aber weder siehst du, dass du die Armen ausraubst, noch teilst du mit ihnen gemäß den sozialen Geboten Gottes.

Im Mittelstück der Erzählung erhebt Jesus die Schwierigkeiten des Reichen zum *Paradigma*: So wie ihm geht es allen Reichen, nicht etwa nur den Geldgierigen oder Habsüchtigen. Eher geht ein Kamel, das größte Tier Palästinas, durch ein Nadelöhr, die kleinste im damaligen Alltag anzutreffende Öffnung, als dass ein Reicher in das Himmelreich gelangt. Das Kamelwort enthält eine eindeutige Analyse: Reiche werden nicht in das Reich Gottes gelangen.

Zu allen Zeiten haben sich Christinnen und Christen an diesem Satz geradezu abgearbeitet. Petrus und die ersten Jünger verließen alles, betont die Erzählung. Sie ließen sich später als Missionare von den Gemeinden unterhalten. Galt zunächst generell der Grundsatz, Missionare durch Naturalien und Unterkunft zu unterstützen, so werden sie ab dem 2. Jahrhundert auch bezahlt. Missionieren und Predigen galt in der Alten Kirche jedoch nicht als Erwerbsberuf, daher war die Höhe der Entlohnung an der Gabe orientiert, mit der die Gemeinde ihre Witwen, Waisen und andere Armen unterstützte. Sie sollten nur ihr Leben fristen können. Mit der konstantinischen Wende ändert sich dies. Reichtum war in der Kirche nicht mehr verpönt. Dies fand in unserem Text

¹³ Exodus 22.24ff.; Levitikus 19.9f.; Deuteronomium 14.28f.; 23.25f.; 24.19ff.; 26.12ff. u.a.

seinen Niederschlag, denn ab dem 5. Jh. versuchte man, das Paradox vom Kamel und dem Nadelöhr abzumildern. Manche Handschriften lesen plötzlich statt »Kamel« das Wort »Schiffstau«. Im Griechischen klingen die Worte ähnlich. Freilich bleibt schleierhaft, was man dadurch gewonnen zu haben glaubte: Es ist genauso unmöglich, dass ein Tau durch ein Nadelöhr passt, als dass ein Kamel durch ein Nadelöhr geht. Im Mittelalter dann deutet Thomas von Aquin das Nadelöhr als Stadttor Jerusalems. Das Nadelöhr sei ein so winziges Stadttor gewesen, dass ein Kamel nicht ohne weiteres durchgepasst hätte, aber wenn es sich gebückt hätte, wäre es mit viel Mühe hindurchgekommen. Wir haben es hier mit einer mittelalterlichen Legende zu tun, denn ein solches Stadttor hat es in Jerusalem niemals gegeben. Andererseits gab es in der Kirche immer wieder Menschen, die das Kamelwort sehr ernst genommen haben. Als Gegenbewegung zum Reichtum der kirchlichen Oberschicht seit der konstantinischen Wende entstand die Mönchsbeziehung. Eines ihrer Gelübde ist die Armut. Am radikalsten vertrat die freiwillige Armut Franz von Assisi, der Sohn eines reichen Tuchhändlers im 13. Jahrhundert. Er und seine ersten Gefährten setzten die Anweisung Jesu an den Reichen wörtlich um: Sie verteilten all ihre Habe an die Armen. Arm wollten sie unter Armen leben. Während in den älteren Orden der Einzelne arm war, die Gemeinschaft aber Eigentum haben durfte, wollte Franz dies ändern. Sein Franziskanerorden sollte auch als Gemeinschaft nichts besitzen, weder Geld noch Klöster noch anderes Eigentum. Ein jahrhundertelanger Streit innerhalb seines Ordens und mit dem Papsttum entstand daraus. Das Wort Jesu, dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als ein Reicher in den Himmel kommt, ist überaus hart. Es ist wohl gerade diese Härte, die es davor bewahrt hat, in 2000 Jahren Kirchengeschichte seinen provokativen Charakter zu verlieren. Zu allen Zeiten blieb es ein Dorn im Fleisch der Kirche.

Das Bildwort vom Kamel ist Höhe- und zugleich Wendepunkt der Erzählung. Der erzählerische Blick wandert von der Unmöglichkeit zur *Möglichkeit*, in das Reich Gottes zu gelangen. Das Unmögliche bei den Menschen ist möglich durch die Allmacht Gottes, heißt es in Markus 10.27. Wie passt dies mit dem Kamelwort zusammen? Kommen die Reichen in Gottes neue Welt trotz ihrer Verweigerung der Nachfolge und ihrer Vernachlässigung der Armen? Nun, es ist ein tiefer Grundsatz der Reformation, dass alle Menschen allein aus göttlicher Barmherzigkeit gerettet werden. So muss man auch den Satz verstehen, dass das bei Menschen Unmögliche bei Gott möglich ist. Der Kontext der Erzählung akzentuiert das Wort von der Barmherzigkeit Gottes freilich auf

besondere Weise: Es entspringt allein der Allmacht Gottes, Reiche zu retten, jedoch hebt dies nicht die jesuanische Forderung nach Eigentumsverzicht auf. Ein Gegensatz zwischen dem Anfang und dem Schluss der Erzählung wäre konstruiert, denn es gilt für das Markusevangelium: *Gott rettet die Reichen, indem er sie zum Eigentumsverzicht befähigt*. Der Reiche in der Geschichte kann sich zwar nicht selbst von seiner Bindung an das Geld frei machen, aber Gott kann ihm und allen Reichen die nötige Kraft geben, um sich zu ändern, Wiedergutmachung an die Beraubten zu leisten und ihr Vermögen für sozial Schwache und damit für eine gerechte Gemeinschaft einzusetzen.

(3) Jesus schafft das Unmögliche:

Ein Reicher wird solidarisch Mensch (Lukas 19.1-10)

Offen geblieben ist eine Frage:¹⁴ Können Reiche umkehren und solidarisch Mensch werden? In der Geschichte vom Kamel und dem Nadelöhr wird behauptet, dass dies in Gottes Allmacht möglich ist, ein Beispiel wird jedoch nicht genannt. Im Lukasevangelium findet sich wenige Verse nach der Geschichte vom Kamel und dem Nadelöhr ein solches Beispiel: der Oberzöllner Zachäus (Lukas 19.1-10). Er ist ein reicher Jude und wird als »Oberer der Zöllner« in Jericho (Lukas 19.2) bezeichnet. Bei der Ausübung seiner Zolltätigkeit bereichert er sich persönlich. Als Jesus bei ihm einkehrt, ändert er sein Leben. Er verspricht, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu geben und für zugefügtes Unrecht Wiedergutmachung zu leisten. Seine Umkehr wird als Folge der Sendung Jesu interpretiert (Lukas 19.10):

»Der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist.« (Zu Menschensohn vgl. Kap. 6.1)

Auffällig ist, dass die Zachäuserzählung die einzige Stelle im Lukasevangelium darstellt, die von der Umkehr eines Reichen berichtet.¹⁵ Den Nachfolger Jesu befolgen Angehörige der Unterschicht, während die Oberschicht ihm ausweicht. Im späteren Werk des Evangelisten Lukas, der Apostelgeschichte, werden zwar häufig Bekehrungen von Vermögenden berichtet, doch wird in diesen Berichten der problematische Zusammenhang von Reichtum und Ret-

¹⁴ Zum Folgenden s. ausführlich: V. Petracca 2003, 227-251; R. Krüger, 1997, 65-84; J. O'Hanlon, 1981, 2-26.

¹⁵ In den anderen drei Evangelien findet sich keine Umkehrgeschichte eines Reichen, obwohl sowohl das Matthäus- als auch das Markusevangelium warnen, dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher ins Reich Gottes.

tung niemals explizit thematisiert.¹⁶ Die Zachäuserzählung ist somit im lukanischen Doppelwerk das *Paradigma par excellence für die Umkehr eines Reichen*.

Zachäus ist eine schillernde Gestalt. Er war ein mächtiger, skrupelloser Reicher. Als oberster Zollpächter Jerichos, der für die Römer Zoll einzog, schreckte er auch vor Erpressung nicht zurück, um sich zu bereichern. Als Jesus nach Jericho kam, musste Zachäus indes auf einen Baum klettern, um ihn zu sehen, denn er war sehr klein. Die Menge ließ ihn nicht vor, weder aus Respekt noch aus Furcht. Die Baumbesteigung des mächtigen Reichen hat eine groteske Note. Die Lächerlichkeit, der sich Zachäus dabei preisgab, entsprach seinem mangelnden Prestige. Wegen seiner Erpressungen war er verachtet und wurde als Sünder gemieden.¹⁷ Zudem galt er als Kollaborateur der verhassten römischen Besatzer. Seine Person vereinigt folgende *Gegensätze*:

sehr reich	sozial verachtet
mächtiger Vorsteher (der Zöllner)	klein an Gestalt
Mitglied des auserwählten Volkes	römischer Kollaborateur
»Zachäus« bedeutet etymologisch	
»Der Gerechte«	Sünder, skrupelloser Erpresser

Das Lukasevangelium deutet die *Zachäusgeschichte auf der Negativfolie der Geschichte vom Kamel und dem Nadelöhr*. In deren lukanischer Version handelt es sich um einen reichen »Oberen« (Lukas 18.18), der der Aufforderung Jesu, alles zu verschenken, skeptisch gegenübersteht. Zachäus hingegen ist ein Oberzöllner, der zu einem radikalen Verzicht und – im Vergleich zur Geschichte bei Markus – zur Wiedergutmachung an den beraubten Armen bereit ist. Zwischen dem Oberen und dem »Oberen der Zöllner« gibt es eine Reihe *erzählerischer Antagonismen*:

¹⁶ Apostelgeschichte 8.26-40; 13.12; 17.4 u.a. Zwar werden auch im Lukasevangelium Angehörige der Oberschicht positiv dargestellt wie etwa die Frauen in Lukas 8.1-3 und Josef von Arimathäa (Lukas 23.50-56), doch stehen dort Reiche in der Regel unter einem Weheruf (Lukas 6.24-26).

¹⁷ Im Lukasevangelium kommt die Bezeichnung »Zöllner« nur im Zusammenhang mit Sünde vor und wird oft synonym mit »Sünder« verwendet (Lukas 5.30; 7.34; 15.1). Aus diesem Grund betont der Begriff »Oberer der Zöllner« erzählerisch zweierlei: die Größe des Reichtums und die Größe der Sündigkeit des Zachäus.

Oberer (Lukas 18.18-30)

reich und geachtet
hält die Gebote von Jugend an
Jesus blickt seine Verhärtung an
verweigert den völligen
Eigentumsverzicht
verweigert materielle Hilfe
für die Armen
verweigert den Befehl zur Nachfolge
(Lebensgemeinschaft mit Jesus)

ist betrübt über den Befehl Jesu
seine Rettung droht zu scheitern
(Grund: Rettung ist für Reiche
unmöglich)

*Paradigma für einen Reichen,
der sich nicht retten lassen will*

Oberer der Zöllner (Lukas 19.1-10)

reich, klein und verachtet
Erpresser, Sünder
Jesus blickt ihn zu seiner Rettung an
leistet umfassenden
Eigentumsverzicht
gibt die Hälfte seines Eigentums
den Armen
erfüllt umgehend den Befehl zur
Beherbergung (Mahlgemeinschaft
mit Jesus)

ist erfreut über den Befehl Jesu
seine Rettung glückt (Grund:
Rettung ist durch Jesus, den
Menschen im Vollsinn des Bildes
Gottes, möglich)

*Paradigma für einen Reichen,
der gerettet wird*

Durch diese erzählerische Polarität soll den Leserinnen und Lesern des Evangeliums deutlich werden: Was für Menschen unmöglich ist, nämlich die Rettung eines Reichen (Lukas 18.27), ist durch die göttliche Sendung Jesu, des »Menschen«, möglich (Lukas 19.10). Wie aber Jesus die Reichen rettet, wird am Beispiel des reichen Oberzöllners illustriert: Jesus kehrt in das Haus dieses Außenseiters ein (der isolierte Reiche wird in eine Gemeinschaftsbeziehung aufgenommen), was sogleich Kritik nach sich zieht. Daraufhin kündigt der Oberzöllner, ohne dass Jesus ihn dazu aufgefordert hätte, einen Eigentumsverzicht an. Der Verzicht ist Ausdruck seiner Freude über die Einkehr Jesu und zugleich Verteidigung dieser Einkehr gegen Kritiker. Spontan reagiert Zachäus auf die murrende Menge vor seinem Haus, die gegen die Einkehr opponiert. Wie er alles daran setzt, um Jesus zu sehen, und auf einen Baum klettert, so setzt er auch alles daran, um die Chance zu ergreifen, die ihm die Einkehr Jesu bietet. Diese Einkehr ermöglicht seine Rettung und eröffnet ihm zugleich einen anderen Umgang mit Geld: Unaufgefordert will er die Hälfte seines Vermögens den Armen geben.

Neben Wohltätigkeit verspricht Zachäus, zugefügtes Unrecht durch die vierfache Restitution an die Geschädigten wieder gutmachen. Nach jüdischem Recht

soll zur Wiedergutmachung von Eigentumsdelikten die einfache Schadenshöhe plus eines Mehrwertes von 1/5 des Schadens zurückerstattet werden, d.h. 120% des Wertes, die rabbinische Literatur erhöht den Wert auf 125%. Bei Diebstahl muss das 4-5fache zurückerstattet werden.¹⁸ Als Zöllner im Dienste Roms mag Zachäus aber auch auf das römische Gesetz zurückgegriffen haben. Es verlangt bei Zolldelikten die zwei- bis dreifache Restitution, bei erwiesenem Diebstahl die vierfache Rückerstattung. Mit dem vierfachen Schadensersatz, den Zachäus ankündigt, stellt er sich somit auf eine Stufe mit einem Dieb.

Eine vierfache Entschädigung aller Opfer muss Zachäus ein Vermögen kosten. Zur Entschädigung kommt die Ankündigung, sein halbes Vermögen zu verschenken. Dies ist nicht dahingehend zu verstehen, dass Zachäus von dem Eigentum, das ihm nach der Entschädigung übrigbleibt, die Hälfte den Armen gibt, um dann die andere Hälfte zu behalten, sondern er verspricht Jesus, von seinem augenblicklichen Reichtum, ohne Abzug der Entschädigung, die Hälfte den Armen zu geben.¹⁹ Zwar sollte man die Wohltätigkeit und die Entschädigung nicht rechnerisch exakt aufaddieren, um ihre Totalsumme zu ermitteln, sondern die Verzichtserklärung als spontane Reaktion des Zachäus verstehen. Es ist indes davon auszugehen, dass er bei der Durchführung seinen Reichtum verlieren wird. Möglich ist auch, dass seine Verzichtserklärung gar undurchführbar ist, weil sie seine finanziellen Möglichkeiten übersteigt.

Die genaue Höhe seines Verzichts lässt sich nicht ausmachen, wichtig ist der Erzählung etwas anderes: Das Kommen Jesu, die Beziehung zu Jesus führt zum Eigentumsverzicht des Zachäus. Als Reaktion auf die Zuwendung Jesu geht dem Oberzöllner das Herz über, und er verspricht einen *Verzicht ohne Wenn und Aber*. Freiwillig teilt er mit den Armen und leistet Wiedergutmachung für seine kriminellen Machenschaften. Er übt damit sowohl Wohltätigkeit als auch Gerechtigkeit.²⁰ Die Zachäuserzählung stellt zwei ineinandergreifende Leitlinien des richtigen Umgangs mit Geld heraus: *Gerechtigkeit und Humanität*.

Das Beispiel des Zachäus soll der Leserschaft des Lukasevangeliums zeigen, dass eine Umkehr der Reichen trotz prinzipieller Schwierigkeiten möglich ist. Der Gegensatz von Reichtum und Reich Gottes, wie wir ihn in den

¹⁸ Vgl. zu Eigentumsdelikten: Numeri 5.6; zu Diebstahl: Exodus 21.37.

¹⁹ Aus diesem Grunde steht die Wohltätigkeit betont vor der Wiedergutmachungserklärung (Lukas 19.8).

²⁰ Zachäus erfüllt genau die Doppelforderung an die Pharisäer aus Lukas 11.42.

Weherufen fanden (Lukas 6.24-26; s. Kap. 6.3.1), wird jedoch nicht aufgegeben. Die Unerlässlichkeit des Eigentumsverzichtes wird betont, indem im Erzählduktus die Zusage der Rettung direkt auf die Ankündigung des Verzichts folgt. Auf der einen Seite wird die Rettung explizit als Folge der Sendung Jesu verstanden. Der Verzicht des Zachäus wird durch die Aufnahme Jesu ermöglicht. Auf der anderen Seite geht der Verzicht auf die Initiative des Zachäus zurück und wird von Jesus an keiner Stelle gefordert. Zwei Aspekte greifen ineinander: menschliche Initiative und göttlicher Rettungswille. Für den Evangelisten Lukas sind sie einander wie folgt zugeordnet: Es entspringt allein der Allmacht Gottes, Reiche zu retten. Zachäus kann sich nicht selbst von seiner kriminellen Bindung an das Geld befreien, aber durch das Kommen Jesu wird er dazu befähigt und mit der nötigen Kraft begabt, um sich zu ändern. Die göttliche Sendung Jesu führt zum Eigentumsverzicht des Zachäus und wird dem Reichen so zur Rettung. Generell gilt auch für das Lukasevangelium, was wir bereits für das Markusevangelium konstatierten: *Gott rettet die Reichen, indem er sie zum Eigentumsverzicht befreit, und sie damit befähigt, solidarisch Mensch zu werden.*

7.3 Die »Mittleren« müssen sich entscheiden, wohin sie gehören

Im 8. und 7. Jh. v.u.Z. – wie in Kapitel 2-5 gezeigt – steht die Gesellschaft in den Königreichen Israel (Nordreich) und Juda (Südreich) vor der Frage, wie sie mit den spaltenden und entsolidarisierenden Folgen der Eigentums-/Geldwirtschaft umgehen soll. Die freien Bauern stellen zwischen aristokratischer Oberschicht und Verarmten eine Art Mittelschicht dar. Sie sind in Gefahr, sich durch die neue Wirtschaftsform zu spalten in eine Großgrundbesitz ansammelnde Gruppe, die sich nach oben orientiert, und eine ihr Land verlierende und in die Schuldklaverei getriebene Gruppe. In dieser Situation kämpfen die Propheten und eine starke Fraktion der Bauern darum, im Namen Jahwes, des Sklavenbefreiers, die Mittelschicht der freien Bauern zur Solidarität mit denen »unten« zu verpflichten statt sich mit Hilfe von Reichtumsakkumulation nach oben zu orientieren. Das ganze Deuteronomium ist ein solcher Aufruf: »Und wenn Du gegessen hast und satt geworden bist ... und dein gesamter Besitz sich vermehrt, dann nimm dich in Acht, dass dein Herz nicht hochmütig wird und du Jahwe, deinen Gott nicht vergisst, der dich aus der Sklaverei geführt hat« (8.12-14). Und es wird an die Mannageschichte (Exodus 16) erinnert: »...

dass der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund Jahwes spricht« (8.3) – d.h. den Weisungen Gottes, den Regeln der gesellschaftlichen Solidarität. Genau dies ist der Vers, den Jesus in der Versuchungsgeschichte (Matthäus 4) gegen Satan zitiert, der ihn einlädt, aus Steinen Brot zu akkumulieren. (Vgl. Duchrow/Kneifel 2001a, 6)

In römischen Zeiten gibt es praktisch keine Mittelklasse mehr, nur noch Arm und Reich. (Vgl. E.W. u. W. Stegemann 1995, 70ff.) Das Neue Testament deckt aber typische Mittelklassehaltungen auf und kritisiert sie. Dies kann unseren eigenen Blick schärfen. Wir geben dafür drei Beispiele.

(1) Die Subversion der »mittelständischen« Ideologie des hellenistischen Ideals der Reziprozität (Do ut des) (Lukas 14.8-24)

Die ersten christlichen Gemeinden standen vor unsäglichen Schwierigkeiten, unter denen sich auch die Beziehungen zu Armut, Reichtum, Geld, Arbeit, Handel, Ausbeutung, Anhäufung, Ausgrenzung, Status, Macht usw. befanden, d.h. die wirtschaftlichen und sozialen Belange. Die ersten Gemeinden begriffen, dass es sich dabei um Themen handelte, die die Gemeinde als Ganzes und nicht nur die einzelnen Mitglieder betrafen. Deshalb versuchten sie auch, auf Gemeinsamkeit gegründete Antworten auf die sozioökonomischen Probleme zu geben, da sie sich nicht nur als bloße Religionsgemeinschaften oder gar -vereine, sondern als integrale Lebens- und Interessengemeinschaften fühlten. Sie bauten feste gemeinschaftliche Beziehungen auf, denn nur so konnten sie einige ihrer sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten lösen und dem erdrückenden Gewicht des Imperiums widerstehen, soweit es ihnen möglich war. Dabei ist zu berücksichtigen, dass das Imperium einen Riesenapparat zur wirtschaftlichen Ausbeutung, sozialer Schichtung und militärischer Unterdrückung zur Verfügung hatte, und die Gemeinden eigentlich nichts weiter als ihre auf das Wort gegründete Glaubensüberzeugung besaßen.

In diesem Widerstandsprozess griffen die Gemeinden auf einzelne Jesus-Überlieferungen zurück und gebrauchten sie als Ansporn und Legitimation ihrer gegenkulturellen Praxis. Lukas 14.8-24 ist ein solches Beispiel, das aufzeigt, wie die junge Kirche versuchte, mit der ökonomischen und sozialen Problematik umzugehen, indem sie alternative und solidarische christliche Gemeinschaften aufbaute und zugleich dem Imperium widerstand.

Die längere Komposition Lukas 14.1-24 besteht aus verschiedenen Stücken. Nach den Worten über die Umkehrung der Privilegien Israels und dem Gericht über den falschen König und die mörderische Stadt in Lukas 13 werden in

Lukas 14 die religiösen Führer als falsche entlarvt und gleichzeitig ein Solidaritätsprojekt entworfen, mit dem Jesus seine eigene Praxis rechtfertigt und zur Nachahmung empfiehlt. Lukas 14.7-24 verwandelt die Beziehungen mit Armen und Verachteten zum Lebensprogramm. Die autobiografische Färbung verschiedener Gleichnisse erreicht einen Höhepunkt in Lukas 15, wo mit drei Gleichnissen die ungewöhnliche und verwirrende Beziehung Jesu zu ausgegrenzten und verachteten Menschen erklärt und legitimiert wird. Dem Sinn nach entsprechen die *Zöllner und Sünder* von Lukas 15.1 den *Armen, Verkriechpelten, Lahmen* und *Blinden* von Lukas 14.13, 21, denn es handelt sich bei all diesen um verachtete und ausgegrenzte Personen, die durch die neue Behandlung eine neue Würde und Identität erhalten. Auf dem Hintergrund der Gerichtsworte der falschen Hirten Israels (Herodes und die Religionsführer) erstrahlt so der wahre Leiter, Prophet und Lehrer, der von seinen Nachfolgern und Nachfolgerinnen großen Ernst bei der Nachfolge erwartet und ihnen eine Riesenverantwortung gegenüber den Armen und Ausgegrenzten auferlegt.

Werden die drei Einheiten der Sequenz Lukas 14.7-24 miteinander verbunden, so treten die abschließenden Worte klar hervor, wobei sich die Einheiten thematisch jeweils zu Paaren miteinander verbinden:

Lukas 14.7-11 Wahl der Sitzplätze

Werteskala des Evangeliums als Gegensatz zu den sozialen Rängen und den wirtschaftlichen Vorteilen

12-14 Wahl der Geladenen

Selig durch die Praxis der Liebe und den Einsatz für die Verachteten und Ausgegrenzten

15-24 Auswechslung der Geladenen

Die in Lukas 14.7-11 beschriebene Suche nach den besten Plätzen entspricht einer allgemeinen Haltung der damaligen Zeit: Die Verteilung der Plätze bei Gastmählern und Feiern erfolgte nach der Rangfolge und Wichtigkeit der Geladenen, die von ihren Ämtern und Reichtümern abhing. Später wurde die Folge nach dem Alter bestimmt, um die Rivalität der Ränge und Ämter etwas einzuschränken. Jesus hat die Rangordnung nach Ämtern wie auch nach Alter umgekehrt, indem er die Geringsten und auch die Kinder ins Zentrum stellte.

Das Gerangel um die besten Plätze zeugt von einer Haltung, die typisch für die damalige Zeit war und sich in verschiedenen Formationen des Judentums (Essener/Qumran, Pharisäer, später Rabbinismus) und ebenso in der hellenistisch-römischen Welt nachweisen lässt. Die Aufnahme und Bearbeitung dieser Texte durch die Evangelisten lässt erkennen, dass sich das Übel der Jagd nach Rang, Würde, Status, Ansehen auch in die christlichen Gemeinden eingeschlichen hatte. Die Kehrseite dieser Haltung ist die Verachtung derjenigen, die weder Würde noch Wichtigkeit aufweisen können.

Demgegenüber betont der Text, dass die Feststellung des Status direkt durch die Praxis erfolgt und nicht etwa von vorher festgelegten Kriterien ausgeht. Da der Text nichts von denen sagt, die zu Recht auf den letzten Plätzen belassen werden, kann gefolgert werden, dass es um die Feststellung geht, dass diejenigen, die sich den besten Platz aneignen, ihn nicht verdienen; und dass diejenigen, die einen besseren Platz verdienen, ihre wahre Würde durch ihre einfache Haltung ausdrücken. Dies wird durch zwei Tatsachen unterstrichen. Der in Lukas 14.8-11 gegebene Rat wird durch das von Rechtsgelehrten und Pharisäern veranstaltete Gerangel motiviert, und die beiden nächsten Einheiten empfehlen die Einladung von Verachteten. Somit enthält das in den drei Einheiten zusammenfasste gegenkulturelle Programm zwei Inhalte: Ein Nein zum Rangstreit und ein Ja zu einer alternativen Praxis, die im Engagement mit den Ausgegrenzten besteht. Beide Pole bilden eine Einheit, wobei jeder Pol die entsprechende Kehrseite des anderen darstellt.

Traditionelle Wohlfühlpredigten betonen zwar gerne den positiven Pol, stellen aber die Mentalität und die Haltung der in der mittelständischen Gesellschaft so stark verbreiteten Reziprozität überhaupt nicht in Frage. Hierbei handelt es sich nicht um positive Reziprozität im Sinne einer Wechselseitigkeit, die sich in gegenseitiger Anerkennung ausdrückt. Es geht um negative, klassenbedingte Gegenseitigkeit, die es auf den Austausch von Diensten und Geschenken unter den Angehörigen der gleichen, sozial gehobenen Klasse abgesehen hat und damit nur den Eigennutz verfolgt.²¹ Aus reformatorischer Perspektive mit ihrer Dialektik von Gesetz und Evangelium ist zu sagen, dass mit der einseitigen Betonung der positiven Empfehlung und der Furcht vor dem »Gesetz« und einem Schelt-, Gerichts- oder Strafwort das Evangelium verwässert wird. Die Sache hat Tiefgang: Jesus kritisiert nicht einfach ein Fehl-

²¹ Der Begriff der Reziprozität kann je nach verschiedenen kulturellen und situativen Kontexten positive und negative Bewertungen erfahren (vgl. Altwater 2005, 183ff.).

verhalten, er empfiehlt auch nicht einfach ein wenig mehr Freundlichkeit mit den Notleidenden, sondern stellt die herrschende Praxis geradezu auf den Kopf und verlangt eine radikal neue Haltung. Eine Moralpredigt hätte sich mit dem Hinweis auf die negative Seite begnügt. Theoretisch gibt es ja auch noch andere alternative Möglichkeiten: Abwarten, bis der Gastgeber die Plätze verteilt; einen mittleren Platz aussuchen; ein Haus der offenen Tür halten, in dem alle Möglichen und Unmöglichen willkommen sind; überhaupt niemanden einladen.

Die kurze Einheit Lukas 14.12-14 lebt von der eschatologischen Dimension der Auferstehung und verbindet diese mit der Umkehrung der sozialen Werte, die den gesamten Evangelienstoff durchzieht. Es handelt sich um ein Liebesgebot Jesu, das all diejenigen im Blick hat, die nichts zurückgeben können.

Bultmanns abfällige Meinung, dass das Wort in Lukas 14 mehr der »Resentimentstimmung etwa der letzten Kapitel des äthiopischen Henoch als der Verkündigung Jesu« entspreche,²² ist strikt zu verwerfen, da sie einem künstlichen, unjüdischen Jesusbild dieser Exegese entstammt, in dessen Sog aus dem theologisch-praxeologischen Projekt der Evangelien dann alles ausgemerzt wird, was sich einer ideologischen Domestizierung der Botschaft widersetzt. Von der Ideologiekritik aus muss sich diese Art Exegese fragen lassen, ob es einfach Zufall ist, dass sie ausgerechnet die Worte gegen den Reichtum, den Status, die Privilegien, die Mächtigen und Gewalttätigen als unjesuanisch hinstellt.

Die Vorstellung der Armen und Behinderten als Einzuladende beinhaltet eine Subversion der herrschenden Werteskala. Indem Jesus eine lange Tradition alttestamentlicher Gebote der Liebe zum Notleidenden aufnimmt, überbietet er auch einen zum Teil ähnlich klingenden Ratschlag des Judentums, Aboth (»Sprüche der Väter«, in die Mischna aufgenommene Spruchsammlung in Traktatform) 1.5: »Jose ben Jochanan (Rabbi um 140 v. Chr.) pflegte zu sagen: Dein Haus sei weithin geöffnet; Arme seien deine Hausgenossen.«

Die Tiefe des neuen Gebots besteht in der Gleichstellung der *Armen* und der *Kranken* bzw. der Feststellung, dass *Armsein* und *Kranksein* in einer Linie stehen (Degenhardt 1965, 100), und damit unterwandert Jesus die vorherrschende Auffassung, die die Notwendigkeit ritueller Reinheit betonte und eine große Gruppe von Kranken und Behinderten vom Zugang zum Kult und damit

²² R. Bultmann 1979, 108. Bultmann behauptet das Gleiche (»jüdische Resentiment-Stimmung« der letzten Henoch-Kapitel) für Lukas 16.19-26, ebd. 220.

nach religiöser Auffassung durch ausgrenzende Kasuistik von einem Leben in Würde ausschloss. Diese Abneigung gegen Behinderte lässt sich auch nicht mit den paar Bestimmungen zur wohlwollenden Behandlung der Blinden (Levitikus 19.14; Deuteronomium 27.18) aufwiegen. Zu bemerken ist auch, dass in einigen der in den Höhlen am Toten Meer gefundenen Texte ebenfalls mehrere Kategorien von Behinderten ausdrücklich aus der Versammlung ausgeschlossen werden: Lahme, Hinkende, Blinde, Taube, Stumme, Entstellte, zitternde Alte.

Auf dem Hintergrund der sich in 2. Samuel 5.6-8 und in den Qumrantexten ausdrückenden Haltung sticht nun Jesu Gebot klar hervor: Die vom Tempel und von der Heilsgemeinde Ausgegrenzten sollen nun die Privilegierten in der neuen, von Jesus eingeführten, praktizierten und geforderten Heilsordnung sein. (Wiefel 1988, 271) Das stellt die Werte der religiös legitimierten Praxis der Gesellschaft geradezu auf den Kopf. Der letzte Satz weist darauf hin, dass diese Praxis, die diejenigen mit Liebe umgibt, die nichts zurückgeben können, eine wesentliche Bedeutung für Gott hat. Der Text deutet an, dass diese Praxis der unbegrenzten Liebe zu Verachteten und Ausgegrenzten mit dem ewigen Leben verbunden wird.

Das Gebot der Hingabe an diejenigen, die nichts zurückgeben können, liegt auf der gleichen isotopischen Linie der Umkehrung wie das Gebot der Feindesliebe in Lukas 6.27-35. Es handelt sich um einen weiteren Vorschlag der Umkehrung des hellenistischen Ideals der Ethik der Reziprozität, die im Hellenismus kultiviert wurde und die das Böse verhindert wollte, um nicht bestraft zu werden, und das Gute tun ließ, um Belohnung zu erhalten, und bei allen Wohltaten immer nur den Eigennutz im Blick hatte. (Van Unnik 1966; s. auch Schottroff/Stegemann 1981) Diese Reziprozität wird mit der lateinischen Formel *Do ut des* charakterisiert: »Ich gebe, damit du gibst.« Die biblischen Texte verwenden zwar hellenistische Terminologie, beabsichtigen jedoch die Überwindung der Praxis des Austausches von Diensten und Geschenken unter Gleichen durch das Engagement für die Armen und Verachteten.

Die angesagte Belohnung gehört nicht in das Reich der materiellen Spekulation, sondern liegt auf der Linie des Glaubens und der Hoffnung, und stellt somit das Band zwischen der in 1. Korinther 13.13 erwähnten Dreiheit her. Das Risiko der bedingungslosen Liebe geht mit dem Risiko des Glaubens einher, da das Erlangen des Objekts *Belohnung bei der Auferstehung* außerhalb der spekulativen Koordinaten liegt. Wichtig ist, dass hier auch eine Brücke zur Feldpredigt mit der Seligpreisung hergestellt wird: Hier wie dort geht es um

die gleiche theozentrische Ethik, die das Lebensprojekt von den Armen und Ausgegrenzten her formuliert.

Jesus möchte seine Gruppe von der Mentalität und den Haltungen befreien, die durch das Raster der sozialen, wirtschaftlichen, moralischen und religiösen Unterschiede geprägt sind; und sie zugleich zu einem Engagement bewegen, das von der bedingungslosen Liebe lebt. Das vorgeschlagene Tun lebt Jesus selber als gegenkulturelle Haltung vor und muss sich auch entsprechend rechtfertigen, denn es passt überhaupt nicht in das gesellschaftlich abgesegnete Verhaltensmuster. Das alles stellte die herrschenden Werte auf den Kopf und hatte umstürzende Bedeutung in einer Gesellschaft, die auf soziale Schichtungen aufbaute, auf die Bücklinge der Armen, das Prestige der Reichen und Herrschenden, die wirtschaftliche Ausbeutung von Sklaven und Kleinbauern, die übermäßige Bereicherung der wenigen Reichen. Der Text erhebt die Ausgegrenzten und Verachteten in den Stand der wirklich Wichtigen. Die Verbindung des Neins zur Klassenmentalität mit dem neuen Gebot ist äußerst wichtig, da es ja auch noch andere Möglichkeiten gab, die soziale Unzufriedenheit auszudrücken: In die Wüste gehen, als Einsiedler kontemplativ leben, elitäre Sondergemeinschaften aufbauen, auf der idealen Ebene schwelgen, nur philosophische Kritik üben – so wie es bestimmte perfektionistische Gruppen im damaligen Judentum und in der langen Geschichte des Christentums getan haben.

Das Gleichnis vom großen Abendmahl ist als Antwort auf den Zwischenruf aus dem Publikum zu verstehen. Das heißt, Lukas baut den Text hier nicht einfach wegen Stichwortassoziation ein. Die Gestaltung der Replik zeigt auf, dass der Rufer seinerseits die Worte Jesu über den wahren Seligen korrigieren wollte. Jesus hatte den mit *selig* beschriebenen Zustand auf die Ebene der Geschichte gestellt und damit das wahre Sein durch die irdische und geschichtlich verankerte Praxis der Liebe zu Ausgegrenzten bestimmt, und nicht einfach durch eine eschatologische Aussicht oder ein korrektes Wissen. Der Zwischenruf zeigt an, dass sich die Pharisäer durch die von Jesus vorgetragene Bestimmung infrage gestellt fühlten, da sie ja ansonsten durch ihre exakte Handhabung des Gesetzes ihre eigene Bewertung als zukünftige Selige vornahmen. Dazu könnte noch eine politische Dimension kommen. Verschiedene Führer des Volkes hofften auf eine aktive Beteiligung an der zukünftigen Leitung Israels beim Anbruch des Reiches Gottes. In diesem Falle würden die Worte Jesu eine solche Anmaßung scharf zurechtweisen und klarstellen, dass die Armen und Behinderten die Subjekte des Reiches sind und sein werden.

Das Gleichnis weist eine interessante Symmetrie auf:

Lk 14.16	A	Ein Abendmahl mit vielen reichen und bedeutenden Geladenen
17	B	Sendung des Knechts und Ruf
18a	C	Die Geladenen entschuldigen sich
18b-21a	D	Aufzählung der egoistischen Ausreden der Reichen
21b	X	Zorn des Hausherrn
21c	D'	Befehl, die Armen und Behinderten zu holen
22	C'	Es ist immer noch Raum da
23	B'	Erneute Sendung des Knechts
24	A'	Endgültiger Ausschluss der ersten Geladenen

Die drei Absagen weisen stufenartig eine zunehmende Kälte auf. Ist die erste noch freundlich und spricht von einem *muss* (*ich muss hinausgehen und ihn besehen*), so ist die zweite bereits kurz und bündig (*ich gehe jetzt hin, sie zu besehen*), und die dritte enthält überhaupt keine Bitte um Entschuldigung (*darum kann ich nicht kommen*).

Dass zumindest die beiden ersten Geladenen reich und bedeutend sind, geht aus dem Acker- und Ochsenkauf hervor. Außerdem wird dies für alle durch die Ersatz-Einladung der Armen bewiesen, denn wie es eindeutig aus der Symmetrie abzulesen ist, beruht die ganze Erzählung auf drastischen Gegensätzen und nicht auf Parallelprozessen.

Die Ausreden der beiden ersten Geladenen stehen mit größeren Gewinnen in Verbindung, was vor allem für den Ochsenkäufer gilt. Ein Kleinbauer hätte sich nie auf einmal fünf Gespanne Ochsen kaufen können. Das konnte sich nur ein Großbauer leisten, mit genügend Landfläche, um zehn neue Tiere produktiv einsetzen zu können. Hätten die beiden Käufer nicht auch morgen ihre Objekte ansehen können? Muss das ausgerechnet jetzt, doch wohl am Abend (bei Mondschein?) gemacht werden? Diese Details unterstreichen die Tatsache, dass es sich um faule Ausreden handelt. Die Ausrede des Dritten gehört zur negativen Seite der Sinnlinie der Nachfolge, die bei Lukas auch in anderen Texten über die Trennung von der Familie verbalisiert wird: Lukas 14.26 (*Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern und dazu sich selbst*); 18.29 (*Haus, Frau, Brüder, Eltern, Kinder*).

Alle drei Ausreden stellen eine Beleidigung des Gastgebers dar. Im damaligen Kontext hätte sich niemand eine solche Gelegenheit entgehen lassen, soziale und eventuell auch wirtschaftliche Kontakte und Prestige zu pflegen. Das

Gesamtbild sagt aus, dass im realen Leben niemand so dumm handeln würde. Es geht auf der tieferen Ebene also um das Verpassen von einer Gelegenheit, die durch den richtenden Schlusssatz als einmalig dargestellt wird. Wenn ein reicher Leser des Evangeliums zulässt, dass seine wirtschaftlichen und familiären Interessen sich seiner Teilnahme am Reich Gottes entgegenstellen, so grenzt er sich damit selber von dieser Teilnahme aus.

Der Zorn des Gastgebers wirkt sich jedoch nicht einseitig nur als Gericht aus. Er beinhaltet zugleich eine neue Handlungsabfolge, die die Notleidenden und Behinderten integriert und sich explizit um die total Ausgegrenzten kümmert, die überhaupt kein Zuhause mehr haben und auf den Straßen und Plätzen vegetieren. Damit wird klargestellt, dass das Wesen des Textes in der Umkehrung der Verhältnisse besteht. Der Platz der Reichen wird von den Armen und Ausgegrenzten eingenommen. Die Liste der neuen Geladenen stimmt exakt mit der von Lukas 14.13 überein. Dazu kommt noch eine implizite Gleichung zwischen den beiden Reihen der sozial »Wichtigen«: *Freunde, Brüder, Verwandte, reiche Nachbarn*; und *Reiche*. Im jetzigen Textzusammenhang will Lukas aufzeigen, dass die Integration der Verachteten Jesu Antwort auf die durch die Reichen praktizierte Ausgrenzung ist.

Wer ist der Gastgeber? In V. 23 redet der Hausherr, somit redet er auch in V. 24, da der Text kein anderes Subjekt vorstellt. Die Identifikation wird auch durch *mein Haus* und *mein Abendmahl* unterstrichen. Auf der anderen Seite wird die Wendung *denn ich sage euch* als feierliche und gravitatische Versicherung von Jesus (und einmal von Johannes dem Täufer) gebraucht. Indem hier diese traditionelle Formulierung dem Hausherrn zugeschrieben wird, regt der Text die Identifizierung beider Subjekte an. D.h. es geht um die von Jesus ins Leben gerufene neue Gemeinschaft. Die Kirche hat sich an diese neue Richtung zu halten und nicht an den sozialen Trott der Wohlhabenden, der auf Reziprozität beruht.

Das Gerichtswort von Lukas 14.21b+24 bestätigt die in Lukas 14.7-11 dargelegte Kritik. Das Gleichnis ist jedoch kein bloßes eschatologisches, d.h. endzeitliches Projekt. Der Text verankert das durch den Zwischenruf in die eschatologische Dimension erhobene Reich in der geschichtlichen Praxis. Diese Konkretisierung wird durch die wortwörtliche Wiederholung der Liste der an Stelle der Reichen einzuladenden Personen hervorgehoben. Die verblüffende Parallelisierung der beiden Listen statuiert den Beginn der Verwirklichung des Reiches im *Hier und Jetzt*, ohne die Eschatologie zu verneinen – siehe den Bezug zur Auferstehung der Gerechten. Der Schnittpunkt zwischen den bei-

den Ebenen, der irdisch-geschichtlichen und der eschatologischen als kommandes Hereinbrechen, ist Jesus selbst.

Im Unterschied zu Gesprächen der Pharisäer handeln Jesu Tischreden nicht aseptisch von Lehrmeinungen, Interpretationsmöglichkeiten des Gesetzes oder ehrwürdigen Traditionen, sondern ganz einfach von praxeologischen Fragen, die den Aufbau von alternativer, integrierender Gemeinschaft zum Thema haben und damit das Reich Gottes konkret erfahrbar werden lassen. Das lebt er selber ständig vor, und dazu will er seine Dialogpartner überreden. So zeigt Lukas den Nachfolgerinnen und Nachfolgern Jesu, dass ihre Praxis inmitten der neuen Gemeinschaft diese neue Art Beziehungen herzustellen hat, die das Reich vorwegnehmen. Diese Beziehungen konkretisieren sich im Aufbau von Engagement mit allen Ausgegrenzten. Die Gemeinden, die das Lukasevangelium lasen und sich zu dieser Praxis veranlasst sahen, stellten sich nicht nur einer falschen Mentalität ihrer Umwelt entgegen. Sie stellten sich dem Imperium selbst entgegen.

Der Impuls zur Integration der Ausgegrenzten und der Umkehrung der vorherrschenden Werteskala der heutigen Klassengesellschaft beruht auf der neutestamentlichen Tatsache, dass Gott die Menschen ohne Vorleistung annimmt und rechtfertigt, während der Markt des spekulativen Finanzkapitalismus Vorleistungen erfordert und es auf zahlkräftige Konsumenten abgesehen hat. Hier sind die Ausgangspunkte und die Vorschläge so konkret nachvollziehbar, dass es keiner hermeneutischen Balanceakte bedarf, um die Anliegen der Texte in die heutige Situation hineinzutragen. Das Gerangel nach den besten Plätzen (d.h. die Orientierung »nach oben«) und die damit verbundene Geringschätzung der Schwächeren (das »Treten« der »Unteren«) ist gerade das typische Malheur der Mittelschicht; und genau das wird in Lukas 14 angeprangert. Ebenso ist die Reziprozität keine Privatdomäne der Oberschicht, sondern sie ist tief im Mittelstand verankert. Ihre Überwindung durch das soziale und politische Engagement, das Lebensmöglichkeiten für die Ausgegrenzten schafft, wird auch der Mittelschicht neue Entfaltungsmöglichkeiten schenken. In diesem Sinn hätte gerade eine bürgerliche Volkskirche ein großes Praxisfeld für eine »Mission« an den Mittelklassen.

(2) Die Radikalkritik der Ideologie des Klientelismus. Reiche, Arme und »Mittlere« und die Überwindung der ideologischen Zementierung der Klassengesellschaft (Jakobus 2.1-13)

Kein Ansehen der Person

Im ersten Teil des 2. Kapitels seines Briefes behandelt Jakobus ein besonders heikles Thema der Beziehungen zwischen *Arm und Reich*: die Bevorzugung der Reichen und die damit verbundene Verachtung oder Diskriminierung²³ der Armen. Jakobus hängt die erste Problematik an der Wendung mit Leitmotivcharakter *Ansehen der Person (Parteilichkeit; Tsuji 1997, 73* übersetzt treffend: *Bevorzugung der Person*) auf. Gleich zu Anfang der Texteinheit stellt er die Behauptung auf, dass das Ansehen der Person unvereinbar mit dem Glauben an Jesus Christus ist. Das kompromisslose Umkehrschema soll in die zwischenmenschlichen Beziehungen und Haltungen in der Gemeinde hineinwirken bzw. sich da auswirken.

Von höchster Bedeutsamkeit ist nun eine Verlagerung des Verbots der Parteilichkeit von einer Allgemeingültigkeit zu einer sozioökonomischen Konkretisierung. Wird noch in den älteren Rechtstexten jede Parteilichkeit vor Gericht verboten, sowohl gegen bzw. für den Armen wie auch gegen bzw. für den Reichen, so richtet sich das Verbot später gegen die Bevorzugung der Reichen. Die Kehrseite der tendenziösen Begünstigung von Reichen und Mächtigen ist ja stets die Benachteiligung anderer Menschen, die weder mächtig noch reich sind. Die Bevorzugung der Reichen erklärt sich aus der allgemein menschlichen Tendenz, die im sozialen Gefüge zur Parteilichkeit für die vermeintlich Wichtigeren neigt, wogegen die Interpreten des alten Grundsatzes der Unparteilichkeit Gottes dieser allmählich einen Kurs auf die Begünstigung der Benachteiligten gaben.

Das Neue Testament betont ausdrücklich, dass Gott kein Ansehen der Person kennt, und überträgt den bekannten Rechtssatz auf die sozial-gemeinschaftliche Ebene der heilsgeschichtlichen Gemeinde, in der die sozialen Unterschiede aufgehoben sind, wobei jedoch zwischen grundsätzlicher Aufhebung von Gott her und der Forderung ihrer Verwirklichung in der Realität unterschieden werden muss. In diesem Bereich wird die Unparteilichkeit auf Unterschiede zwischen Juden und Heiden (Apostelgeschichte 10.34; Römer 2.10-11), Sklaven

²³ Der Begriff *Diskriminierung* ist eine adäquate Wiedergabe der negativen Ergebnisse der Parteilichkeit, siehe dazu H. J. Held 1978.

und Freien (Epheser 6.8-9; Kolosser 3.25-26) und Bettelarmen und Reichen (Jakobus 2.1, 9) bezogen. Nach Jesus Christus haben die Juden keinen Vorrang mehr vor den Heiden, da Gott *nicht die Person* ansieht, Apostelgeschichte 10.34. Hier wird das Attribut Gottes auf die weltweite Mission übertragen. So stehen auch alle unter dem gleichen belohnenden bzw. bestrafenden Gericht, denn vor Gott ist kein *Ansehen der Person*, Römer 2.11. Eindeutig erstreckt sich Gottes Neutralität auch in 1. Petrus 1.17 auf Gericht und Heil, wo sie als Motivation zur Gottesfurcht benutzt wird.

Die *Besonderheit bei Jakobus* besteht darin, dass er die Eigenschaft Gottes (und Jesu, siehe Markus 12.14) von den Gemeindegliedern verlangt, die er damit vor Parteilichkeit für die Reichen warnt und dadurch den Ausdruck verstärkt in Richtung eines Engagements für die Bettelarmen interpretiert. Damit gibt er seiner Ermahnung eine anthropologische Dichte, wobei er als Christ erstens von Jesus Christus ausgeht (Jakobus 2.1), und zweitens gleich doppelt von Gottes Erwählung der Bettelarmen und vom *königlichen Gesetz* her theologisch argumentiert. Über die allgemein gültige Lehre der Unparteilichkeit Gottes und ihre Umsetzung vor Gericht hinausgehend, nimmt Jakobus ihre sich bereits im Alten Testament vorbereitete soziale Entfaltung auf, und richtet seine Ermahnung nur gegen die Begünstigung der Reichen. Er stellt somit einen wichtigen juristischen Grundsatz des Volkes Gottes in das soziale und wirtschaftliche Gefüge seiner Gemeinden, in denen es Statusprobleme zwischen Reich und Arm gab.

Hermeneutisch ist es von besonderem Belang, dass Jakobus zur Begründung seiner Ermahnung erstaunlicherweise nicht einen der vielen diesbezüglichen Texte des Alten Testaments zitiert, sondern seinen Leserinnen und Lesern die Erwählung der Bettelarmen durch Gott, ihren Reichtum im Glauben und ihre Stellung als Erben des Reichs (V. 5) vor Augen stellt.

Was *Ansehen der Person* konkret heißt, wird durch ein Beispiel in Form einer anklagenden, rhetorischen Frage illustriert, die die einem glänzend gekleideten Reichen gezollte Hochachtung der verächtlichen Behandlung eines verelendeten, heruntergekommenen Bettelarmen beim gleichzeitigen Eintritt beider in die Versammlung gegenüberstellt. Der Reiche wird äußerlich bestaunt und bekommt einen guten Sitzplatz, der Bettelarme erhält einen Stehplatz oder einen minderwertigen und verächtlichen Sitzplatz auf dem Boden – sogar *unter dem Schemel*. Es gibt nahezu keine niedrigere Position mehr als diese unter diesem Ding, auf das man tritt. Mit diesem Kunstgriff konfrontiert der Text jedoch nicht einfach zwei soziale Stände, sondern zwei entgegengesetzte Be-

handlungsweisen der Bettelarmen. Das Hauptgewicht liegt auf dem Gegensatz zwischen Gottes Handeln an den Bettelarmen (Jakobus 2.5) und der abscheulichen Behandlung dieser Geschwister durch diejenigen, die sich sogar erdreisten, die Mittellosen an einen Ort zu zwingen, der überdies noch unterhalb der Position besiegtter Feinde (die als »Fußschemel« dienen) liegt.

Parteilichkeit als Haltung des Klientelismus

Die sozialgeschichtliche und kontextuelle Exegese des letzten Jahrzehnts hat darauf hingewiesen, dass der Schlüssel zu Jakobus 2.1-13 in einem ganz konkreten Problem der damaligen Gesellschaft zu suchen ist: im Klientelismus des Patronatssystems. (S. konkret zu Jakobus 2.1-13 Miguez 1998) Der Klientelismus hatte einen hohen Stellenwert in der sozialen und politischen Struktur des römischen Reichs. Das Patronatssystem war der strukturierende Faktor, der dem sozialen Leben im Riesenreich einen gewissen Zusammenhalt gewährte, und zugleich mit dem juristischen, steuerrechtlichen und politischen System zusammenwirkte. Dabei gab es durchaus Varianten: vom individuellen Patronat über ein paar arme Klienten über Gruppen-, Vereins- und Institutionswesen mit Interessenvertretung und offiziellem Schutz, bis zur politischen Schirmherrschaft über ganze Gebiete und Völker.

Das System bestand im Grunde in einem Transfer, der auf der Ungleichheit der beteiligten Partner beruhte. Der starke Patron erhielt von seinen Klienten verschiedene Güter, sowohl materieller Art (Abgaben, Geschenke, Dienstleistungen) wie auch symbolischer Natur (Ehrenbezeugung, Huldigung, politische Unterstützung, Teilnahme bei öffentlichen Auftritten, Ehrentafeln). Dies wurde vor allem von Freigelassenen praktiziert, aber auch von Handwerkern. Über den sozialen Bereich der römischen Gesellschaft hinausgehend, erstreckte sich das Patronatssystem auch auf das Gebiet der politischen Beziehungen des Imperiums mit den Vasallenkönigen, vor allem an den Rändern des Imperiums. Das Beziehungssystem des Patronats gab der Gesellschaft eine ausgeprägt hierarchische Strukturierung, die in den Rängen und den damit verbundenen politischen Aufstiegsmöglichkeiten ihren angemessenen Ausdruck fand und so eine allgemein gültige Stufenleiter nach oben und nach unten schuf.

Der Klientelismus war durch ein Bewertungssystem abgestützt, das den Mächtigen Ehre vermittelte. Diese Ehre fiel mit dem öffentlichen Prestige zusammen und schuf das Fundament für die soziale Stellung ihres Inhabers. Herkunft, wirtschaftliche Stellung, politische Laufbahn und soziales Ansehen gingen so Hand in Hand. Die Ehre war keine subjektive Tugend, sondern eine

Ehrung durch die Beifallspender. In diesem System, das soziale Asymmetrien hervorrief und sie verfestigte, war natürlich jede Erniedrigung gleichbedeutend mit einer Entehrung. Die in Jakobus 2.1-6a aufgezeigte Problematik passt genau in den vom Klientelismus vorgezeichneten Rahmen. Die Behandlung des Themas zeigt die Problematik auf, die von der Spannung der Anpassungstendenz an die allgemein gültige Gesellschaftspraxis ausgeht, und gegen die Jakobus vorgeht. Die Zielrichtung der Kritik geht auf die unterschiedliche Behandlung. Was hier verdammt wird, ist die Diskriminierung.

Jakobus lehnt diese Regeln des sozialen Gefüges als unvereinbar mit dem christlichen Glauben und mit Gottes eigenem Handeln total ab. Jakobus 2.6 hält zunächst in aller Deutlichkeit fest, dass *der wahre Wohltäter, Beschützer und »Patron« der Bettelarmen einzig und allein Gott* ist. Seine Macht steht über der der Reichen, deren Glanz bald vergeht (Jakobus 1,10-11), während die guten und vollkommenen Gaben nur von Gott kommen, der unveränderlich ist (Jakobus 1.17). Die Reichen, die zumindest von einigen in der Gemeinde mit Ehrung empfangen und als potenzielle Protektoren angesehen werden, »passen« nicht in das Gemeindemodell, das einen anderen Herrn der Herrlichkeit anbetet und von anderen Protektoren beschützt wird, und das andere zwischenmenschliche Beziehungen pflegt. Glaube und Parteilichkeit schließen sich gegenseitig aus. Wer Parteilichkeit übt, sündigt schwer und zerstört die Gemeinschaft, da durch den Favoritismus das Patronatssystem aufrechterhalten wird, das die Ungerechtigkeit, die Ausbeutung und die Gewalt gegen die Geringen erzeugt und vertieft. Somit ist Jakobus 2.1-13 eine radikale Kritik an dem im ganzen Mittelmeerraum verbreiteten Patronats- und Klientelismussystem und an seinem Bewertungsmuster, das in schroffem Gegensatz zu Gott steht, der ja gerade die Geringen erwählt hat. Der Text verlangt nicht nur den gehörigen Respekt vor den Bettelarmen, sondern folgert aus dem christlichen Glauben heraus das Prinzip der Ablehnung jeglicher Klassengesellschaft in der christlichen Gemeinde und tendenziell darüber hinaus, da es dem Leben und der Lehre Jesu Christi diametral widerspricht.

Der zweite Grund, das »Klassenkriterium« im christlichen Sozialleben zurückzuweisen, ist die Tatsache, dass *Gott selbst »gegen den Strom« gehandelt* hat bzw. handelt, indem er sich für die Bettelarmen entschieden hat. Das Klassenkriterium steht dem Liebesgebot entgegen. Wer die Klassengesellschaft annimmt und sogar rechtfertigt, widersetzt sich dem königlichen Gesetz der Nächstenliebe. Parteilichkeit und Verachtung der Bettelarmen sind eine totale Verleugnung der christlichen Geschwisterlichkeit.

Bevorzugung der Reichen und Diskriminierung der Bettelarmen ist schlimmste Verweltlichung des geschwisterlichen Miteinanders, das für die christliche Gemeinde gelten soll. Parteiliche Bevorzugung ist Demütigung derjenigen, die Gott liebt, ehrt und auserwählt hat, und damit Entehrung Gottes. Jakobus unterstreicht kräftig, dass nicht der soziale Status, der gesellschaftlich sanktionierte Brauch (Klientelismus) und der Reichtum, sondern Gottes Option für die Bettelarmen und die Barmherzigkeit die Kriterien für das Miteinander in der Gemeinde sein müssen.

Der Widerstand gegen den Einbruch des Klientelismus in die Gemeinde

Die Ausführungen gegen die Parteilichkeit in Jakobus 2.1-13 bilden den Kernpunkt der Auseinandersetzung mit »weltlichem« Verhalten in der Gemeinde. Mit »Welt« ist hier natürlich nicht die geografische Dimension angesprochen, sondern die römische Weltordnung in ihrer religiösen, politisch-sozio-ökonomischen, ideologischen und ethischen Dimension. Dabei handelt es sich nicht um ein simples Beispiel eines zufällig vorbeikommenden feinen Herren und eines schmutzigen Armen. Es geht um die Abweisung des elementaren Klischees der Selbsterniedrigung der Klienten, die mit dieser Haltung das Patronatssystem aufrechterhalten und so die Reichen befähigen, die Geringeren weiterhin auszubeuten.

Beim Aufbau ihrer alternativen Identität steht die Gemeinde vor der Tatsache, dass sie sich nicht nur in der Gesellschaft befindet, sondern dass das Wertesystem der Gesellschaft mit Gewalt in die Gemeinde eindringt und sich in der Mentalität und in den Gemeindestrukturen einnistet. Die Klassenideologie versucht, sämtliche soziale Schichten zu beherrschen. Da es kein »Ich« gibt, das nicht auch zugleich Ergebnis der Gesellschaft ist, muss Jakobus eine christliche Resozialisierung anstreben und die vielen »Ichs« gegen den Klientelismus impfen. Seine Ausführungen zeugen von der Problematik der Anpassungstendenz der christlichen Gemeinde an die allgemeine Praxis des Patronatssystems mit seiner Begünstigung der Höhergestellten und der damit ermöglichten Erhaltung des Klassengefüges der Gesellschaft. Die angeschriebenen Gemeindeglieder, die selbst zu den Armen gehören, grenzen andere Arme aus. Jakobus muss diesen Widerspruch unerbittlich aufdecken, da er sich ansonsten zum Komplizen des die Ungerechtigkeit aufrechterhaltenden Modells machen würde.

Jakobus 2.1-13 ist Radikalkritik am Einbruch des Klientelismussystems in die Gemeinden und damit zugleich an diesem System selbst. Die Schaffung eines vom Klientelismus befreiten Schutzraumes innerhalb der von diesem

System getragenen Gesellschaft ist eine hochkarätige Proklamation gegen das sozial sanktionierte Modell, die ihresgleichen im damaligen Umfeld sucht. Damit wird der Text zu einem öffentlichen Manifest. Er besagt zugleich, dass die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb der Gemeinde den Charakter einer öffentlichen Verkündigung haben, sowohl im Negativen wie im Positiven. Die Parteilichkeit ist ein extremes Gegenteil vom Ideal der *Koinonia*, der Gemeinschaft, die von der Gabe des einen Geistes an alle Gläubigen ausgehend die Menschen zu einem gemeinschaftlichen Leben miteinander verbindet. Jakobus demontiert die Ideologie des Systems von Parteilichkeit und Klientelismus. Es ist gottlos, widergöttlich und entehrend für diejenigen, die von Gott besonders geehrt wurden.

Die Verwerfung der Parteilichkeit hat eine *mehrfache Berechtigung*. Die Parteilichkeit hielt nicht nur über den Klientelismus Einzug in die Gemeinden. Sie entspricht einem anthropologisch tief sitzenden Grundübel, war weit verbreitet und hatte vielerlei Manifestationen. Im zeitgenössischen Judentum, in Qumran und im rabbinischen Judentum lassen sich ähnliche soziale und religiöse Formationen nach Rang und Würde nachweisen, wobei Qumran besonders hervorsticht. Ein Ähnliches gilt für die hellenistisch-römische Welt, der eine beachtliche Sensibilität für Hierarchien, Rang- und Sitzordnungen eignete. Ausschlaggebend ist, dass im Neuen Testament die unterschiedliche Behandlung nach Grad und Hoheit entschieden verworfen wird. Jesus stellt die Rangkriterien geradewegs auf den Kopf, wenn er die Dienenden und die Kinder als Beispiele bzw. die Größten bezeichnet. Der stärkste Text der Evangelien zum Rangstreit ist mit Abstand Lukas 22.24-27, der eine starke Kritik an allen »weltlichen«
Obrigkeiten beinhaltet. Hier ist auch nochmals auf Lukas 14.7-14 zu verweisen, wo Jesus das Gerangel nach den ersten Plätzen beanstandet.

Ist die Parteilichkeit ein anthropologisch tief sitzendes Übel, so ist gerade bei diesem Text die Grundstruktur der Problematik auf heutige Klassengesellschaften übertragbar. Gerade die *Mittelschicht zeichnet sich doch durch das Radfahrersyndrom aus*: Oben buckeln, unten treten – den Höhergestellten und Vorgesetzten schmeicheln, die Untergebenen schinden. Übrigens klingt Jakobus 2.1-13 nahezu so, als seien diese Worte zu einer mittelständischen Gemeinde gesagt, die die Armen verachtet. Die schleichende und immer stärker werdende Verarmung der heutigen Mittelschichten – bereits erreicht im Süden, im Kommen nun auch in den Industrieländern, kann als Bewusstseinsbildungsfaktor eingesetzt werden, der Jakobus 2.6 aktualisiert: *Sind es nicht die*

Reichen, die Gewalt gegen euch üben und euch vor Gericht ziehen? Hier gibt es nur eins: mit den Verarmten gemeinsame Sache machen und an Alternativen zur Klassengesellschaft arbeiten.

(3) Solidarisch werden mit den unter die Räuber Gefallenen (Lukas 10.25-37)

Die Texteinheit Lukas 10.25-37 gehört zum so genannten Reisebericht des Lukasevangeliums.²⁴ Obwohl sie erheblich mehr als das berühmte Gleichnis des barmherzigen Samariters umfasst, ist sie eigentlich fast nur unter diesem Namen bekannt. Literarkritisch sind die Verse 25-28, die Fangfrage eines Schriftgelehrten und Jesu Antwort, nicht vom Gleichnis abzulösen, ebenso wenig wie das abschließende Gebot, das Gleiche wie der Samariter zu tun, vom Vorangehenden abzutrennen ist.

Die Vorstellung des Gelehrten ist negativ: Er will Jesus versuchen, d.h. ihm eine Falle stellen. Damit werden Leserinnen- und Leser vorgewarnt und in Gegensatz zum Fragesteller gebracht: Achtung, hinter der Frage verbirgt sich mehr. Was nun folgt, kann somit als Entlarvung der heuchlerischen oder lügnerischen Frage aufgefasst werden. In V. 29 greift Lukas auf das gleiche Hilfsmittel zurück, indem er den Unterschied zwischen dem Gesagten (die Frage) und dem damit Bezweckten unterstreicht (Selbstrechtfertigung). Lange vor der Angabe des Inhalts der Fragen und des Ausgangs der Disputation wendet der Autor somit ein bestimmtes Bewertungsschema an und zeigt auf, dass die Fragen einen falschen oder lügnerischen Hintersinn haben: Sie scheinen ehrlich, sind aber nicht das, was sie vorgeben.

Die erste Frage nach dem ewigen Leben bewegt sich noch innerhalb des mehr oder weniger typischen Schemas eines Konflikts zwischen unterschiedlichen Interpretationslinien der jüdischen Religion; die zweite Frage, »wer ist mein Nächster?«, ist jedoch schwerwiegend: Sie bezweckt nicht einen tieferen Gehorsam gegenüber dem Gottesgebot, konkret also mehr Nächstenliebe; sondern die Selbstrechtfertigung. Lukas gibt also rechtzeitig seinem Publikum zu verstehen, dass der Rechtsgelehrte weder so noch so die Antwort Jesu, d.h. die Botschaft des Gleichnisses annehmen wird. Das ist schlimm. Ab und zu wird in der Auslegung der offene Charakter oder die offene Struktur des Gleichnis-

²⁴ Zum Gleichnis des guten Samariters gibt es eine Fülle von Artikeln und Büchern. In Sachen Strukturanalyse verweisen wir besonders auf C. Crespy 1974; J.D. Crossan 1974; J. Delorme (Hrsg.) 1979; R.W. Funk, 1974; R. Kieffer 1978 und D. Patte 1974.

ses hervorgehoben: Es endet mit einem Gebot, ohne die Befolgung oder Ablehnung durch den Rechtsgelehrten anzugeben. Das ist jedoch sehr relativ, denn durch die beiden Entlarvungen (Versuchung und Selbstrechtfertigung) ist doch klar, dass der Ausgangspunkt des Gelehrten auf Falschheit beruht. Von einem Herrn, der zweimal lügt, kann doch keine sofortige Umkehr unter der Beeinflussung einer pittoresken Kurzgeschichte erwartet werden. Der offene Charakter des Textes hat jedoch das Publikum im Blick, denn es geht ja nicht um ein Histörchen, sondern um ein ganzes Evangelium. Diese auf redaktionellen und strukturellen Gegebenheiten beruhende Einsicht ist unbedingt bei der kirchlichen Vermittlung dieses Textes zu berücksichtigen, da bei jeder Predigt die Gefahr besteht, dass das Publikum – dieser Ausdruck ist hier ganz bewusst verwendet – sich zum x-ten Mal etwas anhört, was es ja schon längst kennt, und dann beruhigt und distanziert nach Hause geht, denn »ich bin ja nicht so wie dieser eingebilddete Kerl«.

Der Text zeigt einen Wirrwarr in der Fragestellung auf. Der Gelehrte sucht Information über das zum ewigen Leben führende Tun. Durch die Angabe der Versuchung wird jedoch das Hauptziel als trügerisch entlarvt. Im Grunde will der Gelehrte ein Wissen über das Wissen Jesu erlangen, um ihn gegebenenfalls anzuzeigen, lächerlich zu machen, herabzusetzen, usw. In der Frage von V. 29 scheint die Nächstenliebe das Hauptprogramm und die genaue Auskunft über die Identität des Nächsten das Hilfsprogramm zu sein. Beide Programme werden jedoch als bloßer Schein durch das eigentliche Hauptprogramm der Selbstrechtfertigung entlarvt.

Die *erste Frage* ist im Grunde die Entscheidungsfrage der jüdische Theologie. Es geht um das *Erben des ewigen Lebens*. Im Gegensatz zu Markus 12 und Matthäus 22 antwortet Jesus mit einer Gegenfrage – das ist typisch für die Lehrer der Schrift. Die Thora wird sofort ausdrücklich als Entscheidungsinstanz bemüht, das ist ebenfalls typisch jüdisch. Auffallend ist, dass der Gelehrte auf sich selbst, auf sein Lesen der Thora, verwiesen wird. Damit baut Jesus ein Gegenprogramm zur Versuchung auf: Nun möchte er in Erfahrung bringen, was der Gelehrte weiß, jedoch ohne ihn zu versuchen. V. 28 stellt die Qualität der Antwort fest, womit sich eine Pattsituation des beiderseitigen Wissens ergibt. Damit wäre ein erster Abschluss erreicht.

Nun wird Jesus aber mit einer weiteren Funktion bekleidet, die er bei Lukas vor allem bereits in der Feldpredigt wahrgenommen hatte: Er wird zum Gesetzgeber, der die Notwendigkeit des Tuns betont. Die Formulierung *Tu das, so wirst du leben* stellt eine direkte Verbindung zwischen Jesus und dem obers-

ten Gesetzgeber von Levitikus 18.5 her: *Der sie tut, wird durch sie leben; ich bin Jahweh*; und ebenso mit Israels Gesetzgeber Mose, Deuteronomium 5.31-32 und 6.24. Von Belang ist, dass diese Texte in der Nähe der durch den Gelehrten angeführten kombinierten Gebote stehen: Levitikus 19.18 und Deuteronomium 6.5. Indem Jesus als gottgleicher Gesetzgeber handelt, überwindet er die Pattsituation und verwandelt das erste theoretische Programm des Gelehrten (sein *Wissen*) in ein eigenes Aktionsprogramm (das *Lieben*). Er wird später nochmals das Gleiche tun. Damit wird das Gefälle des Programms Jesu klar: *Er möchte das Interesse weg vom lügnerischen und distanzierten Wissen zum wahren engagierten Wissen und von da vor allem zum wahren Tun leiten*. Oder, einfacher gesagt: Er möchte das Wissen in die Grundlage und den Antrieb zu einem Tun verwandeln, das in Beziehung zum notleidenden Nächsten steht.

Es ist trotz der vielen Auslegungen zum Samaritergleichnis nicht zwecklos, nochmals nach den Gründen zu fragen, warum die negativen Figuren des *Priesters und des Leviten* keine Barmherzigkeit an den unter die Räuber Gefallenen üben. Obwohl der Text diese Gründe nicht angibt, kann es mehrere geben:

- Der Priester wollte sich nicht an einem Toten unrein machen. So bestimmte es Levitikus 21.1. Ein halbtot auf der Straße Liegender sieht ja wie ein Toter aus.
- Wenn der noch nicht ganz tote Überfallene in den Händen des Priesters oder während des Transportes starb, so war der Funktionär gezwungen, ihn zu bestatten.
- Hielt sich der Priester längere Zeit auf, konnte er vielleicht selber überfallen werden.
- War der Überfallene ein Fremder, so war der Funktionär nicht (unbedingt) verpflichtet, an ihm das Gebot der Nächstenliebe zu erfüllen.

Höchstwahrscheinlich ist das Schweigen des Gleichniserzählers über die Gründe redaktionell beabsichtigt, um verschiedene Möglichkeiten offen zu lassen oder sogar miteinander zu kombinieren. So kann durchaus die wirtschaftliche Seite des Nichttuns der Barmherzigkeit beim Priester und beim Leviten angedeutet werden. Der Erzähler hätte ja auch einen Pharisäer und einen Schriftgelehrten auftreten lassen können. Priester und Leviten profitierten vom Zehnten, der an den Tempel gezahlt wurde. Bei einer Verunreinigung durch einen Toten konnten sie diesen Verdienst zeitweise (genau: sieben Tage lang) nicht einkassieren. Dazu kamen noch die Ausgaben für die Reinigung (eine rötliche Kuh – so die Vorschrift von Numeri 19 zur Reinigung – war nicht gratis zu haben). In

diesem Fall wäre das Geld der Grund des Nichttuns der Nächstenliebe. Das Gleiche gilt für die beiden nächsten Motive (Risiko einer Bestattung und Furcht vor Überfall). Diese Interpretation kann durch zwei Tatsachen erhärtet werden: Durch den intratextuellen Befund und durch die symmetrische Entsprechung des Textes zur Einheit des Oberen, der in Lukas 18,18 die gleiche Frage stellt: *Guter Meister, was muss ich tun, damit ich das ewige Leben ererbe?*, und der dann traurig seinen Frust erlebt, *denn er war sehr reich*.

Intratextuell stellt das Gleichnis den negativen Subjekten (Räuber, Priester und Levit) die Positiven gegenüber (Samariter und Wirt). *Samariter und Wirt* bringen finanzielle Opfer: Der Samariter unterbricht seine Reise; verbraucht Öl, Wein, Verbandstoff, sein Reittier und zwei Denare – damals zwei Tagelöhne, ausreichend für eine einfache Pflege während zwei Wochen; der Wirt muss bei Mehrkosten darauf vertrauen, dass der Samariter beim nächsten Vorbeikommen die Rechnung bezahlt. Somit hat Nächstenliebe nichts mit Gefühl zu tun, sondern mit Risiko, persönlichem Einsatz, Opfer, Kosten, Vertrauen. Diese Solidarität ist auch nicht in karitatives Spenden zu verdrehen. Der Samariter – sicher kein Superreicher – wagt sich zu dem unter die Räuber Gefallenen und kann selber von ihnen ausgeraubt werden; er setzt sich – sein Leben – also voll ein. Priester und Levit, die den Halbtoten liegen ließen, und bei denen eventuell finanzielle Motive eine starke Rolle spielen, werden mit ihrem Nichttun und durch diese eventuellen Motive auch mit den Räubern verbunden: Wegen Profit plündern die Räuber und lassen den Mann halbtot liegen; Priester und Levit lassen ihn ebenfalls halbtot liegen und werden dafür ihre finanziellen Gründe haben. Implizit wird durch den Gebrauch dieser Figuren im Gleichnis auch quasi nebenbei das Opfersystem des Tempels disqualifiziert. Hinzu kommt eine fast sarkastische Pointe: Der unreine Samariter benutzt zwei Substanzen, Wein und Öl, die auch für das Opferwesen verwendet werden, um dem Verwundeten zu helfen. Religiöse Elemente werden so in den Händen eines religiös Ausgegrenzten zu Hilfsmitteln der Liebe, die das Leben fördert. Damit wird Hosea 6.6 in die Tat umgesetzt: *Denn ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer*.

Nun kommt die sonderbare Umkehrung der Frage in V. 36. Darin besteht der erste Höhepunkt der Texteinheit. Der Zweite besteht im abschließenden Mandat. Wichtig ist, dass der *Nächste* nun keine statische Kategorie ist, wie die Frage des Gelehrten lautete (*Wer ist denn mein Nächster?*), sondern jemand *wird* zum Nächsten in Bezug auf einen notleidenden Mitmenschen (*Wer von diesen dreien, meinst du, ist der Nächste geworden dem, der unter die Räuber*

gefallen war?). Die Antwort des Gelehrten weicht zwar der Nennung des verhassten Samariters aus, muss jedoch das Tun der Barmherzigkeit nennen. Mit dieser Formulierung wird in Genesis 24.12, Exodus 20.6 und Deuteronomium 5.10 das Handeln Gottes beschrieben. Damit wird die Aktion des Samariters mit dem Tun Gottes in Verbindung gebracht. Wo immer ein *guter Samariter* handelt, scheint Gottes Handeln an den Notleidenden durch. Gleichsam als Nebenergebnis wird der verachtete Samariter plötzlich zum Nächsten des religiös geprägten und sich im Gottesgesetz perfekt auskennenden Juden.

Das Gleichnis vermittelt die gültige jesuanisch-lukanische Interpretation des Begriffs des *Nächsten* aus Levitikus 19.18. Die Gegensätze und Verbindungen der vom Text erschaffenen Serie von sechs miteinander verketteten Subjekten werden auf das Publikum projiziert und stellen jeweils besondere Möglichkeiten für die Praxis dar. Damit wird auch der Rechtsgelehrte in eine Gesprächsbeziehung mit Jesus eingebunden, obwohl er eine solche überhaupt nicht beabsichtigt hatte und im Grunde auch kein Interesse am jesuanischen Programm zeigt.

Der Text annulliert die geografisch-religiöse Bestimmung der Menschen und setzt an ihre Stelle die praxeologische, in der die Menschen durch ihr Tun der Liebe bestimmt werden. Es ist nun nicht mehr wichtig, über den Begriff des Nächsten zu diskutieren; wichtig ist, als Nächster zu handeln. Da sich die Diskussion auf die praxeologische Feststellung der Identität des Nächsten zuspitzt und nicht etwa auf die Feststellung der Identität Gottes, die überhaupt nicht infrage gestellt wird, ist klar, dass die Zielsetzung des Autors in der Notwendigkeit der Formulierung eines im zwischenmenschlichen Bereich lokalisierten Lebensprogramms besteht. Religiös gebundene Menschen brauchen jedoch keine Furcht vor einem Humanismus ohne Gott zu haben: Die göttliche Dimension dieses Programms wird keineswegs ausgeblendet. Sie besteht in der von allen Beteiligten (Gelehrter, Jesus, Lukas, Publikum) angenommenen normativen Gesetzgebung, die auf Gott zurückgeht.

Nun ist auch die *Absicht Jesu* vollkommen klar: Er möchte *den durch ein Wissen bestimmten Rechtsgelehrten in ein durch das Wollen und das Tun der Liebe bestimmtes Subjekt verwandeln*.

Hinter der Frage nach der Identität des Nächsten lässt sich eine der Grundfragen der Menschheit ausmachen: die Identifizierung von Freund und Feind. Dies weist auf die Tiefenstruktur des Denkschemas des Gelehrten hin, in der die Menschen in zwei Kategorien untergebracht sind: die Annehmbaren und die Verwerflichen. Damit erhebt sich der Gelehrte zum Richter, der festlegen

kann, wer Nächster ist und wer nicht. Deshalb explodiert der Text geradezu in der unerwarteten Umkehrung der Frage in V. 36. Indem der Fragesteller in dieser Richterfunktion bestätigt wird, durch die er nun entscheiden kann und es auch tun muss, wird das Schema der Selbstrechtfertigung geradezu zertrümmert.

Der fundamentale Gegensatz des Textes beruht nicht auf einem Antagonismus zwischen dem *irdischen Leben* und dem *ewigen Leben*, wie es vielleicht (aber wirklich nur vielleicht) die eingangs gestellte Frage nahelegen könnte; sondern zwischen *Leben* und *Tod*. Diejenigen, die rauben, verletzen, übersehen, nicht helfen, diese verhindern das Leben und produzieren Tod. Aber nicht nur den Tod der Mitmenschen: Sie selber *werden auch nicht leben*. Diejenigen, die sich einsetzen, helfen, Risiken eingehen, zum Opfer bereit sind, diese ermöglichen das Leben und leben so auch selbst. Die eigennützig gehandhabten Güter produzieren Tod; die geteilten Güter fördern das Leben. Durch das abschließende Mandat *So geh hin und tu desgleichen* und die Nichterwähnung einer Befolgung durch den Rechtsgelehrten »springt« der Text auf die Leserinnen und Leser über: Sie haben nun das Gebot zu befolgen.

Jahrhundertlang haben die Kirchen das Beispiel des guten Samariters nachgeahmt und Verletzte, Kranke und Hungrige gepflegt und gehegt. Obwohl diese Arbeit oft gemeinschaftlich und institutionell organisiert wurde, steckt dahinter doch eine individualistische Auffassung der Verletzten wie auch der Helfer und Helferinnen.

Heute übersteigt die Anzahl der Notleidenden jedoch bei weitem sämtliche diakonischen, personellen und finanziellen Möglichkeiten aller Kirchen der Welt. Die Räuber, Diebe und Mörder sind so zahlreich geworden und haben sich dermaßen perfekt organisiert und strukturiert, dass sämtliche guten Samariter und Samariterinnen nicht mehr ausreichen, um den Riesenmassen der Überfallenen, Verletzten und am Boden Liegenden beizustehen. Das herrschende neoliberale Weltwirtschaftssystem produziert immer mehr hungernde, kranke, ausgegrenzte, verarmte und verfolgte Menschen, sodass sich die Kirchen fragen müssen, ob die punktuellen Hilfsaktionen überhaupt noch einen Sinn machen.

Deshalb muss die Aktion des guten Samariters über die notwendige Hilfsaktion von Individuen an Individuen auf die Suche, Feststellung und Entlarvung der strukturellen und individuellen Räuber und Mörder ausgedehnt werden, um diesen – wenn möglich – das Handwerk zu legen. Die Kirchen haben nach den tiefen Gründen der Vervielfältigung der individuellen und kollektiven Opfer

zu suchen. Es reicht nicht mehr, die Tränen zu trocknen und die Wunden zu verbinden. Die Opfer sind nicht mehr ein paar zufällig am Weg liegende, überfallene Reisende, an denen Barmherzigkeit durch Almosen und ein paar gute Aktionen geübt werden kann. Die Opfer sind heute kalkuliertes »Abfallprodukt« der weltweit operierenden neoliberalen Produktions-, Akkumulations- und Konsummaschine. Die guten Samariter und Samariterinnen haben sich die geistliche Waffenrüstung (Epheser 6.14-17) anzulegen (Wahrheit, Gerechtigkeit, Evangelium des Friedens, Glaube, Heil, Geist und Wort Gottes). Mit diesen »Waffen« – vielleicht sollten wir lieber »Werkzeuge« sagen – muss der Kernpunkt der biblisch-theologischen Herausforderung des globalisierten Neoliberalismus angegangen werden: Die Akkumulation für einige wenige, die durch den Neoliberalismus zum System gemacht wird, wodurch eine »industrielle« Massenproduktion von Überfallenen abfällt.

Um dies zu realisieren und in Aktionen umzusetzen, bedarf es überhaupt keiner komplizierten Hermeneutik, die die biblischen Texte aus der antiken Zwei-Klassen-Gesellschaft in die heutige Situation der Ober-, Mittel- und Unterschichtsgesellschaft umsetzt. Der Samariter-Text behandelt Probleme, die gerade auch für die Mittelklasse gelten: die Identifizierung von Freund und Feind, Verachtung, Ausgrenzung, die Frage nach einem erfüllten Leben, der Einsatz für Notleidende, Gewinnstreben, Solidarität, Leben für alle. Es geht somit auch um Heilung und Befreiung der Mittelklasse.

Ja, die Mittelklassenangehörige sind besonders angesprochen. Mitten in der Angst vor ihrem »Unter-die-Räuber-Fallen« orientieren sie sich – wie wir gesehen haben – nach oben, in der Illusion, sich nach dorthin retten zu können. Ihre Verbindung mit den unter die die Räuber Gefallenen könnte das Geheimnis dafür sein, wie den Räubern das Handwerk zu legen ist – und wie sie selbst solidarisch Mensch werden können.

Was auf dieser biblischen Basis Auftrag der Kirchen wäre, um zur Heilung und Befreiung der Verlierer und der Mittelklasse sowie zur Umkehr wenigstens einiger Reicher beizutragen, wird uns ausführlicher in Kapitel 10 beschäftigen. Jetzt ist aber noch die Frage anzusprechen, was die biblischen Schriften den solidarisch Mensch Gewordenen zu sagen hat.

7.4 Biblische Ressourcen für Widerstands- und Durchhaltekraft der solidarisch Gewordenen

Wir haben in Kapitel 6 gesehen, dass es für Menschen unvermeidlich ist, für ihr Zusammenleben Institutionen zu schaffen. Wir haben auch gesehen, dass daraus ständig das Problem entsteht, dass einzelne Menschen(gruppen) diese Institutionen zur Ansammlung von Macht und Reichtum nutzen. Dagegen müssen dann die betroffenen Menschen aufstehen und neu »Subjekt« gegen solche zerstörerischen Institutionen, Gesetze und Mechanismen werden und neue, lebensfördernde Institutionen schaffen. Es gibt kaum Schriften in der Menschheitsgeschichte, die so klar wie die biblischen solche Prozesse und Gegenstrategien widerspiegeln. In gewisser Weise hat sich das Volk Israel als solches – aus befreiten Sklaven und abhängigen Bauern hervorgehend – in der Geschichte als eine solche »Subjektwerdung« konstituiert und damit die Grundperspektive für die jüdisch-christlichen Traditionen geliefert. Insbesondere die prophetische Linie in den biblischen Schriften hält diese Erinnerung wach.

Weil aber dieses Subjektwerden, das wir als solidarisches Menschwerden qualifizieren, seit der Entstehung der »Hochkulturen« immer gegen verfestigte Reichtums- und Machtstrukturen durchgesetzt werden muss, setzt sich zunehmend in der biblischen Geschichte die Erfahrung und Einsicht durch, dass wer immer mit Gott gegen Ungerechtigkeit aufsteht, den Angriffen der Träger von Macht und Reichtum ausgesetzt ist und deshalb damit rechnen muss zu leiden. Die Propheten Jeremia und »Deuterocesaja« (Jesaja 40-55) sind die bekanntesten Beispiele der hebräischen Bibel. Jesus von Nazareth schließlich wird vom Römischen Imperium ermordet – freilich von Jesus in einer Art und Weise vollzogen, dass der *circulus vitiosus* von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen wird und damit eine neue Möglichkeit in die Geschichte eintritt, den Widerstand und den Aufbau alternativer Gemeinschaften durchzuhalten.

Dieser Ansatz hat seither unzählige Menschen und Gemeinschaften inspiriert – bis hin zu den Märtyrern des imperialen Kapitalismus und Feudalismus der jüngsten Vergangenheit wie Oscar Romero (vgl. Maier 2001), Luis Espinal (vgl. Albrecht 2005), Martin Luther King und viele andere mehr – auch Nichtchristen wie Gandhi. Darum wollen wir wenigstens kurz zwei biblische Texte in Erinnerung rufen, die solidarisch gewordene Menschen im Widerstand und beim Aufbau neuer gemeinschaftlicher Strukturen in den Gesellschaften unterstützen können.

(1) Das Leiden des Gottesknechtes (Jesaja 52.13-53.12)

Leiden und Leidensbereitschaft ist für die hebräische Bibel und das Neue Testament ein wichtiges Thema. Im vierten Gottesknechtlied des Jesajabuches (Jesaja 52.13-53.12) wird das Bild eines Menschen gezeichnet, dem unvorstellbares Leid zugefügt wird. (S. hierzu Kraus 1990, 145-155.) Das Leid wird anschaulich geschildert (Jesaja 53.7f.):

»Er wurde misshandelt und niedergedrückt, aber er tat seinen Mund nicht auf. Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf. Durch Haft und Gericht wurde er dahingerafft, doch wen kümmerte sein Geschick?«

Der Leidensweg des Gottesknechtes hat stark auf die Evangelien gewirkt. Er bildet den Traditionshintergrund der neutestamentlichen Leidensaussagen über den göttlichen Gesandten Jesus. Umstritten ist die Frage, wer mit dem leidenden Gottesknecht gemeint sein könnte. Beim Gottesknecht handelt es sich wohl um eine Einzelperson, nicht um eine kollektive Größe. Das Leiden des Gottesknechtes ist kein Mythos, sondern es wird in der Erzählform der Vergangenheit das *konkrete Leiden eines Menschen* berichtet (Jesaja 53.3-9). Die Leidenserzählung enthält indes überhöhende Züge. Der Gottesknecht hat prophetische, messianische und mosaische Charakterzüge. Das rabbinische Judentum bezieht den Leidensweg des Gottesknechtes auf den Leidensweg des *Volkes Israel*. Es entdeckt im Gottesknechtlied die Leidensgeschichte ihres Volkes. Die ersten nachösterlichen Gemeinden tun Ähnliches. Sie deuten *das Leiden und die Auferstehung Jesu* auf dem Hintergrund der Erniedrigung und Erhöhung des Gottesknechtes in Jesaja 53. Der Text der hebräischen Bibel sollte dabei nicht usurpiert werden, sondern zusammen *mit* dem jüdischen Volk – und nicht gegen es, wie in der späteren Geschichte leider oft geschehen – wurden bedrängende Leidenserfahrungen im Licht der gemeinsamen Heiligen Schrift gedeutet.

Der Gottesknecht wird mit *messianischen* Zügen gezeichnet. Der Hinweis »Er wuchs heran wie ein Reis« (Jesaja 53.2) ist eine Anspielung auf die Verheißung eines Messias in Jesaja 11.1. Zugleich erleidet der Gottesknecht Schreckliches: Er erträgt Krankheiten und Schmerzen sowie Verschuldungen und Untaten anderer.

Schließlich wird er gefoltert und stirbt. Sein Begräbnis ist unehrenhaft, denn er wird bei den Gottlosen verscharrt. Der Gottesknecht ist der *Inbegriff zertretener Menschlichkeit*. Dieses Leiden wird im Text mit verschiedenen Mustern gedeutet:

a) Das Leiden des Gottesknechtes ist das *Leiden eines Propheten*. Es ähnelt dem Leiden des Propheten Jeremia (Jeremia 11.19) und dem Leiden des Propheten im dritten Gottesknechtlied (Jesaja 50.4-6).

b) Das Leiden des Gottesknechtes hat *mosaische* Züge. Moses bot in Exodus 32.32 Gott sein Leben stellvertretend für sein Volk an, nachdem das Volk von Gott abgefallen war und sich ein goldenes Kalb als Kultgegenstand errichtet hatte.

c) Das Leiden des Gottesknechtes ist *Stellvertretung* (Jesaja 53.4-6). Es wird auch als Schuldopfer gedeutet. Der Gottesknecht nimmt die Leiden und Sünden »Vieler« auf sich. Das Gottesvolk ist in die Irre gegangen, weil jeder nur auf seinen eigenen Weg und auf sein eigenes Wohlergehen achtete. Der Gottesknecht nimmt diese Schuld auf sich und wirkt Heilung.

Wichtig ist das *Gottesbild* im Gottesknechtlied und die Frage, wie Gott zum Leid steht. Im stellvertretenden Leiden des Gottesknechtes offenbart sich Gott selbst mit seinem starken Arm (Jesaja 53.1, 6, 10). Der Gottesknecht nimmt die Schuld des Volkes auf sich, dadurch handelt Gott selbst. Gott wird demnach in das Leid mit hineingezogen. Im stellvertretenden Leiden *leidet Gott* mit. Das Mitleiden Gottes macht zugleich ein Mitleiden mit Gott notwendig. In den beiden rahmenden Gottesreden wird dagegen angekündigt, dass der Gottesknecht von Gott erhöht werden wird (Jesaja 52.13-15; 53.11b-12). Zur Aussage der Solidarität Gottes mit den Leidenden und Zerschlagenen gesellt sich eine zweite: Gott will die *Überwindung* von Leid.

(2) Nachfolge Jesu ist Leidensnachfolge (Markus 8.27-38)

In der Tradition des leidenden Gottesknechtes setzt sich Markus 8.27-38 kritisch mit dem Streben nach Hoheit und Erfolg auseinander und stellt klar, dass *Jesunachfolge eine Leidensnachfolge* ist. (S. Eckey 1998, 223-228) Auf das Bekenntnis des Petrus, dass Jesus der Messias sei, antwortet Jesus mit der Ankündigung seines Leidens. Als Petrus – wie viele Jüngerinnen und Jünger nach ihm – das Leiden abwehren will, weist ihn Jesus zurecht und stellt klar, dass Nachfolge immer Kreuznachfolge ist.

Der Evangelist Markus ergänzt das traditionelle Bild der Hoheit des Messias um den Aspekt der Niedrigkeit. Auf Jesus werden im Text gleich zwei *Hoheitstitel* angewandt. Er ist der *Messias*, d.h. der Gesalbte Gottes. Als der *Menschensohn* wird er mit Engeln in der Hoheit seines Vaters kommen. (Zur Menschensohn-Thematik s.o. Kap. 6.1) Diese Hoheitstitel werden durch den *Leidensweg Jesu* korrigiert: Auf das Messiasbekenntnis des Petrus folgt die erste

Leidensankündigung. Das Menschsein und der hoheitliche Menschensohntitel werden mit Leiden verbunden. Markus bringt damit zum Ausdruck: Die Hoheit Jesu und damit Menschsein in seinem vollen Sinn sind an sein Leiden gebunden und können nur im Lichte der Passion und Auferstehung richtig gedeutet werden. Jesus geht seinem Leidensweg im Konflikt mit den unterdrückenden und zerstörerischen Mächten nicht aus dem Weg. Daher weist er Petrus zurecht, der ihn davon abbringen will. Zwei sich ergänzende Aspekte betont Markus: Zum einen nimmt Jesus sein *Leiden bewusst auf sich*. Zum anderen »muss« er vieles erleiden, d.h. sein Leid ist eingebettet in einen *göttlichen Plan*. Das Leiden ist unabwendbar. Es wird aber zugleich als konkrete Folge menschlichen Handelns aufgefasst. Urheber sind die drei Fraktionen des Hohen Rates: die Ältesten, die Hohenpriester und die Schriftgelehrten in Zusammenarbeit mit der Besatzungsmacht Rom.

Petrus als Sprecher des Jüngerkreises *fürchtet das Scheitern* Jesu in Jerusalem, denn er glaubt, dies sei auch ein Scheitern der ihm nachfolgenden Jünger. Aus diesem Grund will er Jesus vom Gang nach Jerusalem, ins Machtzentrum abhalten. Jesus stößt ihn aber schroff zurück und mit ihm auch die anderen Jünger, die er dabei ansieht. Er charakterisiert die Ablehnung des Leidensweges als *Versuchung*. Petrus hat menschliche Interessen im Sinn, aber nicht die Sache Gottes, die ja gerade auf die Umwälzung der Verhältnisse zielt. Jesus weist Petrus zurück mit den bedeutungsvollen Worten »Hinter mich« (Markus 8.33).

Mit der Wortwahl bezieht sich der Evangelist auf die zuvor erzählte Petrusberufung zurück (Markus 1.17). Petrus soll seinen Platz nicht neben Jesus einnehmen, sondern hinter ihm. Geglückte Nachfolge bedeutet, den Weg Jesu nachgehen. Dieser Weg führt ins Leid, weil er die neue beherrschungsfreie Ordnung, das »Reich« Gottes gegen die angemaßten Herrscher und eingeschlifenen Verhaltensweisen um der Menschen willen verwirklichen will. Daher ist *Jesusnachfolge immer Leidensnachfolge*.

Der Gedanke der Leidensnachfolge wird in Markus 8.34-38 als *Kreuzesnachfolge* genauer entfaltet: Wer Jesus nachfolgen will, der überwinde seine Furcht vor den Reichen und Mächtigen und seine eigenen menschlichen Interessen und nehme sein Kreuz auf sich und folge ihm nach (so wie es von Simon von Zyrene in Markus 15.21 als Symbolhandlung geschildert wird). Das kann bis zum realen Martyrium führen, wie wir seit dem 20. Jahrhundert wieder wissen. Dagegen führt die *Verweigerung des Weges durch das Leid zum Verlust der Seele*, d.h. zum Verlust des inneren Kraftzentrums. Dieser Verlust

kann weder durch Geld noch durch den Gewinn der ganzen Welt aufgewogen werden (Markus 8.36f.):

Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber seine Seele einbüßt? Um welchen Preis könnte ein Mensch seine Seele zurückkaufen?

So kann gerade der Leidensweg Jesu solidarisch gewordene Menschen in ihrem Widerstand furchtlos machen und ihnen Durchhaltekraft vermitteln. Oscar Romero sagte, kurz bevor er ermordet wurde: »Wenn sie mich umbringen, werde ich im salvadorianischen Volk auferstehen.« Wir werden in Kapitel 10 bedenken müssen, warum die Volkskirchen in Westeuropa gerade diese Nachfolge Jesu ins Leiden scheuen und ob es einen Ausweg gibt, diese Leidensscheu zu überwinden.

Kapitel 8

Heilung und Befreiung zum solidarischen Menschsein aus der Sicht der Relationalen Psychoanalyse

Inspiziert durch die biblischen Geschichten geht es nach der grundsätzlichen Darstellung der Wechselwirkung zwischen anthropologisch-psychologischen, ökonomisch-politischen und theologischen Neuansätzen gegenüber dem neoliberalen Kapitalismus (Kapitel 6) nun um die konkrete Umsetzung dieser Perspektiven: zunächst um das »Solidarisch-Mensch-Werden« (Kapitel 8), sodann um Strategie und Praxis einer alternativen Ökonomie und Politik (Kapitel 9) und schließlich um die Rolle der Kirchen und Glaubensgemeinschaften (Kapitel 10).

Solidarität drückt den soziopsychischen Gegenpol und die soziopsychische Gegenbewegung aus gegen die geschilderte Extremisierung sozioökonomischer und psychischer Spaltungsprozesse durch das System des neoliberalen Kapitalismus. Solidarität stellt die Zentralkategorie des Widerstands und der alternativen Vision gegen die neoliberale Sozialdestruktion dar. Sie schlägt die Brücke vom Bedürfnis und vom Willen der Subjekte, zum gesellschaftlichen Ganzen dazuzugehören und in Würde und Autonomie daran mitzuwirken, zur Motivation, gegen lebensfeindliche Strukturen und Prozesse Widerstand zu leisten und für eine menschen- und lebensfreundliche Welt zu arbeiten und zu kämpfen. Solidarität zielt auf die Herstellung einer gesellschaftlich wie psychisch heilsamen Ganzheit, indem sie die vielfältigen Prozesse der Ausgrenzung umkehrt in Prozesse der Einbindung in Beziehungen. Aus dem sozialen und psychischen Elend von Spaltung und Dissoziation führt sie zur Bewegung sozialer und psychischer »Re-Assoziation«, wie wir in schlüssiger Erweiterung eines Begriffs aus der psychoanalytischen Dissoziationsforschung sagen können. (S. Leuschner 2004)

Dieser soziopsychische Bedeutungshorizont von Solidarität soll im Folgenden unter drei Perspektiven näher erhellt werden:

(1) in seiner doppelten Bezogenheit auf die mikro- und makrostrukturell verflochtene intersubjektive Bildung der Strukturen des Selbst und auf die kor-

respondierende Vision der solidarischen Gesellschaft als heilsamer sozioökonomischer Ganzheitlichkeit;

(2) als zentrale Perspektive und Gestalt solidarischer Bewegungen im Widerstand gegen neoliberale soziopsychische Destruktionsprozesse und -strukturen;

(3) in seiner Auffächerung nach den Umkehrmöglichkeiten von Verlierern, Gewinnern und Mittelklasse.

8.1 Von der mikro- zur makrostrukturellen Form von »concern« (Fürsorglichkeit) oder zur Soziopsychologie des Ganzen Hauses

Die Sicht der Relationalen Psychoanalyse auf die Entwicklung und die Struktur der menschlichen Persönlichkeit ermöglicht eine zwanglose Verbindung der kritischen Analyse der psychischen und sozialen Bezüge, in denen Menschen in Kindheit, Jugend und als Erwachsene stehen und wirken. In der in Kapitel 2 skizzierten basalen intersubjektiven Bezogenheit als Grundlage der psychischen Entwicklung und strukturellen Stabilisierung der Persönlichkeit können wir unschwer ein Angewiesensein des Kindes auf solidarische Nähe und Hilfe erkennen, dem umgekehrt ein elterliches Potential solidarischer Liebe und Zuwendung entspricht – ein psycho- und anthropogenetischer solidarischer Grundstrom, ohne den – jenseits aller spezifischen Ausformungen und Verzerrungen – physisches und psychisches Überleben der neuen Generation nicht möglich wäre.

Wie in Kapitel 2 ebenfalls ausgeführt, bleibt das Individuum auch in seinem erwachsenen Leben auf konstruktive Beziehungen zu den signifikanten Personen und Kontexten seiner Existenz angewiesen: zu Schule, Beruf, eigener Familie, Freunden und Kollegen, auch zu religiösen und politischen Bindungen. Dieses Beziehungsgeflecht wird entscheidend von den makrostrukturellen sozioökonomischen und politischen Verhältnissen geprägt und bildet eine basale Sozialbindungsstruktur. In einer benignen Gestalt ermöglicht diese in stummer Wirksamkeit eine konstruktive Entwicklung und Stabilisierung kohärenter Persönlichkeits- und Identitätsstrukturen. Sie vermittelt Kontinuitäts- und Sicherheitsgefühl, sie bildet die Voraussetzung für Einfluss und Kontrolle des Individuums über wichtige Bereiche seiner Existenz und ihre Planung. Sie trägt wesentlich zu einer Unterstützung guter innerer Beziehungsstrukturen und deren Übergewicht über die schlechten Beziehungsstrukturen bei, während umge-

kehrt eine bedrohlich maligne Sozialbindungsmatrix, etwa durch Massenarbeitslosigkeit, Verarmung und soziale Diskriminierung zur Reaktivierung schlechter innerer Bezüge zum Selbst und zu anderen, d.h. konkret zu Depression, Selbstunwertgefühlen, Schuldgefühlen, diffusen aggressiven Verstimmungen u.ä. beiträgt.

(1) Person-in-Beziehung und Sympathieprinzip

So zeigt die Relationale Psychoanalyse den Menschen als wesentlich »Person in Beziehung« – angewiesen für seine innere und reale Existenz auf das Wirken förderlicher, tragender Bezüge zu anderen und zu konstruktiven Strukturen des kollektiven Zusammenwirkens. Damit enthält die Relationale Psychoanalyse ein genuines sozialkritisches Potential – ihr Horizont fordert prinzipiell die Perspektive der Entwicklung und Gestaltung sozialer Beziehungsstrukturen im Hinblick auf ihre Anpassung an Grundbedürfnisse der menschlichen Persönlichkeit, sie impliziert damit kritisch-normative Aspekte im Hinblick auf die Bedürfnisansprüche des Menschen an seine Umwelt. Wie das werdende Individuum zu einer guten Entwicklung auf ausreichend gute Beziehungserfahrungen angewiesen ist, die ihm emotionales holding, empathische Spiegelung, Bestätigung und Förderung seines affektiven wahren Selbst vermitteln, so ist auch der auf Mündigkeit und Autonomie orientierte Erwachsene auf den entgegenkommenden, d.h. grundsätzlich bestätigenden und fördernden, sozial inklusiven Charakter der basalen Sozialbindungsmatrix angewiesen. Im positiven Fall trägt diese den Stempel solidarischer Zuwendung. Solidarität zeigt sich im mikro- wie im makrostrukturellen Fall als Beziehung zwischen Ungleichen, die aber als wertgleich erlebt und behandelt werden – auf der Grundlage der Anerkennung der Gleichheit allen menschlichen Lebens. Als Menschen erkennen wir uns in allen Befindlichkeiten an: Wir waren Kinder und werden einmal alt, wir sind vielleicht gesund, aber können krank werden und Hilfe brauchen, wir haben einen Arbeitsplatz, aber können arbeitslos werden usw. (S. Hengsbach 2004, 139 zur »asymmetrischen Gegenseitigkeit als ›Geheimnis‹ der Solidarität«) »Liebe Deinen Nächsten – er ist wie Du« drückt diese Solidaritätsgrundlage aus – oder das indische »Tat twam asi« – »das bist du auch«, wie Schopenhauer als Grundlage seiner Ethik formuliert. Bischof Tutu, auf den wir im Kapitel zur relationalen Anthropologie eingegangen sind, hebt die grundlegende Überlebensnotwendigkeit dieser solidarisch-relationalen Bezogenheit hervor, wenn er darauf hinweist, dass »ich nur lebe, wenn du auch lebst« (s.o. Kap. 6.1; dort ähnlich auch Levinas).

So gründet Solidarität psychisch auf der Erfahrung und Verinnerlichung von Empathie und Sympathie in Beziehungen *affektiver Reziprozität*. Entscheidend dabei ist, dass sich die Erfahrung affektiver Reziprozität zwischen Ungleichen vollzieht, d.h. zuerst zwischen den mächtigen und überlegenen Eltern und dem abhängigen, schwachen und auf liebevolle Unterstützung angewiesenen Kind; dies kann als die psychogenetisch frühe psychodynamische Wurzel von Solidaritätserfahrung und von Solidaritätsfähigkeit gesehen werden. *H.-E. Richter* kommt aus ähnlichen Überlegungen zur Formulierung des »*Sympathie-Prinzips*«, das von der liebevollen Eltern-Kind-Beziehung zur solidarischen Gestaltung der sozialen Strukturen drängt. Richter beschreibt prägnant, wie unter liebevoll-respektvollen Bedingungen das Kind ein vertrauensvolles und autonomes Selbstbewusstsein zeigt. Es geht »davon aus, dass der physische Größenunterschied die Gleichrangigkeit in der emotionalen Beziehung nicht außer Kraft setzt. Entsprechend dem Prinzip der solidarischen Sympathie wird es von dem Empfinden geleitet, dass seine Bedürfnisse genauso wichtig sind wie die der anderen, wie alt, stattlich oder reich diese anderen auch sein mögen ... Wenn solche ungebrochenen Kinder von unten nach oben schauen, dann ist dies eben noch kein Unten im Sinne von ohnmächtig, unterdrückt, gefährdet, minderwertig und kein Oben im Sinne von mächtig, beherrschend, höherwertig«, sondern im sympathischen Miteinander-Fühlen des Kindes »erscheint es selbstverständlich, dass man mit allen anderen ›menschlich‹ auf gleicher Höhe ist«. (Richter 1979, 257) Auch Richter sieht die notwendige Wirkungslinie des Sympathieprinzips vom mikrostrukturellen in den makrostrukturellen Bereich der politischen Verhältnisse: »Das Sympathie-Prinzip fordert die Gleichsetzung, das echte Teilen von Stärke und Schwäche, die Symmetrie von Geben und Nehmen. Es verlangt die politische Befreiung der Unterdrückten.« (Ebd. 263)

(2) Barrieren der Solidarität

Von prägender Bedeutung für Förderung oder Beschädigung solidarischer Beziehungen und Strukturen und ihrer Entwicklung ist die emotional-praktische Einstellung der Eltern, und daran anschließend der späteren sozialen Autoritäten, Repräsentanten von Macht und Überlegenheit. Die Position der Macht kann über praktisch sinnvolle Differenzierungen hinaus zum Ausleben narzissistischer Probleme führen. In Kapitel 4 haben wir die intersubjektive Beschädigungs- und Zerstörungswirkung des entgrenzten *Narzissmus der Herrschenden* beschrieben. (Vgl. Erdheim 1984) Autoritäre Herrschaft ist solidaritäts-

feindlich: Sie basiert auf einer massiven Empathie-Abwehr seitens der Mächtigen – sie empfinden sich als wesenhaft getrennt von den »Untergebenen« – ihre Legitimationsmythen basieren auf dem Mechanismus der Spaltung und Ausgrenzung.

Die neoliberale Radikalisierung der kapitalistischen Entbettung der Ökonomie aus dem Gesamt der sozialen Strukturen forciert über die intersubjektiv-strukturelle Abhängigkeit der Individuen deren psychodestruktive Formierung vor allem durch Entwurzelung, Identitäts- und Selbstwertbeschädigung und Flexibilisierungszwang. Im Gegensatz dazu verlangt die Herstellung heilsamer Ganzheit von Psyche und Gesellschaft die Rücknahme der destruktiven Entbettung mit ihren psychischen und sozialen Spaltungsfolgen. Dies, die Überwindung von struktureller Gewalt, von Ungerechtigkeit und Armut, von sozialer Spaltung und Ausgrenzung, von psychischer Deformierung und Beschädigung verlangt nach der Perspektive einer alternativen Gesellschaft.

Im Unterschied zum Kind, das für eine gute psychische Entwicklung auf das Antreffen fördernder intersubjektiver Beziehungen angewiesen ist, stehen die erwachsenen politisch bewussten Subjekte vor der Herausforderung einer makrostrukturellen Gestaltungsaufgabe; der gesteigerten ökonomischen, sozialen und psychischen Entfremdung durch die neoliberale Ökonomisierung bewusst geworden, stehen sie vor der Aufgabe, zu Akteuren einer grundlegenden Umstrukturierung der basalen Sozialbindungsmatrix zu werden, die ein sozioökonomisches Zusammenleben und Zusammenwirken auf der Grundlage umfassender Strukturen der Solidarität trägt und fördert. Zwar ist jeder Fortschritt auf dem Weg solidarischer Bewegung wichtig, aber ohne die Zielsetzung grundlegender gesellschaftlicher struktureller Transformationen bleibt sie doch wieder in der Übermacht der herrschenden Machtverhältnisse gefangen. Die geschichtliche Erfahrung zeigt in vielen Beispielen, wie herrschende Eliten um des Erhalts der grundlegenden Machtstrukturen willen oft weitgehende Zugeständnisse machen, die sie nach Änderung der Machtverhältnisse zu ihren Gunsten wieder rückgängig machen. Daher ist die Konzeption einer postkapitalistischen solidarischen Gesellschaftsvision notwendig, wie wir sie im vorigen Kapitel angedeutet haben, um die Befreiung der Subjekte aus der neoliberalen Traumatisierung mit der sie strukturell tragenden und fördernden »neuen Gesellschaft« zu verbinden.

Oskar Negt (2001, 877f.) entfaltet die Konzeption der »*Ökonomie des Ganzen Hauses*« als Horizont der Überwindung der soziopsychischen Spaltungen und Fragmentierungen, die von den neoliberalen Umwälzungen erzeugt wer-

den. Darin drückt er die Notwendigkeit der Ganzheitlichkeit als grundlegende kritische und heilsame Perspektive aus. Ohne diese kritisch-heilsame Gesamtsicht gerät das solidarische Selbst in die Sackgasse: es verbleibt etwa mit rein karitativen Hilfsimpulsen für Opfer sozialer Ausgrenzung blind für die systematisierte Aggressivität der Grundstrukturen der kapitalistischen Eigentumsordnung und Reichtumsvermehrungswirtschaft. In der notwendigen Einbettung der Bemühung um konkrete Notlinderung in das Bewusstsein der solidarischen Änderung der sozioökonomischen Grundstrukturen sehen wir eine zentrale Herausforderung, vor die das solidarische Selbst kognitiv und emotional gestellt ist.

Das Bedürfnis nach solidarischem Zusammenwirken ist in den Menschen so grundlegend und wird auch spontan als so bedeutsam erlebt, dass die ökonomischen und politischen Machthaber und die herrschenden Medien immer wieder in freilich charakteristisch entschärfter oder sogar in herrschaftsstabilisierend pervertierter Weise versuchen, diese Solidaritätsmotivation auszunutzen. Der solidaritätsbezogene Machtdiskurs blendet eben nicht nur jede systemkritische Dimension aus, er bemüht sich, die Solidaritätsbereitschaft als Ressource für die Sicherung der herrschenden Politik auszubeuten; wenn er davon spricht, dass »wir alle im selben Boot sitzen« und »wir alle Opfer bringen müssen«, geht es jeweils um Appelle an die Objekte ökonomischer und politischer Herrschaft, die mit diffuser Solidaritätsrhetorik dazu gebracht werden sollen, die ihre Eigeninteressen verabsolutierende Politik der Herrschenden mitzutragen. (S.o. zur Opferrhetorik) Was ein inhaltlich kongruenteres Zusammenspiel von Solidaritätsbereitschaft der Bevölkerung und Solidaritätsbemühung von Politik und Medien an konstruktiver übergreifender Solidarität bewirken kann, kann man immer wieder an punktuellen Kampagnen für die Opfer von Naturkatastrophen, etwa der Flut in Deutschland im Sommer 2002 oder für die Opfer des Tsunami in Asien Ende 2004, sehen, die eine breite empathische und praktische Hilfsbereitschaft auslösen. Naturkatastrophen bieten sich einer entpolitisierten Präsentation an, Hilfskampagnen für die Opfer der sozialen Ausgrenzung, vor allem für die Millionen Opfer der strukturellen Massenarbeitslosigkeit, werden dagegen aus gutem Grund von den Herrschenden vermieden. Sie würden das Feindbildmanagement mit den »faulen Arbeitslosen und Sozialmissbrauchern« untergraben und rasch in politisch-ökonomische kritische und alternative Gedankengänge führen, was ja gerade tunlichst vermieden wird.

(3) Gattungsmentalität

Dietrich Bonhoeffer hat mit seinem bekannten Ausspruch, dass es nicht genügt, die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dass es notwendig sei, dem Rad des Verderbens in die Speichen zu fallen, diese geistige und praktische Herausforderung für das solidarische Selbst benannt, die in der Erkenntnis der systemischen Erzeugung von menschlichem Leid und Not liegt. In den Horizont dieser kritischen Herausforderung stellt auch R.J. Lifton (zs. mit Marcusen 1992, Kap. 9) sein Konzept der »Gattungsmentalität«, die das solidarische Selbst in seiner notwendigen Orientierung auf den Aufbau einer solidarischen Gesellschaft begreift. Er hat den Begriff der Gattungsmentalität als Gegensatz zur »Ausrottungsmentalität« entwickelt, die er sowohl bei den Auschwitz-Ärzten mit ihrem Auschwitz-Selbst wie im Kernwaffen-Selbst der Aufrüstungsspezialisten wirksam sah. Wir begreifen die Konzeption der Gattungsmentalität heute insbesondere im Gegensatz und Widerstand gegen die *Ausgrenzungsmentalität*, die durch die neoliberale Politik und Wirtschaft unter dem Diktat des Shareholder-Value und der großen Finanzinvestoren zur Herrschaft gekommen ist. Mit der stetig steigenden strukturellen Massenarbeitslosigkeit und dem Abbau sozialstaatlicher Strukturen verurteilt sie immer breitere Bevölkerungssegmente im nationalen wie im internationalen Rahmen zu einem Leben in der sozialen Exklusion. So wie man Jack Welch, den Spitzenmanager von General Electric, »Neutronen-Jack« nannte, weil er mit einer gezielten Politik der Massenentlassungen in den 1980er Jahren General Electric zum erfolgreichsten Konzern machte (s.o. Kap. 4) – so kann man die neoliberale Wirtschaft, die die Verallgemeinerung dieses Modells impliziert, eine »Neutronen-Wirtschaft« nennen, eine Wirtschaft, die den Finanzerfolg einer schwerreichen Minderheit auf Kosten einer immer größeren Anzahl von Ausgrenzungs-Opfern anstrebt. Wie die Ausrottungsmentalität bildet auch die Ausgrenzungsmentalität einen Bestandteil einer malignen soziohistorischen Struktur; gegen diese setzt die Gattungsmentalität das solidarische Prinzip, dass wir uns als Angehörige der gleichen Gattung wahrnehmen, respektieren und in den Bereich unserer inneren und realen Fürsorge einbeziehen, d.h. ein neues ganzheitliches Denken und Empfinden entwickeln, die zu Kernelementen des »Gattungsselbst«, eines solidarischen Selbst, werden. Es geht dabei »um eine moderate, aber weitreichende Umorientierung von Elementen des Selbst. Die Sorge, Empathie, Treue und sogar Liebe des individuellen Selbst können nun in gewissem Maße die ganze Menschheit einschließen, ohne von einzelnen Menschen abgezogen werden zu müssen. Auch wenn es noch so einseitig und

partiell wäre, würde das Gattungselbst für moralische und politische (für Neoliberalismus zu ergänzen: wirtschaftliche) Maßnahmen eintreten, die nicht einer Gruppe oder Nation dienen, sondern der ganzen Menschheit.« (Lifton/Marcusen 1992, 272) Diese Sicht auf eine universalistische Gattungsmentalität entspricht einem verallgemeinerten Concern – psychoanalytisch gesehen tritt damit an die Stelle der Bindung an und Identifikation mit autoritär-aggressiven Mächten in partikularen Herrschaftssystemen die empathische Identifikation mit allen anderen Menschen als gleichwertigen, gleiche Würde besitzenden Personen.

(4) Das solidarische Selbst und Fetischismuskritik

Lifton hebt die Unterstützung dieser Überwindung des verengten, dissoziativ, d.h. durch Spaltungen geprägten Selbst durch die in allen Weltreligionen enthaltenen universalistischen Prinzipien hervor; diese charakterisieren für ihn auch die »gattungsorientierten modernen Großtheorien, besonders von Marx und Freud« (ebd. 277).

Während es bei der Entwicklung der Persönlichkeit um die Erfahrung einer *individuellen Stützung durch die Mitwelt (holding environment)* geht, die dem Kind entgegengebracht werden muss, so sind *solidarische Strukturen auf aktives Engagement angewiesen*, das die Betätigung der allgemeinen Verantwortung aller Gesellschaftsmitglieder für die Durchsetzung und Aufrechterhaltung sozialer Strukturnormen und ihrer Realisierung enthält. Die im Sinne der Bildung eines Gattungselbst gereifte persönliche und soziale Intersubjektivität der Gesellschaftsglieder drückt sich etwa in einer Linie aus, die psychische Autonomie, Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung mit solidarischer sozialer Selbstorganisation und Selbstverwaltung auf der Grundlage solidarischer Grundstrukturen verbindet. Das solidarische Selbst in der Orientierung auf eine solidarische Gesellschaft stellt sich so in die Zielperspektive der *Überwindung von psychischem und sozialem Fetischismus*, die Selbstbefreiung der Individuen von der Herrschaft selbst erzeugter oder zumindest selbst reproduzierter und aufrechterhaltener Fremdbestimmung. Diese beruht letztlich auf der unreflektierten und unkontrollierten Abtretung unerkannter eigener Kräfte an krankhafte und krank machende von außen gesetzte Normen. So geht es in der psychoanalytischen Psychotherapie um die Erhellung und Entmachtung verinnerlichter schlechter früher Beziehungen, die das Subjekt sich schuldig, wertlos, isoliert fühlen lassen und seine Impulse zur Selbstbehauptung diskreditieren. Analog geht es der Marxschen Fetischismuskritik (s. Marx 1968, Kap.

1.4) um die Aufdeckung und Entmachtung von Erlebens- und Verstehensformen, die mit autoritativer Festigkeit den Menschen Verhältnisse als natürliche aufdrängen, obwohl sie von ihnen selbst in dieser entfremdeten Gestalt erzeugt sind und kollektive Kräfte ihrer eigenen entfremdeten »Sozialnatur« darstellen. Gegen den im neoliberalen Sachzwang-Diskurs massiv verstärkten kapitalistischen Fetischismus muss das solidarische Selbst immer wieder die Auflösung von sozioökonomischen Fetischisierungs-Gewohnheiten unternehmen, um Solidarität im Wurzelbereich gesellschaftlicher Strukturen festmachen zu können. Ohne kritische Analyse und Entmachtung der Privateigentumsordnung, dieser »zum Tabu gewordenen ›Staatsfundamentalnorm‹ unserer Gesellschaft« (Negt 2001, 391), lässt sich eine alternative solidarische Gesellschaft nicht denken und aufbauen. Allerdings ist dabei die falsche Alternative des alleinigen zentralistischen Staatseigentums zu vermeiden. Es geht um eine neue Eigentumsordnung »von unten« im Dienst und unter Beteiligung der betroffenen Menschen. (Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 7) So führt die strukturbezogene Kritik der durch den neoliberalen Kapitalismus erzeugten und verstärkten Erfahrungen von massenhaftem Leid, Verarmung, Existenznot und Existenzangst, Ausgrenzung und Diskriminierung immer wieder zur Vision einer solidarischen und partizipatorischen Gesellschaft.

(5) Fromm: »Humanistischer Sozialismus« – psychische Umriss des neuen Menschen

Erich Fromm (1960/1981, 30ff.) greift in diesem Sinn auf die Konzeption einer sozialistischen Gesellschaft zurück, um die Bezogenheit des solidarischen Selbst, des »neuen Menschen«, auf die »neue Gesellschaft« zu konkretisieren. Seine Vision eines »*humanistischen Sozialismus*« entspricht der Perspektive einer versöhnten Intersubjektivität, die in dialektischer Verschränkung mit intrasubjektiver Heilung die soziostrukturellen »environmental deficiencies« zu beheben sich bemüht, die immer wieder die menschliche Persönlichkeit und ihre Entwicklung beschädigen. Sein in »Haben oder Sein« vorgelegter Entwurf der verschränkten, sich wechselseitig fördernden Herausbildung des am Sein orientierten solidarischen Menschen und einer an universalistisch-humanistischen Werten ausgerichteten Gesellschaft trägt u.E. modellhaften Charakter, auch wenn wir einzelne Aspekte von unserer heutigen historischen Erfahrung her anders bestimmen oder formulieren würden. In diesem Rahmen können wir nur den Umriss des Entwurfs aufzeigen, ohne einzelne Punkte im Detail auszuführen.

Fromm zeigt in vielfältigen konkreten Aspekten die Entsprechung der Reifung psychischer und sozialer Strukturen, um die Entwicklung der Menschen vom »Haben« zum »Sein« zu fördern, von der Entfremdung durch Besitz- und Machtgier, durch autoritäre Strukturen und Konsumismus zu Strukturen des Teilens und authentischer menschlicher Erlebens- und Beziehungsfähigkeit. Zentrale Grundlage bildet die Aufhebung der Verselbständigung der ökonomischen Sphäre der Gesellschaft und der Herrschaft ihrer entfremdeten Motivationen über die Menschen. Wir müssen »der gegenwärtigen Situation ein Ende machen, in der eine gesunde Wirtschaft nur um den Preis kranker Menschen möglich ist.« (Ebd. 169) Einige Punkte sollen die psychischen Umrisse *des »neuen Menschen«* verdeutlichen:

- »Sicherheit, Identitätserleben und Selbstvertrauen basierend auf dem Glauben an das, was man *ist*, und auf dem Bedürfnis nach Bezogenheit, auf Interesse, Liebe und Solidarität mit der Umwelt, statt des Verlangens, zu *haben*, zu besitzen und die Welt zu beherrschen und so zum Sklaven des eigenen Besitzes zu werden«
- »Liebe und Ehrfurcht vor dem Leben in allen seinen Manifestationen zu empfinden ...«
- »bestrebt zu sein, die eigene Liebesfähigkeit sowie die Fähigkeit zu kritischem und unsentimentalem Denken zu entwickeln«
- »im Stande zu sein, den eigenen Narzissmus zu überwinden und die tragische Begrenztheit der menschlichen Existenz zu akzeptieren«
- »Entwicklung des eigenen Vorstellungsvermögens, nicht nur zur Flucht aus unerträglichen Bedingungen, sondern als Vorwegnahme realer Möglichkeiten«
- »sich eins zu fühlen mit allem Lebendigen und daher das Ziel aufzugeben, die Natur zu erobern, zu unterwerfen, sie auszubeuten, zu vergewaltigen und zu zerstören, und stattdessen zu versuchen, sie zu verstehen und mit ihr zu kooperieren«
- »wissen, dass das Böse und die Destruktivität notwendige Folgen verhinderten Wachstums sind.« (Ebd. 163f.)

Die Facetten des »Neuen Menschen«, die Fromm in diesen Punkten aufzeigt, lassen sich als konzentrierte Konkretisierung der Entwicklung von »Concern«, von empathischem, fördernd-sorgendem emotionalem und realem Umgang mit den Anderen und mit dem eigenen Selbst-in-Beziehung verstehen. Sie drücken die rational begriffene und affektiv verinnerlichte Beziehung zwischen Selbst und Anderen als gleichwertigen lebendig-bedürftigen Wesen aus. Sie

kreisen zentral um die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse nach Vertrauen und Sicherheit in Bezogenheit, die die Überwindung autoritärer Identifikationen mit realen und verinnerlichten Herrschafts-Unterwerfungsbeziehungen und deren ichtsyntoner, vom Ich akzeptierter Idealisierung verlangen. Autoritäre Bindungen und Identifikationen werden von einem entfremdeten und eingeschüchternen Selbst festgehalten, das Sicherheit nur in Unterwerfung und Anpassung an übermächtige Andere zu suchen und den eigenen Selbstwert in einem Oben-Unten-Bezug zu definieren gelernt hat. Die Überwindung der psychischen Entfremdung des modernen Selbst sieht Fromm auf die Weiterentwicklung der ökonomischen Tiefenstrukturen der Gesellschaft angewiesen.

(6) Fromm: Dimensionen der neuen, solidarischen Gesellschaft

Die Orientierung auf nicht-entfremdetes, produktives menschliches Wachstum und solidarisches Sein macht radikale Änderungen vor allem der wirtschaftlichen und politischen Strukturen erforderlich; so unterstreicht er die Notwendigkeit

- der Ausrichtung der von Profit- und Wachstumswang befreiten Produktion auf einen »gesunden und vernünftigen Konsum«, z.B. durch Aufbau militanter Verbraucherorganisationen;
- volle industrielle und politische partizipatorische Demokratie herzustellen;
- der Abschaffung der Gehirnwäsche einsetzenden kommerziellen und politischen Werbung;
- maximaler Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik;
- der Ersetzung des bürokratischen durch humanistisches Management;
- der Schließung der Kluft zwischen reichen und armen Nationen;
- der Befreiung der Frauen von patriarchalischer Herrschaft;
- der Einführung eines garantierten jährlichen Mindesteinkommens für alle ohne bürokratische Kontrolle, sprich Demütigung;
- der Etablierung eines neuen Medien-Systems, das allein der Verbreitung objektiver Informationen dient;
- der atomaren Abrüstung. (Ebd. 166ff.)

In einer die Perspektive, die Kortens Formulierung vom »Aushungern des kapitalistischen Krebses« vorwegnimmt (s.u. Kap. 9), hebt Fromm die zentrale soziopsychische Entwicklungsperspektive hervor: »In einer am Sein orientierten Gesellschaft werden die Tendenzen zum besitzindividualistischen Haben >ausgehungert< und die Tendenzen zum solidarisch-produktiven Sein >genährt«<. (Fromm 1982, 190)

8.2 Das solidarische Selbst in Widerstandsbewegungen gegen den Neoliberalismus

Das solidarische Selbst in Bewegungen solidarischen Protests und Widerstands gegen die neoliberalen Destruktionsprozesse stellt gewissermaßen die lebendige historische Brücke dar, über die die Menschheit zur befreienden Neugewinnung lebensfreundlicher Grundlagen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens gelangt. Es sollen im Folgenden zunächst einige wesentliche Züge und Probleme solidarischer Bewegungen im Lichte der Perspektive heilsamer Intersubjektivität beleuchtet werden, sodann die Perspektiven der heilsamen Umkehr zum solidarischen Menschwerden der oben beschriebenen Gruppen der Verlierer, Gewinner und der Mittelschicht unter den Bedingungen des Neoliberalismus erörtert werden. Die solidarischen Bewegungen repräsentieren die verschiedenen Aspekte der durch die neoliberal-kapitalistische Entbettung der Ökonomie aufgespaltenen und entfremdeten Gesellschaft; sie stellen jeweils den solidarisch-ganzheitlichen Gegenzug dar, der auf die Wieder-Einbettung der abgespaltenen soziopsychischen Dimensionen und Bedürfnisse, der ausgegrenzten und traumatisierten Menschen zielt. Die solidarischen Bewegungen sind die Kräfte, die eine »Gesellschaft des Ganzen Hauses« anstreben, d.h. sie sind Träger einer umfassenden »sozialen Bewegung«, die für die Bedürfnisse der Gesamtgesellschaft und ihrer Mitglieder eintritt, die von der kapitalistischen Reichtumsvermehrungsökonomie und der von ihr ausgehenden konkurrenz- und besitzindividualistischen Formierung der Subjekte vernachlässigt, deformiert oder unterdrückt werden. Fromm nennt vier Gesichtspunkte, deren Zusammentreffen einen psychisch-kognitiven Veränderungsprozess von der entfremdeten Orientierung an Besitz und Macht zu der an solidarischem Sein möglich machen:

- »1. wir leiden und sind uns dessen bewusst;
2. wir haben die Ursache unseres Leidens erkannt;
3. wir sehen eine Möglichkeit, unser Leiden zu überwinden;
4. wir sehen ein, dass wir uns bestimmte Verhaltensnormen zu eigen machen und unsere gegenwärtige Lebenspraxis ändern müssen, um unser Leiden zu überwinden.« (Ebd. 161)

Die solidarischen Bewegungen, die aus diesen Veränderungen erwachsen, entsprechen, worauf Fromm aufmerksam macht, auf ihre Weise dem Verständnis der psychischen und politischen Veränderungsprozesse bei Marx und Freud: Leiden muss sich mit dem Bewusstsein der strukturellen und geschichtlichen

Ursachen des Leides verbinden, damit praktische Veränderungen hoffnungsvoll und erfolgreich in Gang gesetzt werden können. (Ebd.) Die von den solidarischen Bewegungen repräsentierten Perspektiven enthalten die grundlegende Kritik und Umkehrung der neoliberalen Prozesse. So demonstriert insbesondere das Motto der globalisierungskritischen attac-Bewegung »Eine andere Welt ist möglich« das Bewusstsein und die Ablehnung der grundlegenden neoliberalen Sachzwang-Mentalität; attac wie auch andere Bewegungen drücken die notwendige Politisierung des solidarischen Selbst-in-Bewegung, wie wir auch sagen können, aus. Sie sind damit lebendige Anstöße und Lebensräume für Prozesse neuer politischer Identitätsbildungen. (Moore 1985, 122) In ihnen können wir das von Lifton beschriebene Gattungsselbst in lebendigem Wirken sehen, in dem sich eine »moderate, aber weitreichende Umorientierung von Elementen des Selbst« vollzieht: »Die Sorge, Empathie, Treue und sogar Liebe des individuellen Selbst können nun in gewissem Maße die ganze Menschheit einschließen, ohne von einzelnen Menschen abgezogen werden zu müssen.« (Lifton/Marcusen 1992, 272)

Die solidarischen Subjekte wenden sich zentral gegen die grundlegenden destruktiven neoliberalen Prozesse; über die kritische Aufdeckung ihrer offenen oder verdeckten Gewalt, über Protest und Widerstand gelangen sie zu Perspektiven und Wegen menschen- und gemeinschaftsgerechter Lösungen. Gegen Ausgrenzung setzen sie universale Werte und Perspektiven der Inklusion:

- Gegen den latenten und offenen Rassismus der neoliberalen Spaltungen setzen sie die Einsicht, dass die entscheidende Trennlinie nicht zwischen ethnischen oder religiösen Gruppen besteht, sondern zwischen Oben und Unten, zwischen den besitz- und machtgerigen Herrschern und den von ihnen unterdrückten und ausgebeuteten Schichten auf der ganzen Welt.
- Gegen Dehumanisierung setzen sie die Forderung nach Humanisierung, nach realer Umsetzung vor allem der sozialen Menschenrechte für alle Menschen: u.a. das Recht auf Gesundheit und gesunde Ernährung, auf Arbeit in Würde, auf Wohnung, auf Bildung, auf Verwurzelung.
- Gegen Viktimisierung und Opferbeschuldigung und -verfolgung setzen sie die Forderung nach Entviktimisierung, nach Herstellung der Würde der Opfer und wirklicher Beseitigung der Opfersituationen – das heißt vor allem nach einer Sozialpolitik, die die Opfer von Massenarbeitslosigkeit wirkungsvoll unterstützt und schützt und wirkungsvolle Maßnahmen gegen die massenhafte Vernichtung von Arbeitsplätzen durch die Konzerne und für die Verteilung der vorhandenen Arbeit auf alle ergreift.

- Gegen Desorientierung durch die neoliberal gelenkte Öffentlichkeit und neoliberale Politik entwickeln sie Wege einer Gegenöffentlichkeit von unten, die ungeschönte Informationen über die oft verschlungenen und geheimgehaltenen Wege neoliberaler Angriffe und über die solidarischen Widerstandsbewegungen und -aktionen geben und zur Vernetzung der solidarischen Bewegungen beitragen. Gegen die permanente Produktion und Verbreitung von Mythen zur Rechtfertigung der neoliberalen »Reformen« setzen sie die ständige Bemühung um entmythologisierende Aufklärung und wirkungsvolle Entlegitimierung der destruktiven neoliberalen Grundsätze, Strukturen und Projekte.

Strukturen der Ungerechtigkeit und der Ausbeutung rufen zwar immer wieder spontanen Widerstand hervor – aber damit dieser nicht in blinder Aggression gegen traditionelle oder neue Sündenböcke (Fremde, Juden, neuerdings Muslime) gerichtet wird, ist immer wieder Aufklärungsarbeit über die realen und auch psychischen Machtstrukturen notwendig; solidarische Bewegungen sind in ihrer emanzipatorischen Dynamik somit auf erfolgreiche politische Bildungsprozesse angewiesen, um die Folgen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung in den strukturellen Zusammenhängen ihrer Erzeugung immer präziser kritisieren und bekämpfen zu können.

(1) Widerstandsgeschichte

Besonders wichtig für die politische Identitätsbildung des solidarischen Selbst ist die Bewahrung und Vergegenwärtigung der Widerstandsgeschichte; nur wenn wir die Kämpfe, die Erfolge wie die Niederlagen der Protest- und Widerstandsbewegungen, die die Herausbildung der kapitalistischen Ökonomie immer wieder begleiteten,¹ erinnern und verarbeiten, erhöhen wir die Chance der solidarischen Bewegung, die Wiederholung von Fehleinschätzungen und Irrwege der Vergangenheit zu vermeiden. Für das kollektive Bewusstsein der Solidarischen gilt diese Erkenntnis der Wichtigkeit der Erinnerungsarbeit ebenso wie für das individuelle Selbst in der psychotherapeutischen Arbeit an seinen lebensgeschichtlich bedingten Problemen. Zudem ehren wir damit die Menschen vergangener Zeiten, die ihr Leben für die Sache des Widerstands gegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit eingesetzt haben. Die Geschichtsschreibung der siegreichen Eliten erwähnt diese Bewegungen, Personen und Kämpfe

¹ Es sei hier etwa hingewiesen auf die Darstellung der frühen Protestbewegungen gegen die Durchsetzung des kapitalistischen Arbeitsmarktes in R. Kurz, 1999.

fe oft nicht oder nur einseitig verzerrt; damit entzieht sie den Menschen einen großen Erfahrungsschatz historischer Lernprozesse, die emanzipatorische Identitätsbildungsprozesse fördern und ein bedeutendes Ermutigungspotential bieten können. Mit diesen Überlegungen stoßen wir auf die große Bedeutung der Herausbildung einer *solidarischen Erinnerungskultur*, die sich gegen die Erinnerungskultur der herrschenden Mächte stellt. Insbesondere lehrreich ist hier die Geschichte des wilhelminischen Deutschlands mit seiner nationalistisch-militaristisch geprägten konservativen Erinnerungskultur – Sedanstag, Bismarcktürme allenthalben u.ä. –, die in ihrer Tiefenwirkung und ihrem Anpassungsdruck in die sozialdemokratischen Führungskreise und in die Arbeiterschaft hinein wesentlich zur Schwächung des geistig-politischen Widerstands gegen die Macht- und Kriegspolitik der Herrschaftseliten beigetragen hat. Ein eindrucksvolles Gegenstück emanzipatorischer Erinnerungskultur stellt das jährliche Gedenken an die ermordeten deutschen Revolutionäre Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht dar; dadurch wird nicht nur deren Person, Leben und Sterben gewürdigt, es wird so auch ein ständig erneuerter Anstoß zur aktualisierenden Auseinandersetzung mit ihrem politisches Werk gegeben. Die Gedenkfeiern für D. Bonhoeffer im Jahr 2005 haben zugleich das ansonsten in Kirche und Gesellschaft herrschende Defizit an Würdigung dieses christlichen Widerstandskämpfers aufgezeigt: Die regelmäßige Erinnerung an ihn, der ja auch die Vision einer solidarischen »Kirche für andere« (s. Bonhoeffer 1998, 556ff.) entwarf, könnte einen wichtigen Beitrag zu einer christlich-solidarisch-ökumenischen Erinnerungskultur leisten.

Die solidarischen Subjekte benötigen im Prozess der Herausbildung von Gattungsmentalität und Gattungselbst einen langen Atem. Sie sind darauf angewiesen, sich schonungslos der materiell-strukturellen und der medial vermittelten psychischen Übermacht der neoliberalen Mächte bewusst zu bleiben, um nicht in die Sackgasse einer abgeschotteten Gegenwelt zu geraten. Zugleich stehen sie vor der Herausforderung, Ohnmachterfahrungen und Niederlagen auszuhalten, ohne zu verzweifeln. Nur durch die realistische Verarbeitung der Vergangenheit und der Gegenwart von Unterdrückung und Widerstand, durch die Aufdeckung und Entlegitimierung der sozioökonomischen, ideologischen und psychischen Herrschaftsmechanismen kann die reale und psychische Unterordnung der Menschen, die tagtäglich von den hegemonialen Herrschaftsstrukturen aufgedrängte »Ethik der Unterwerfung« (s. Moore 1998, 78) außer Kraft gesetzt und durch eine Ethik der solidarischen Einmischung überwunden werden.

(2) Universalistischer, jesuanischer Geist

Solidarische Bewegungen werden von einem *ganzheitlichen, universalistischen Geist* inspiriert: sie stellen gewissermaßen Träger der praktisch gewordenen Gattungsmentalität dar; die Gleichwertigkeit aller Beteiligten ist für sie ein Grundwert – das Bewusstsein der autoritär-patriarchalen Herrschafts- und Mentalitätsstrukturen etwa ist immer wieder eine wichtige Dimension der gemeinsamen Reflexion und praktischen Orientierung. Die Verschiedenartigkeit der menschlichen Kulturen begründet keine Wertehierarchie, vielmehr unterstützt das Wissen um die große historisch-soziale Spannweite in den Kulturen zwischen humanistischer Tiefe und autoritärer Machtfunktion in international solidarischen Bewegungen eine universalethische Verbundenheit. Große Bedeutung kommt in jesuanisch inspirierten Bewegungen u.E. der Einsicht in die gegenseitige Angewiesenheit von Vertiefung der inneren Glaubenserfahrung mit politischem Engagement zu: Nur dadurch kann eine individualistische, politisch meist blind-konservativ geprägte Frömmigkeit aus ihrer konstantinischen Bindung gelöst und zur jesuanischen Ganzheitlichkeit gelangen; umgekehrt gewinnt das politische Engagement in der spirituellen Glaubenspraxis existentielle Vertiefung, die in innerer und gemeinschaftlicher Bindung an Jesu befreiende Botschaft gerade auch über widrige, enttäuschende Phasen des Triumphs der Mächte der Ungerechtigkeit und der Gewalt hinwegträgt. Die Gewinnung einer solchen ganzheitlich umgreifenden psychischen und politischen Orientierung sehen wir insgesamt auf die Verbindung von *Politisierung und Spiritualität* angewiesen; im Taizé früherer Jahrzehnte hieß das Verbindung von »Kampf und Kontemplation«. (Schutz 1973)

Ein weiterer wichtiger Aspekt liegt in der Abgrenzung solidarischer Bewegungen vom Machtspiel, wie es das Binnenleben traditioneller Parteien in der Regel beherrscht, wo oft Klügelbildung zur Gewinnung und Behauptung von Machtpositionen und taktische Absprachen zu undurchsichtigen Mehrheitsbildungen führen. Dagegen die Tendenz in solidarischen Bewegungen zur Konsensus-Orientierung, die bei attac etwa das grundlegende Prinzip bildet; die Minderheiten sollen nicht nur dominiert und übergangen werden – durch ihre hohe Bedeutung wird eine entwickeltere Diskussionskultur zwischen verschiedenen Auffassungen gefördert –, wobei das Ziel bleibt, in den wichtigen Thematiken zu einer inhaltlichen Übereinstimmung zu finden; die Entwicklung aggressiver Feindbilder zwischen Mehrheit und Minderheit, zwischen Anhängern verschiedener Auffassungen kann so erschwert oder leichter rückgängig gemacht werden; die Konsensus-Kultur enthält eine ständige Auffor-

derung zum Eingedenk-Bleiben der gegenseitigen Verbundenheit in der großen solidarischen Zielsetzung auch im Alltagsbetrieb.

Der Weg ist auch Vorschein des Ziels

Durch die emanzipatorische Veränderung der persönlich-politischen Identität in der solidarischen Bewegung kommt schon ein Stück der human-alternativen Gesellschaft zum »Vor-Schein«. Die solidarische Bewegung zeigt in der Entfaltung eines hierarchiefreien, solidarisch-gleichwertigen Zusammenwirkens und der Respektierung der Verschiedenheiten in der gleichen Grundorientierung immer wieder in modellhaften Ansätzen, dass die Subjekte und ihre Beziehungen im solidarischen Engagement über die Schranken der Entfremdung und Verzerrung durch die realen und affektiven Machtstrukturen hinaus zu einem neuen menschlich-sozialen Miteinander gelangen können. In dieser wichtigen Dimension ist der Weg schon das Ziel.

Gewaltfreiheit

Dazu gehört in zentraler Weise eine Kultur der Gewaltfreiheit; gegen die von offener und verdeckter struktureller Gewalt gezeichnete neoliberale Welt, ihre autoritären Strukturen und Formierungen und blinden Anpassungszwänge vertreten die solidarischen Subjekte die Idee einer gewaltfreien Kultur, eines gewaltfreien Umgangs der Menschen miteinander und mit ihren Konflikten. Daher hat sich in der solidarischen Widerstandskultur eine besondere Sensibilität für autoritäre Beeinflussungsmechanismen in offener oder verdeckt-psychischer Form herausgebildet; hier hat insbesondere die Frauenbewegung sehr Wichtiges beigetragen, indem sie unablässig die Breite und Tiefe männlichen Verhaltens der Dominanz und der Abwertung weiblichen Denkens, Fühlens und Handelns aufgedeckt hat. Gewaltfreies Kämpfen gegen gewaltförmige Herrschaft stellt die reifste und schwierigste Form des solidarisch-emanzipatorischen Kämpfens dar: das solidarische Selbst strebt danach, nicht nur die Herrschaft aufzuheben, sondern es will zugleich den historischen Zwang zur Reproduktion neuer Herrschaft überwinden.

Ohne Begreifen struktureller Gewalt auch von innen droht Wiederholung des Alten

Gewaltfreies solidarisches Kämpfen hat Voraussetzungen: Erkennen der äußeren und auch inneren Gewalt- und Machtstrukturen; auch Erkennen der Beschädigtheit in den Widerstandsbewegungen und ihren Mitgliedern. »Wir, die

wir den Boden bereiten wollten für Freundlichkeit, konnten selber nicht freundlich sein.« (Brecht) D.h. der Zwangszusammenhang aktueller Herrschaftsstrukturen lässt auch die Bewegungen solidarischen Widerstands nicht unkontaminiert – es wäre genauso illusionär zu meinen, den »neuen Menschen« in der solidarischen Bewegung wie in einem isolierten Biotop vollenden zu können, wie es falsch-pessimistisch wäre, die beginnende Realisierung dieses visionären Ziels in der emanzipatorisch-solidarischen Bewegung nicht zu erkennen und anzustreben. Dazu bemerkt Fromm: »Unsere einzige Hoffnung ist die energiegeladene Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht ... Das ›utopische‹ Ziel ist realistischer als der ›Realismus‹ unserer heutigen Politiker. Der neue Mensch und die neue Gesellschaft werden nur Wirklichkeit werden, wenn die alten Motivationen – Profit und Macht – durch neue ersetzt werden: Sein, Teilen, Verstehen.« (Fromm 1982, 192)

Ohne Erkenntnis von Ursachen gerät Protest und Widerstand zu blindem, wut- und hasserfüllten Zurückschlagen als blinde Reaktion auf die aggressive Grundstruktur, die dabei nicht erkannt und nicht infrage gestellt wird; psychodynamisch handelt es sich hierbei um eine Reaktion auf der Ebene des autoritär gebundenen Charakters, der zwar rebellieren kann, aber zu keiner soziopsychischen Änderungsperspektive der Überwindung der Spaltung von oben und unten in der Lage ist, sondern letztlich vom Wunsch getrieben ist, selber nach oben zu kommen, andere beherrschen und strafen zu können.

Die Überwindung der autoritären Reaktionsweise verlangt Erkennen und Aushalten von Hass- und Rache-Impulsen als selbst beschädigtem Ausdruck der in Strukturen der Gewalt und Ausbeutung versteinerten Aggression der Machteliten. Der Weg hat auch hier Zielcharakter. Schon Marx wies auf die notwendige Erfahrung der *Selbstveränderung der Menschen im Prozess des emanzipatorischen Widerstandes* hin. Strukturen der Ungerechtigkeit und der Ausbeutung rufen zwar immer wieder spontanen Widerstand hervor, aber damit dieser nicht in blinder Aggression gegen traditionelle oder neue Sündenböcke (Fremde, Juden, neuerdings Muslime) gerichtet wird, ist immer wieder Aufklärungsarbeit über die realen und auch inneren Machtstrukturen notwendig. Solidarische Bewegungen sind in ihrer emanzipatorischen Dynamik somit auf erfolgreiche politische Bildungsprozesse angewiesen, um die Produkte der Ungerechtigkeit und Unterdrückung in den strukturellen Zusammenhängen ihrer Erzeugung immer präziser kritisieren und bekämpfen zu können.

Spaltung als Kernprozess psychischer und sozialer Pathologie bedeutet Ausgrenzung von nicht Akzeptiertem und Abgewertetem. Wir haben oben das Spek-

trum von Spaltungen und Abwehr der abgespaltenen Inhalte beschrieben, das zu Entwicklung und Verfestigung inhumaner Herrschaftsstrukturen geführt hat und sie bis heute stützt: Abwertung emotionalen Mitempfindens und Mitleidens und Inthronisierung instrumentell kalter Rationalität; diese Gegensätzlichkeit wird zentral auf das Geschlechterverhältnis projiziert: autokratische Herrschaft als Herrschaft männlicher Stärke über weiblich-emotionale Schwäche. Mit dieser Abwertung und Ausgrenzung werden in Bezug auf Menschen und Menschengruppen Prozesse der *Dehumanisierung* in Gang gesetzt. Als vollwertige Menschen gelten dann automatisch nur die herrschenden Eliten: die Männer, die Weißen, die Adligen, die Reichen, die Herrschaftsbükratie, die Kapitalbesitzer – ausgegrenzt und tendenziell dehumanisiert die Frauen, die anderen »Rassen«, das niedere Volk, die Armen, die Untertanen, d.h. die »Feinde« der Eliten, die zu bedrohlichen Feindbildern geformt werden.

Emanzipatorischer Widerstand ist stets im Interesse der Lebenssicherung der Masse der Bevölkerung, im Prinzip universalistisch im Interesse aller Menschen – wenn die Angehörigen der Machteliten sich als Gleiche in die Menschheitsfamilie einfügen und sich von ihrer Besitz- und Machtgier lösen würden, würden auch sie in die solidarische Verbundenheit aufgenommen. Je mehr der demokratisch-universalistische Inhalt sich auch in einer lebendigen demokratischen Gestalt von Bewegungen ausdrückt, umso wirkungsvoller und überzeugender können diese auftreten. Während Machteliten zur Sicherung ihrer Herrschaft die autoritäre Uni-Formierung der Untertanen anstreben, entspricht das Spektrum sozialer Bewegungen der Vielfalt und Vielschichtigkeit menschlich-sozialer Lebensbedürfnisse: die Arbeiterbewegung, die antiimperialistische Bewegung und die Bewegung unterdrückter Völker gegen Unterdrückung ihrer Identität, gegen Kolonialismus und Neokolonialismus, die Frauenbewegung, die antimilitaristische- und Friedensbewegung, die Antiatom- und Ökologie-Bewegung, die Schwulen- und Lesbenbewegung, die globalisierungskritische Bewegung...

Einen wesentlichen Gesichtspunkt zur Förderung einer solidarisch-praktischen Orientierung liegt u.E. vor allem auch in Liftons Aufforderung zur Besinnung auf die *ethischen Gehalte jeden Berufes*. Dies umschließt Fragen nach Finanzierung und sozialen Konsequenzen der Arbeit etwa von Wissenschaftlern. »Solange diese moralischen und gattungsbezogenen Aspekte unberücksichtigt bleiben, kann die Wissenschaft noch so universell erscheinen, lässt sich aber beliebig einsetzen, auch für die Vernichtung der Menschheit ... eine gattungsorientierte Wissenschaft muss ihre Neigung hinterfragen, Dissoziati-

on und Abstumpfung zu fördern.« (Lifton/Marcusen 1992, 284) Es bedeutet, dass jeder Mensch über die inneren und sozialen Bezüge seines Arbeitens reflektiert und sich möglichst der direkten aktiven Mitwirkung an den neoliberalen Spaltungs- und Dehumanisierungspraxen gegen die Lebensbedürfnisse der Anderen verweigern sollte, denn die Tätigkeit als »Neutronen-Jack«, als Protagonist von Jobvernichtung oder Diskriminierung von Minderheiten (etwa als Journalist bei der Bild-Zeitung, die gegen »Sozialschmarotzer« hetzt) prägt die innere Balance des Selbst in Richtung der verinnerlichten aggressiven Beziehungsstrukturen und schwächt die Anteile von Empathie und Concern.

Die Gewaltfreiheit solidarisch-emanzipatorischer Bewegungen liegt an sich in deren Prinzip der Anerkennung und Förderung der Lebensbedürfnisse aller Menschen und der Natur. Demgegenüber vergötzen autoritäre oder faschistische Bewegungen Gewalt, Überlegenheit und Macht (»Es lebe der Tod !«, der Kampftruf der spanischen Faschisten.) Wenn Staat und Öffentlichkeit noch überwiegend demokratisch strukturiert sind, entspricht das Prinzip der Gewaltfreiheit der Möglichkeit und Vordringlichkeit politischer Aufklärung und solidarischen Widerstands. Das *Beispiel Bonhoeffers* lehrt uns auch, so denken wir, dass das Prinzip der Gewaltfreiheit, so kostbar es ist, unter den Bedingungen einer diktatorisch-plebiszitären Gewaltherrschaft nicht das einzige oder letzte Kriterium sein kann, dass wir zumindest in der relativen Sicherheit unserer noch-demokratischen Verhältnisse kein einseitig-moralisches Urteil über existenziell-politische Dilemmata fällen können.

Die Kontaminiertheit der solidarischen Bewegung unter Bedingungen quasi-totalitärer ökonomischer Machtstrukturen und einer weitgehenden *neoliberalen Kartellbildung in den Leitmedien* impliziert auch, dass die Herrschenden über die Medien in die Bewegung hineinwirken können und deren Bild in den Augen der Bevölkerung negativ zu beeinflussen suchen, um diese gegen das solidarische Engagement für ihre eigenen Lebensinteressen zu immunisieren. Dabei kann die Gewaltfrage von den Medien so isoliert hochgespielt werden, dass über machtvoll friedliche Demonstrationen weniger informiert wird, während einige Steinewerfer so breit dargestellt werden, dass in den Augen der vertrauensvollen Fernseh-Zuschauer die Bewegung mit den Steinewerfern verschmilzt. Die innere Unabhängigkeit der Mitglieder der solidarischen Bewegung von den herrschenden Medien erscheint unter heutigen Medienverhältnissen von vorrangiger Bedeutung, weil auch sie ansonsten der Orientierungstraumatisierung durch die Medien zu verfallen drohen, die die Opfer des Neoliberalismus und ihre Bewegungen zu Schuldigen zu stempeln suchen. Von

daher die überragende Bedeutung der Entwicklung und Verbreitung alternativer Medien, um die Keime von Gegenöffentlichkeit zu stärken.

Je stärker und erfolgreicher solidarische Bewegungen sind, umso mehr werden sie das Vertrauen breiter Schichten gewinnen und damit der Gefahr der Isolation, Diskriminierung und Stigmatisierung entgehen können. Wenn die Friedensbewegung wie 1983 massenhaft Kasernen mit Sitzstreiks blockiert, wenn wie im Mai 1968 in Frankreich Millionen im Streik und in Demonstrationen ihre Ablehnung der bestehenden Verhältnisse ausdrücken, dann wird deutlich, wie sehr die Gewalt von den Machteliten ausgeht, die mit Zähnen und Klauen ihre Privilegien, ihre Gewaltpolitik und ihre Gewaltstrukturen verteidigen. Organe der Gegenöffentlichkeit und der solidarisch-demokratischen Gegenkräfte – etwa nach dem Vorbild der Rätebewegung – können als Übergangskräfte zwischen der solidarischen Bewegung und dem Ziel eines solidarischen Gemeinwesens gesehen werden. Dazu erscheint Gandhis Wort passend, das uns auch zu langem Atem Hoffnung macht:

»Zuerst ignorieren sie uns, dann machen sie uns lächerlich, dann verleumdend sie uns, dann bekämpfen sie uns und dann – haben wir gewonnen.«

8.3 Verlierer, Gewinner und Mittelschicht vor der Herausforderung der Umkehr zur Solidarität

Nachdem wir eben einige wesentliche Momente der solidarischen Bewegung angeführt haben, die diese enorm wichtige Thematik natürlich bei weitem nicht ausschöpfen können, stehen wir nun vor der konkreteren Frage, ob und durch welche psychischen und sozialen Prozesse die großen Gruppierungen, deren Erfahrung im Neoliberalismus wir oben geschildert haben, zur heilsamen Umkehr, zur Öffnung für die Entwicklung eines solidarischen Selbst, zum solidarischen Menschwerden gelangen können.

Ähnlich wie jeder psychische Veränderungsprozess im Rahmen einer psychoanalytischen Psychotherapie konkret nicht voraussagbar ist und doch zu bestimmten Zielen hilfreicher innerer Klärungen und Neustrukturierungen auf der Ebene des Fühlens, Denkens und Handelns führt, können wir auch eine Vielfältigkeit der Wege von Menschen sehen, sich aus dem Bann der neoliberalen Herrschaft zu lösen und sich auf den solidarischen Weg zu begeben. Grundlegend wichtig für ein angemessenes Verständnis solcher Prozesse ist gerade hier die ständige Vergegenwärtigung des intersubjektiven Charakters der

menschlichen Persönlichkeit, ihres prinzipiellen Bezogenseins in den verschiedenen Dimensionen ihrer Existenz. So ist gerade auch hier bei der Rede von psychischen Prozessen auf dem Weg des solidarischen Selbst immer die durch die psychische Akzentuierung abgeschattete intersubjektive Seite mitzudenken und mitzufragen. Das Innere wirkt nach außen und das Äußere, die reale Erfahrung und Wahrnehmung der sozialen Bezüge, wirkt nach innen.

(1) Umkehr der Opfer

Wenn wir zunächst die Situation der Opfer im Neoliberalismus betrachten, so ist sicher ein Gesichtspunkt von zentraler Bedeutung: Die nicht zu den Machteliten zählenden Menschen haben in ihrer großen Mehrheit bescheidene Ansprüche; die von B. Moore sicher zurecht als für die damalige Zeit prototypisch beschriebenen Aussagen aus einer Umfrage unter deutschen Arbeitern aus dem Jahr 1912 sind in ihrem bescheidenen Umriss vermutlich zeitübergreifend zutreffend, wenn man die allgemeinen Züge ins Auge fasst: Was der zitierte Arbeiter will, »ist sehr einfach – und sehr notwendig und menschlich – genug zu essen, ausreichend Schlaf, den kleinen Luxus eines Glases Bier, und an einem Platz zu leben, den er sein eigen nennen kann«. (Moore 1985, 285) Wenn die sozioökonomische Realität die Kontinuität dieser elementaren Bedürfnisbefriedigung gewähren kann, bleiben die meisten Menschen in einem basalen Vertrauensbezug zu den herrschenden Verhältnissen, zumeist unbewusst verankert in einer still wirkenden Sozialbindungsmatrix. Es ist jedoch die kapitalistische, auf sozialer Spaltung beruhende Ökonomie selbst, die die Menschen aus ihrer Bescheidenheitshaltung immer wieder herausreißt, die, weil diese entbettete Ökonomie ja nicht das Wohlergehen der Menschen, sondern die abstrakte Reichtumsvermehrung zum Ziel hat, mit ihren Diskontinuitäten und Krisen die soziale Situation und Perspektive der Menschen immer wieder zutiefst erschüttert. So werden in der neoliberalen Sozialzerstörung vor allem die Arbeitnehmer, die Arbeitslosen und Verarmten immer wieder mit weiteren sozialen Bedrohungen, Absenken ihres Lebensstandards und Verunsicherung ihrer Lebensperspektiven konfrontiert. Die Dauer dieser sozialen Krisenentwicklung und das Ausbleiben wirklicher Besserung vor allem der Massenarbeitslosigkeit bei noch zunehmender Verschärfung der sozialdestruktiven Politik der Diskreditierung und Bestrafung der Opfer, etwa durch Hartz IV, führen allmählich bei immer mehr Menschen zu einer Erschütterung ihrer geduldigen Einstellung, ihres Glaubens daran, dass »die da oben« es eigentlich schon gut meinen und man ihnen weiter vertrauen muss. Aber die politi-

sche Entwicklung, auch die Wahlergebnisse unterstreichen immer wieder die Stärke der Bindung an die vertrauten Autoritäten, v.a. die sog. »Volksparteien« CDU und die neoliberal gewordene SPD, die ja im Neoliberalismus sich eher als Parteien zur Bindung des Volkes an seine Quälgeister zeigen; es bestätigt sich die Beobachtung des Sozialhistorikers Moore, dass für die Menschen die Erkenntnis, »dass lange bestehende Autorität nicht notwendig wohlwollend ist, so furchtbar schwer ist«. (Ebd. 610.) Sie trifft sich mit der Fairbairnschen Einsicht in die tiefe idealisierende Bindung gerade auch an böse und mächtige verinnerlichte Beziehungsstrukturen. Und die tägliche Propagandamaschine der neoliberalen Medien tut auch das ihre, um die Menschen in Besinnungslosigkeit von Zerstreuung und ideologischer Anpassung und Unterwerfung zu halten. Aber das Spektrum der neoliberalen Angriffe auf die soziale Sicherheit und das Existenzniveau der breiten Bevölkerung ist inzwischen so breit, die Erfahrung nun schon so lange und intensiviert, dass alle Arbeitnehmer und Arbeitslosen vor die Herausforderung ihres politischen Denkens gestellt werden, ihre Erfahrungen und ihre Wahrnehmung von Wirtschaft und Politik in einer sozioökonomischen und politischen Gesamtsicht zu überprüfen. Dann stoßen sie unweigerlich auf die innere Unsicherheit bezüglich der herrschenden sozialen und ökonomischen Verhältnisse und wie sie zu bewerten sind. Um auf die hier auftauchenden Fragen nicht wieder durch die stereotypen Antworten der veröffentlichten Meinung in fatalistische, wenn auch murrende Passivität zurückgeworfen zu werden, bedarf es gerade in »sensiblen« Momenten der Erfahrung wirklicher Unterstützung zum neuen Wahrnehmen, Begreifen und Bewerten der globalen destruktiven Prozesse und strukturellen Zusammenhänge im Neoliberalismus. Proteste, Demonstrationen, Boykotte, Streiks – die Vielfalt der Protest- und Widerstandsformen in Aktionen, die auch von den herrschenden Medien nicht mehr unterschlagen werden können, können ermutigen, sich auf den Weg zu machen, nach Alternativen zur alltäglichen sozialen Irrationalität, zur kognitiven und emotionalen Mentalitätsformierung und passivem Fatalismus zu suchen. Solche erfolgreich den verordneten Fatalismus überwindende Aktionen zeigen und vermitteln den autonomen Selbstanteilen der Opfer Anstöße zur Infragestellung und Überwindung ihrer Passivierung und Schwächung gegenüber den verinnerlichten autoritär-aggressiven Bindungen; die Desorientierung der Opfer wird erschüttert, sie erfahren, dass die Eliten nicht widerspruchslos agieren. Der Dreiklang von »man kann etwas dagegen tun«, »ich bin nicht allein« und »wir sind nicht ohnmächtig« hilft dazu, die gemeinsam erfahrene Aggression der Herrschen-

den als solche wahrnehmen und diese Wahrnehmung auch festhalten zu können, d.h. zu einem gestärkten autonomen Selbst- und Realitätsbezug zu gelangen. Damit verbessert sich die Chance, dem stummen oder wenig artikulierten Schrei der Opfer nach Unterstützung und Heilung Stimme und Artikulation zu geben.

Die *Entwicklung zum solidarischen Bewusstsein auf der Seite der Opfer* kann über viele Stufen gehen. Von zentraler Bedeutung sind sicherlich zwei Wegmarken, deren Durchschreiten gewissermaßen die Ebene des selbstbewussten solidarischen Selbst kennzeichnet:

- zum einen das Erreichen einer kritisch-ganzheitlichen Gesellschaftssicht, die Überwindung der parzellierten Sicht auf Gesellschaft und Wirtschaft, die dem betriebswirtschaftlichen Atomismus entspricht, und stattdessen die Bemühung um eine integrative Sicht, die das menschliche Wirtschaften als Volks-Wirtschaft auf die konkreten Lebensbedürfnisse der Bevölkerung bezieht; er wird dann nicht mehr den mit Selbstverständlichkeit vorgetragenen Behauptungen glauben, »der Wirtschaft« gehe es gut, wenn die Gewinne steigen, aber die Arbeitslosigkeit weiter zunimmt;
- und zum anderen die Entwicklung eines autonomen, nicht mehr von der veröffentlichten herrschenden Meinung abhängigen, couragierten Denkens, das zu einer klaren Entidealisierung der Mächtigen kommt, mögen sie auch von den Medien täglich gelobt werden, und zur Trennung aus der emotionalen Bindung an sie; die Entwicklung eines Denkens, das Autonomie nicht mit individualistischer Abschottung verwechselt, sondern vielmehr seine Wesensbezogenheit auf die solidarische Bewegung als grundlegende geistige und emotional-moralische Ermutigung zum »aufrechten Gang« erleben und begreifen kann. Damit löst sich das solidarische Subjekt aus der Abhängigkeit von der geistigen und psychischen Herrschaft der strukturellen Gewalt und ihrer neoliberalen Großakteure. Ein Spruch aus der französischen Revolution drückt diese Loslösung komprimiert und treffend aus: »Les grands ne nous paraissent grands, que parce que nous sommes à genoux – levons-nous!«

Damit ist die Stufe einer kognitiv-affektiven solidarischen Politisierung erreicht, die der von der neoliberalen Politik- und Medienmaschinerie betriebenen Desorientierung, Entpolitisierung und Passivierung kritisch zu begegnen vermag und solidarisch engagiertes Denken und Handeln als Bedürfnis eines solidarisch erweiterten Selbst erlebt. Unter den herrschenden historischen und sozialen Umständen kann sich diese Entwicklung zum solidarisch-politischen Selbst

in verschiedenen Formen vollziehen. Die historisch gewachsenen Organisationen der Arbeiterbewegung besitzen für Arbeitnehmer eine nicht nur historisch, sondern auch sozioökonomisch und soziopsychologisch zentrale Wichtigkeit, da sie sich auf die Grundmechanismen der kapitalistischen Ökonomie – den »freien Arbeitsmarkt« und die mit ihm verknüpfte Privateigentumsordnung beziehen. Sie sind daher den Akteuren der Entbettungswirtschaft immer ein Dorn im Auge, sie repräsentieren den sozialen Ganzheitlichkeitsanspruch, den Anspruch der Lebensbedürfnisse der vergesellschafteten Subjekte gegen eine ihre Arbeitskraft als Kostenfaktor abspaltende und isoliert ausnutzende Gewinnmaximierungswirtschaft. Von daher war es ein zentrales Verbindungs-glied zwischen dem konservativen Bürgertum und der NS-Bewegung, gegen die »Störung« von Wirtschaft und Gesellschaft durch die Organisationen der Arbeiterbewegung zu Felde zu ziehen. Der Wahlkampf zur letzten Wahl in der Weimarer Republik am 5. März 1933 wurde von der Koalitionsregierung von Konservativen und Nationalsozialisten unter die Parole gestellt: »Tod dem Marxismus« (s. etwa Kershaw 2002, 557ff.); Verbot und Zerschlagung der eigenständigen Arbeitnehmerorganisationen im Frühjahr 1933 wurde dementsprechend von keiner bürgerlichen Gruppierung bekämpft oder kritisiert, vielmehr als ein notwendiges »Aufräumen« begrüßt. Dies das große warnende Beispiel zu der von den kapitalistischen und konservativen Eliten latent und offen immer wieder betriebenen Gewerkschaftsfeindlichkeit. Das solidarische Selbst gewinnt einen elementaren ökonomisch-politischen und historischen Zusammenhang mit den Solidarischen in der Teilnahme an der Gewerkschaftsbewegung; dies dann nicht im Sinne reiner Lohnkampfgesichtspunkte, sondern in der Perspektive der demokratischen Verbindung der Arbeitnehmer mit ökonomischen und sozialen Gestaltungsansprüchen; von der Gestaltung betrieblicher Arbeitsbedingungen über tarifliche zu gesamtgesellschaftlichen Konflikten weitet sich der solidarische Blick zur gesamtgesellschaftlich-kooperativen Regelung der Wirtschaft im Dienste des Lebens aller. Ein Zitat des holländischen Rätekommunisten H. Gorter aus der Zeit der Rätebewegung nach dem Ersten Weltkrieg drückt diese soziopsychisch »mutative«, tief verändernde Wirkung der neu gewonnenen gesamtgesellschaftlichen Sicht aus:

»Die Sorge um den Lebensunterhalt beherrscht noch immer wie ehemals das tiefste Empfinden, das Unbewusste jedes Menschen. Aber jetzt nicht mehr in seiner früheren Form: die Sorge um das eigene Unternehmen, um die eigene Arbeit, die eigene Anstellung in Konkurrenz zu den anderen ... Jetzt beschäftigt die gemeinschaftliche Arbeit die Gedanken aller. Das gesellschaftliche

Bewusstsein bildet die Grundlage allen Empfindens und Denkens. Dies ist die große Umwälzung der gesamten Vorstellungswelt der Menschen. Jetzt sehen sie die Gesellschaft, jetzt kennen sie die Gemeinschaft in ihrem Wesen. In der bürgerlichen Zeit war ihr Blick konzentriert auf ihre eigene kleine Tätigkeit ... auf sich selbst und die nächste Umgebung ... Sie übersahen nicht das Ganze, das wie ein verschwommener Hintergrund hinter der unmittelbaren Umgebung lag ... Jetzt aber wird die Gesellschaft erkannt und durchsichtig, jetzt eröffnet sich das Zusammenspiel des gesamten Arbeitsprozesses vor den Augen eines jeden einzelnen ... Die Gesellschaft enthüllt sich als ein Gefüge, das man bestimmt, woran man arbeitet...« (Gorter zit. in: Mandel, Hrsg. 1971, 299)

Die aktive Teilnahme an solidarischen Bewegungen, an wirkungsvollen Unternehmungen zur Überwindung der tradierten Herrschaftsstrukturen ist gewissermaßen auch eine eingreifende Therapie zur Befreiung und Stärkung des soziopsychischen Selbstbewusstseins und Würdegefühls aus der vorigen Untertanen-Mentalität. Mandel beschreibt, wie eine demokratisch solidarische Kampforganisation beginnt,

»den einzelnen Arbeiter von der langen Gewohnheit der Passivität und der Unterordnung im Wirtschaftsleben zu befreien ... Sie beginnt somit einen die Entfremdung aufhebenden Prozeß der Emanzipation im wahren Sinne des Wortes. Aus einem Objekt, das durch das wirtschaftliche und gesellschaftliche System, durch das Kapital, die ›Marktgesetze‹, die Maschinen und die Meister und Vorarbeiter bestimmt und unterdrückt ist, wird der Arbeiter zu einem sich selbst bestimmenden Subjekt. Deshalb haben alle aufmerksamen Beobachter immer ein Gefühl von Freiheit und elementarer ›Lebensfreude‹ konstatiert, das die großen Streiks ... begleitet.« (Ebd. 14)

Weitere prägnante Beispiele aus der Geschichte der solidarischen Bewegung können wir hier nur streifen, etwa die revolutionäre, vor allem von anarchistischen Gruppen und Personen geprägte Widerstandsbewegung in Spanien im Kampf gegen den Franco-Faschismus 1936-39, wobei v.a. auch die anarchistischen Frauen eindrucksvolle Beispiele der Verbindung solidarischen Kampfes gegen die Faschisten mit feministischer Bildungsarbeit zur Emanzipation der Arbeiterinnen liefern (s. V. Bianchi 2003); oder die fulminante solidarische Mai-Bewegung in Frankreich 1968, wo die Solidarisierung der ArbeitnehmerInnen mit den streikenden Studenten zur dynamischen Einbeziehung der Mittelschichten und damit zur Infragestellung der autoritären Strukturen auf allen Ebenen führte: der autoritären Strukturen der Betriebe und der Büros hin zur

Infragestellung des Rechts der Kapitaleigentümer und des von ihnen bestimmten Staates, über die ArbeiterInnen und ihre Produktion zu bestimmen. Das aktive Engagement von Mitarbeitern von Forschern und Personal der Universitäten, von Ärzten und Krankenhauspersonal, von Mitarbeitern von Presse, Funk und Fernsehen, von Theaterdirektoren und -mitarbeitern belegt die inspirierend »ansteckende« Wirkung dieser emanzipatorisch-solidarischen Erfahrung. (S. Mandel, Hrsg. 1971, 43f.)

So wird die Entwicklung des solidarischen Selbst auch zu den politischen und gesellschaftlichen Bewegungen gegen den neoliberalen Kapitalismus geführt. Eine ganz wichtige Rolle kommt Ende der 1990er Jahre der Herausbildung der internationalen globalisierungskritischen Bewegung attac zu, die seit und mit den ersten erfolgreichen globalisierungskritischen Demonstrationen in Seattle gegen den Gipfel der Welthandelsorganisation zur großen Ermutigung und Stärkung der Bewegung gegen die neoliberale Globalisierung beiträgt. Die Entgegensetzung eines globalen »Sozialforums« gegen die jährliche Tagung der ökonomischen und politischen neoliberalen Eliten im Weltwirtschaftsforum in Davos symbolisiert das Erstarken des Selbstbewusstseins der sich in ihren elementaren Lebensbedürfnissen immer deutlicher antikapitalistisch artikulierenden solidarischen Subjekte: gegen die neoliberale Inthronisierung von Shareholder-Value und gegen den lebensfeindlichen homo oeconomicus setzen sie die Bewegung des social human being, des homo socialis. Von den ersten Treffen des Sozialforums im brasilianischen Porto Alegre an strahlt hier die tiefe Lebensbezogenheit und Vielfältigkeit der weltweiten solidarischen Bewegung, die kämpferische Lebensfreude und Ermutigung für alle Opfer der neoliberalen Destruktion und alle Solidarischen aus.

(2) Umkehr der Gewinner?

Während die Bewegung der Opfer zum solidarischen Menschwerden vom Ernstnehmen der eigenen Not ausgeht und den Mut zur eigenen Würde gegen die bisher als ausweglos verinnerlichte Übermacht der Herrschaftseliten entfaltet, ist die Situation der Gewinner radikal davon verschieden. Ihre soziopsychische Situation ist durch die Macht- und Geltungsgier des entgrenzten Narzissmus geprägt, sie sind durch die suchartige Jagd nach immer stärkeren Gratifikationen ihrer Gier an ihre Rollen im neoliberalen Struktur- und Prozessgefüge gebunden. Sie haben sein individualistisches sozialdarwinistisch gefärbtes Wertesystem internalisiert und verkünden es im Brustton autoritärer Suggestivkraft als alternativlose Botschaft für alle. Sie repräsentieren die soziale

und psychische Regression von der begrenzt fürsorglichen Orientierung der Sozialstaatszeit zur paranoid gefärbten aggressiven Spaltung der Gesellschaft im Namen einer erbarmungslosen Globalisierung. Einige Außenseiter immerhin öffnen die Augen für die politisch-ökonomische und soziomoralische Rückentwicklung der Gesellschaft, sie distanzieren sich von dem sozialdestruktiven neoliberalen Kurs, sie öffnen sich einem gesellschaftsbezogenen neuen Denken. Das sind Schritte der Umkehr. Schon einzelne neoliberalismuskritische und solidarische Äußerungen von Angehörigen der Oberschicht sind in unserer auf Personalisierung und Prominenz ausgerichteten Medienwelt nicht unwichtig; sie können ermutigend auf die Opfer wirken, einen Beitrag zu einer mentalen Anwaltsfunktion ausüben, die von den neoliberalen Medien ja nicht wahrgenommen wird. So wird immerhin in einer Kurzmeldung berichtet, dass der Popstar und Produzent Dieter Bohlen gegen die Senkung der Vermögenssteuer und für höhere Steuern für Reiche eintritt: »Wenn ich das Gefühl hätte, es werden Krankenhäuser, Arbeitslose und Sozialhilfeempfänger unterstützt, dann können sie die Steuern auch auf 80 Prozent erhöhen.« (Bad. Zeitung v. 22.10.2003)

Eindrucksvoll wirkt das persönliche Beispiel des Reeders Peter Krämer, der Herr über eine Flotte von 33 Tankern ist. Er bemühte sich, den damaligen Bundeskanzler Schröder vom Plan der Vermögenssteuersenkung, die ja zeitgleich mit der Einführung der Hartz IV-Gesetze Anfang 2005 in Kraft trat, abzubringen. Er hält für nicht einsehbar, »dass wir ab 2007 die Bereederungseinnahmen steuerfrei erhalten, aber jeder Bäckermeister seine Einkünfte weiterhin versteuern muss«. Angesichts von Hartz IV und der immer weiter auseinander gehenden Schere zwischen Reichtum und Armut und der immer schwächeren Binnennachfrage findet Krämer: »Das ist doch Wahnsinn: Oder glaubt tatsächlich jemand, dass ich nun mehr ausgeben werde, nur weil der Spitzensteuersatz von 45 auf 42 Prozent gesenkt wird?« Krämer lehnt noch mehr Privilegien für sich ab und beklagt »das Eliteversagen in diesem Land«; er fordert dringend dazu auf, dass »wir Reichen unsere Taschen öffnen«, sonst »werden wir scheitern«. (Bad. Zeitung v. 4.1.2005) Er selbst hat eine Stiftung zur Unterstützung sozialer Aktivitäten in der ganzen Welt, v.a. auch in Afrika, gegründet. Stiftungen, so gut ihre Zwecke sein mögen, sind freilich ein zwiespältiges Unternehmen; bekanntlich hat Bill Gates von seinem riesigen Vermögen einiges in Wohltätigkeitsstiftungen eingebracht, womit es steuerfrei bleibt. Im Rahmen der neoliberalen permanenten Steuersenkungspolitik für die Scherreichen kann man Stiftungen durchaus als Teil des gesellschaftlichen Reich-

tums sehen, der der Gesellschaft und der Sozialpolitik entzogen, als Steuergeschenk an die Reichen transferiert wurde und nun zu einem gewissen Teil, freilich in der Regie der Reichen und nach deren Gutdünken, nicht zuletzt als Zeichen ihrer Wohltätigkeit und belohnt durch Steuerfreiheit, in die Gesellschaft zurückgelenkt wird.

Sehr deutlich werden die strukturellen Zusammenhänge von dem bekannten kritischen Sänger Konstantin Wecker benannt; angesichts von Hartz IV und der Erpressung der Belegschaften durch Konzerne wie General Motors, Lohnsenkungen hinzunehmen, um Betriebsverlagerungen zu vermeiden, fordert er die Anwendung von Art. 14 und 15 des Grundgesetzes, die die Überführung von Produktionsmitteln in Gemeineigentum erlauben. »Man muss sich ... fragen, wann man damit beginnt, den Konzernen das Handwerk zu legen. Es geht nicht um altlinke Ideen oder darum, irgendwelchen Mittelständlern das Handwerk zu legen. Die haben durch ihren Reichtum einfach zuviel Macht.« Er geht auf die weltweite Schere zwischen Reich und Arm ein und erwähnt einen Mitarbeiter des Goethe-Instituts in Lima, der in einer Art Festung lebe, bewacht von einer Privatarmee, wie die dortigen reichen Großgrundbesitzer, die ein Prozent der Bevölkerung ausmachen, denen aber 95 Prozent des Landes gehört. »Wenn sie ein bisschen abgeben würden, müssten sie nicht in solchen Festungen leben. Aber ihre Gier ist anscheinend so groß, dass sie das in Kauf nehmen – obwohl dieses Leben für die Reichen selbst menschenunwürdig ist. Daran sehen wir, wohin die Welt steuert.« (Interview m. K. Wecker in: *junge welt* v. 1./2.12005)

Die Fülle der den Mächtigen und Superreichen zur Verfügung stehenden Mittel einer Existenz in Machtvollkommenheit und Luxus bietet zugleich ein breites Reservoir an Möglichkeiten, um der Konfrontation mit der sozialen und moralischen Gestörtheit der Grundlagen ihrer Macht auszuweichen.² Es erscheint uns als wahrscheinlich, dass bedeutendere Gruppen von Gewinnern erst im Laufe der ernsthaften Infragestellung der von ihnen repräsentierten Herrschaftsstrukturen durch die solidarische Bewegung ernsthaft über die Alternative reflektieren wird, sich der solidarischen Bewegung und der durch sie eröffneten Chance zu öffnen, ihre narzisstische Eliten-Isolation aufzugeben und ein real konstruktiv eingebettetes Menschsein mit den anderen und nicht

² Vgl. die Beobachtung von Cremerius (1979) über die geringe Zahl von Analyse-Interessenten aus dem Milieu der Mächtigen und ihr Ausweichen vor der Reflexion ihrer soziopsychischen Situation.

über und gegen sie zu gewinnen. Die Mächtigen werden gewissermaßen zum Menschsein befreit, indem die solidarische Bewegung ihren entgrenzten Narzissmus stoppt und sie schließlich von ihrer deformierenden Machtvollkommenheit und deren strukturellen Grundlagen befreit.

Trotz der enormen Untaten der neoliberalen Eliten gegen das Leben und die Grundbedürfnisse so vieler Menschen ist es wichtig, nicht der Versuchung des reaktiven Hasses nachzugeben und sie in ihrem Leben zu bedrohen. Nicht die Rache an einzelnen Personifikationen des lebensfeindlichen Systems bringt die solidarische Bewegung weiter, sondern der Aufbau und die Vertiefung solidarischer Lebensverhältnisse und ihrer tiefgreifenden psychischen Mitentwicklungen von neuem Selbstbewusstsein und Beziehungsbewusstsein der Subjekte. Aber umgekehrt lehren die historischen Erfahrungen vieler sozialer Konflikte, dass die Eliten in ihrer Machtversessenheit vor brutaler Gewalt selten zurückschrecken, um die Erschütterung ihrer Herrschaft durch breite revolutionäre Bewegungen zu verhindern. Der weiße Terror war in der Regel um vieles hemmungsloser und grausamer als der vielbeschriene rote. (Brückner 1972, 161) Die Bilanz etwa der Jahre nach 1918, was das Ausmaß der in Deutschland von gegenrevolutionären Kräften, vor allem den aus dem kaiserlichen Heer hervorgegangenen Freikorps und Brigaden, verübten massenhaften Morden ist belegt und höchst erschreckend. (S. etwa Winkler 1998, 81 u. 133f.) Dazu fügt sich die breite juristische und politische Exkulpation, wenn nicht offene Sympathie seitens der Macht- und Deutungseliten mit den Gewalttätern gegen Arbeiterbewegung und Demokratie. (Vgl. Wehler Bd. 4, 2003, 404ff.)

Die Jahre 1933-45 sind ein Zeitraum permanenten Terrors gegen die sozialen fortschrittlichen Kräfte gewesen, eine Seite des NS-Regimes, die heute relativ wenig Aufmerksamkeit erhält, vielleicht gerade, weil sehr viel von dieser die Linken verteufelnden Mentalitätsströmung im konservativen Lager und darüber hinaus im seelischen Untergrund noch sehr lebendig erscheint.

So ist es auch wenig begründet, die Träger und Akteure der neoliberalen Machstrukturen etwa nur mitleidvoll zu sehen und zu behandeln. Ihre Entmachtung erscheint als die unumgängliche Voraussetzung dafür, dass es zu wirklichen und nachhaltigen Fortschritten im lebens- und menschenfreundlichen Umbau der gesellschaftlichen Strukturen und Beziehungen kommen kann. Nur wenn die entbetteten und entfesselten Finanzmärkte entmachtet und in eine gesamtgesellschaftliche solidarische Selbstverwaltungswirtschaft zurückgeführt werden, wird die Menschheit aufatmen und ihre eigene, menschlichen

Bedürfnissen und Rhythmen entsprechende neue Strukturen entwickeln und erproben können. Nur die Befreiung der neoliberalen Machteliten von ihrer soziopsychisch zerstörerisch-traumatisierenden Herrschaftsgewalt kann den Weg freimachen für die nachhaltige Entwicklung heilsamer Strukturen in der Gesellschaft. H.-J. Maaz hat die Grundperspektiven einer solchen Kultur aufgezeigt: »eine Kultur, in der die psycho-sozialen Grundwerte respektiert, geschützt und gefördert werden: Liebe statt Kampf, Verstehen statt Ausgrenzen, Gemeinschaft statt Herrschaft, Entwicklung statt Zerstörung, Rhythmus statt Leistung, Beziehung statt Sucht.« (Maaz 1997, 141)

(3) Zur Umkehr der Mittelschicht – Chancen und Hemmnisse

Welche Faktoren tragen zu den Möglichkeiten der Umkehr der Mittelschichten bei? Die Mittelschichten wurden, wie wir in ihrer geschichtlichen Entwicklung gesehen haben, von den Machteliten in einer sozialen und v.a. ideologisch-kollektivpsychologischen Funktion der Absicherung und Legitimation ihrer Herrschaft benutzt. (S.o. Kap. 5) Es gelang den Machteliten, eine wie die Angestellten objektiv zu den Lohnabhängigen gehörende oder ihnen wie die Handwerker und kleinen Selbständigen materiell zugehörige Schicht als »Mittelklasse« von der Kernklasse der Arbeitnehmer kollektivpsychologisch durch massive Identifikationsprozesse an sich zu binden. Die unheilvolle Rolle des Mittelstandes als besonders radikalisierte Träger nationalistischer und rassistischer, v.a. antisemitischer Ideologien ist bekannt. Sie hat mit der kognitiv-affektiven Desorientierung zu tun, durch die die Mittelschichten an der rationalen Wahrnehmung der kapitalistischen Strukturen und Entwicklungsprozesse gehindert wurden, sodass ihre ökonomisch-soziale Bedrohung und ihre sozialen Statusverlustängste nach unten, auf die noch Schwächeren als Sündenböcke gerichtet wurden. Dazu haben, wie wir oben dargestellt haben, insbesondere die Politik Bismarcks und des Nationalsozialismus beigetragen.

Nachdem Wohlstand und Demokratie zu den Legitimitäts Pfeilern wurden, die den Wiederaufstieg des deutschen Kapitalismus ermöglichten, stellt die verschärfte Krisenentwicklung des Kapitalismus und die neoliberale Sozialabbau-Politik die Mittelschichten wieder vor die Frage der Orientierung: Werden sie sich wieder zu einem illusionären Selbstbewusstsein verführen lassen, das zu suchtartig sich steigernder ausgrenzender Aggressivität auf »die üblichen Verdächtigen« führt, d.h. auf die durch Medien, Politik und »Stammtisch«-Traditionen selektierten Opfer- und Außenseitergruppen und vor allem wieder gegen die sozialen Bewegungen? Werden sie sich wieder an die destruktiven

Mächte anlehnen und auf eigenen realen konstruktiven Einfluss auf die sozioökonomische Entwicklung verzichten, den sie im Zusammengehen mit der sozialen Bewegung ausüben könnten? Oder werden sie sich diesmal konsequent zur solidarischen Bewegung wenden, die die strukturellen Ursachen der Krisen offenlegt und emanzipatorisch-solidarische Veränderungen für alle anstrebt? Werden sie sich diesmal mit der Arbeitnehmerbewegung und den neuen sozialen Bewegungen verbünden, um die strukturelle Gewalt des neoliberalen Kapitalismus zu überwinden und eine Gesellschaft, in der allen Partizipation in Würde ermöglicht wird, aufzubauen?

Die destruktiven Prozesse der neoliberalen Globalisierung liegen offen zutage, die Beschwichtigungs- und fatalistischen Alternativlosigkeits-Diskurse von neoliberalen Medien und Politik vermögen die Realität nicht mehr zuzudecken, auch wenn sie alles tun, um die Menschen von den kognitiven und emotionalen Reaktionen darauf, – nämlich deutlich »es reicht« zu sagen – abzuhalten. Die individualistisch-meritorische Perspektive der Mittelschicht: fleißig lernen, hart arbeiten, dann muss es nach oben gehen, läuft spätestens seit Hartz IV offen ins Leere. Wer von der unteren oder mittleren Mittelschicht kann es sich leisten, eines oder gar mehrere Kinder auf die privaten Elite-Unis zu schicken, während die Masse der Studierenden gegen teure Studiengebühren auf den staatlichen Universitäten in Bachelor-Studien gezwängt und zu akademischem Hilfspersonal für die neoliberale Ökonomie ausgebildet wird? Die Ökonomisierung aller Lebensbereiche, gerade auch von Bildung und Gesundheitswesen, auch die Bedrohung kultureller Einrichtungen durch die neoliberale Einsparpolitik bei allen öffentlichen Einrichtungen, greift zentral die professionellen Standards, Identifikationen und die Bildungserwartungen der Mittelschichtangehörigen an. Barbara Ehrenreich hält in ihrem Buch über die amerikanische Mittelklasse – »Die Angst vor dem Absturz« (1989/1994) – die »Entdeckung der Reichen« durch die Mittelklasse für eine zentrale Dimension der Krisenerfahrung der Mittelschicht. Diese »Entdeckung der Reichen sollte auf die neue Mittelklasse eine sofortige heilsame Wirkung haben. Das Ehepaar, das 115.000 Dollar im Jahr verdient, sollte anfangen sich bewusst zu werden, wessen Reichtum die Immobilienpreise und die Ausbildungskosten letztendlich in die Höhe treibt.« (Ebd. 264) Auch Ehrenreich hebt die notwendige Desillusionierung der Mittelklasse durch die Wahrnehmung der realen Abstiegsprozesse als wichtigen Anstoß hervor, den sie nutzen sollte, um eine realistisch, aber produktivere soziale Orientierung zu gewinnen. Die Mittelklasse auch in Amerika gehört nicht mehr zur herrschenden Klasse, ihre Identifikation

tifizierung mit dieser läuft ins Leere. »Selbst ihre privilegiertesten Mitglieder werden von höheren Mächten blockiert ... Jede durch Können, Ehrgeiz und Willensstärke erlangte Macht kann letztendlich übertroffen werden von der Macht des Kapitals.« (Ebd.) Ehrenreich weist darauf hin, dass diesem Wahrnehmungsprozess der Übermacht der Reichen als Klasse eine natürliche Hinwendung zu den »unteren Klassen« bei der Mittelklasse folgen sollte; diese »unteren Klassen« nicht mehr als fremdes Objekt liberaler Sympathie, sondern »als Verbündete im Kampf gegen die unmäßige und wachsende Macht des Reichtums«. (Ebd.)

Die Mittelschichten befinden sich in einer Position, in der sie widersprüchlichen Einflüssen ausgesetzt sind: Den tiefverwurzelten und weiterhin von den Eliten massiv forcierten ideologisch-emotionalen Bindungen an die Machteliten, andererseits den massiven Erfahrungen von immer näher rückender sozialer Verunsicherung und Abstiegsdrohung und schließlich den wachsenden, globalisierungskritischen und solidarischen Bewegung. Ein weiterer Faktor, der den Mittelschichtangehörigen helfen kann, sich aus den fatalen Bindungen an ein destruktives Macht- und Wirtschaftssystem zu lösen, könnte die inhaltlich-professionelle Orientierung der Mittelschichten sein, die zumeist Experten auf einem Gebiet sind. Die rücksichtslose Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Bereiche beschädigt zunehmend eine von der Sache geleitete Ausbildung und Ausübung in den professionellen Zusammenhängen der Mittelschicht. Wer sich mit den fachlichen Standards seiner Profession als Arzt oder wissenschaftlicher Mitarbeiter identifiziert, gilt zunehmend als Störenfried in einer auf schnelle Erfolge und rasche finanzielle Verwertbarkeit ausgerichteten Organisation. Die Mittelschichtangehörigen im Sozialwesen erfahren täglich deutlicher, wie sehr die einseitige Einsparpolitik auf Kosten sozialer und kultureller Einrichtungen und Initiativen ihre Mühe um soziale Verbesserungen und Integration von Problemgruppen und -bereichen immer mehr einem Auffüllen von löcherigen Fässern gleicht. Ehrenreich geht so weit, in der Freude an guter professioneller Arbeit »die stillschweigende Widerlegung des Kapitalismus durch die Mittelklasse« zu sehen, ein Vergnügen, das »nicht benutzt oder vermarktet werden kann, das weder altert noch sich mit der Zeit abnutzt«. (Ebd. 270.) Diese stillschweigende Widerlegung des Kapitalismus drängt die Mittelklasse natürlich umso mehr, sich gegen die neoliberal zugespitzten Verwertungsdictate und soziodestruktiven »Reformprozesse« zur Wehr zu setzen. Die solidarische Bewegung und ihre Vision einer solidarischen, an den Lebensbedürfnissen der Menschen orientierten Gesellschaft bietet eine umfassende humane Perspekti-

ve für ein professionelles Engagement, das nur an qualitativ guter Arbeit und Hilfe für die Menschen und nicht an abstraktem monetärem Gewinn orientiert ist.

Ein weiterer Faktor für die Orientierung der Mittelschicht hin auf die soziale Bewegung liegt in der Bedrohung der Demokratie durch die neoliberalen Machteliten in Wirtschaft und Politik. Für sie ist Demokratie nur gut, solange sie die gewünschte Zustimmung zu den neoliberalen Reformprogrammen liefert, dann wird die »politische Reife des Souveräns« gepriesen. Aber wenn dieser, wie jüngst bei den EU-Verfassungsreferenden in Frankreich und den Niederlanden, der neoliberalen Phalanx zu widersprechen wagt, wird er nur gescholten. Die konstante Ablehnung der Bevölkerungsmehrheit gegen gentechnisch veränderte Lebensmittel kümmert die Agro-Konzerne nicht, die mit allen Finessen ihr Produkt, von dem sie sich hohe Profite versprechen, an den Kunden bringen wollen. Die immer häufiger zum Vorschein kommenden Lobbyisten-Skandale, die die Käuflichkeit und zumindest hohe Beeinflussbarkeit von Politikern durch die Wirtschaftseliten zeigen, nähren immer mehr Zweifel an der wirklich demokratischen Orientierung der maßgeblichen politischen Institutionen. Tietmeyer, der ehemalige Präsident der Bundesbank, der die Finanzmärkte die alltägliche Kontrollinstanz des Regierungshandelns nannte und nicht das Parlament, hat nur die demokratiefeerne Realität des Verhältnisses der Finanz- und Wirtschaftsmächte zu den politischen Institutionen ausgesprochen. Die Mittelschichten haben nach dem 2. Weltkrieg besonders in Deutschland das Bekenntnis zur Demokratie als politischen Identitätsfaktor intensiv in sich aufgenommen, Die das neoliberale Projekt kennzeichnende rücksichtslose Hervorhebung der krassen Übermacht der Wirtschaft und ihres Gewinnmaximierungsinteresses, ihr erpresserisches Ausspielen von Standorten gegeneinander, verunsichert daher die Mittelschichtangehörigen besonders stark. Wenn sie die Augen vor der Wirklichkeit nicht ganz verschließen, erkennen sie, dass die neoliberale Politik und Wirtschaft die Grundlagen des Zusammenlebens in einer die demokratischen Grundlagen gefährdenden Weise verändert. Entgegen dem ausgrenzenden Wahlkampfslogan, den Helmut Kohls CDU gerne als Diskreditierung der sozialen Reformkräfte benutzte, nämlich, »die wollen eine andere Republik« – entgegen diesem Slogan haben die neoliberalen Kräfte schon eine andere Republik geschaffen, die uns demokratischen und sozialstaatlichen Verhältnissen nicht näher bringt, sondern uns von ihnen entfernt. Die neoliberale Zuspitzung der kapitalistischen Reichtumsvermehrungswirtschaft enthüllt deren undemokratischen spaltenden Kern in neuartiger Unver-

decktheit. Die demokratisch identifizierten Angehörigen der Mittelschicht werden in den Lernprozess gedrängt, dass die abstrakte Institutionenlehre die Demokratie nicht sichert und ausbaut, dass die herrschenden Kräfte sich auch gegen das Lebensbedürfnis der Menschen stellen, an demokratischer Gestaltung sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse mitzuwirken. Wirkliche Fortschritte der demokratischen Einflussnahme auf das politische und wirtschaftliche Leben der Gesellschaft und effektiver Widerstand gegen die weitere Einschränkung demokratischer Möglichkeiten auf dem Wege zu einer wirtschafts- und herrschaftsfrommen autoritären Formierung der Gesellschaft bietet nur die Stärkung der solidarischen Bewegung. Nur die Erweiterung des demokratischen Prozesses in die Gestaltung der Wirtschaft hinein kann auf die Dauer auch die Räume der politischen Demokratie schützen und weiterentwickeln.

Es kann weder in der wirtschaftlichen noch der politischen Demokratisierung um die dogmatische Umsetzung fertiger Modelle gehen, was ja gerade wieder ein Verfahren wäre, das mit bürokratischer Energie die kreativen Selbstorganisationspotentiale der Menschen abwürgen würde. Der Sturz der neoliberalen sozialzerstörerischen Kommandowirtschaft wird nur der Anfang einer Epoche vielfältiger, von konkreten Menschen für konkrete Probleme entworfener Lösungsperspektiven sein. Befreit vom Effizienzzwang der entfremdeten Gewinnmaximierungsstrukturen und ihrer besitz- und machtgerigen Befehlshaber werden die Menschen sich der Verwirklichung der primären menschlichen Anliegen zuwenden können; ein Wirtschaften nach menschlichem Maß als Grundlage der Entfaltung der vielfältigen produktiven und kreativen, sozialen und persönlichen Potentiale wird möglich werden; wenn die Menschen es zu ihrem Mensch-Werden als hilfreich ansehen, werden sie, nach dem Muster afrikanischer Beratungs- und Entscheidungsversammlungen, eine »Gesellschaft unter dem Palaverbaum« bilden, um ihre Angelegenheiten und Probleme ohne blinden Fortschrittszwang und in entschleunigter Weise miteinander zu klären und zu lösen. Wie könnte das konkret aussehen?

Kapitel 9

Alternative Ökonomie und Politik: Strategie und Praxis

»Deshalb soll niemand fragen, wie er mit gutem Gewissen in den (Bank- und Handels-)Gesellschaften sein könne. Kein anderer Rat ist als: Lass ab, da wird nichts andres draus. Sollen die (Bank- und Handels-)Gesellschaften bleiben, so muss Recht und Redlichkeit untergehen. Soll Recht und Redlichkeit bleiben, so müssen die (Bank- und Handels-)Gesellschaften untergehen.«

Martin Luther zu den damaligen länderübergreifenden Bank- und Handelsgesellschaften wie die Fugger¹

»Die heutige kannibalische Weltordnung ist das Ende sämtlicher Werte der Aufklärung, das Ende der Grundwerte und der Menschenrechte. Entweder wird die strukturelle Gewalt der Konzerne gebrochen, oder die Demokratie ist vorbei und der Dschungel kommt.«

*Jean Ziegler, UN-Sonderberichterstatter für das Recht auf Nahrung
(in: FR, 5.1.2006, 10)*

Wir haben in Kapitel 6.2 festgestellt, dass solidarisches Wirtschaften für das Leben nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist. Welche Strategie ist denkbar, diese für Menschen und Erde lebensnotwendige Perspektive umzusetzen?

9.1 Multiple Strategie und Praxis der Veränderung (Transformation)

An dieser Stelle haben wir einen kritischen Punkt in unseren Überlegungen erreicht. In allen Teilen der Welt wächst das Bewusstsein darüber, dass es mit dem Neoliberalismus und seinen zerstörerischen Wirkungen so nicht weiter-

¹ Martin Luther, Von Kaufshandlung und Wucher, 1524.

gehen kann. Aber wie soll die Wendung zum Besseren aussehen? Soll man nicht einfach zum alten guten Sozialstaat der »sozialen Marktwirtschaft« oder zu Old Labour auf keynesianscher Grundlage zurückkehren und deren Grundelemente globalisieren oder reichen gar die »Reformen« der neoliberalisierten Sozialdemokratie oder der so genannten christlichen Demokraten? Und wenn man bereit wäre, das geltende Tabu zu brechen und wirklich dem Kapitalismus den Abschied zu geben, wie sollte es gelingen, aus den beschriebenen kleinen Ansätzen eine umfassende Wende herbeizuführen? Zunächst ist also zu fragen:

(1) Lässt sich der global herrschende Kapitalismus noch über Reformen zähmen?

Lassen wir die frühe Strategie der *klassischen Sozialdemokratie* auf sich beruhen, die Staatsmacht zu erobern und eine sozialistische Wirtschaftspolitik einzuführen. Hierfür gibt es keine Subjekte mehr – zumindest in den führenden Industrienationen. Wie steht es mit der keynesianschen und ordo-liberalen Vorstellung einer »sozialen Marktwirtschaft«? Sie bestimmte die »Goldenen Jahre« zwischen dem Zweiten Weltkrieg und den 1970er Jahren in den westlichen Industrienationen. Besonders kirchliche Kreise in Westeuropa behaupten, dies sei das Modell, das es nicht nur zu verteidigen, sondern auch auf globale Ebene zu übertragen gelte. Das Stichwort lautet »Globalisierung gestalten«. In die gleiche Linie zielt der sog. »radikale Reformismus«. (Vgl. u.a. Hirsch 1990 u. 2002) Er will durch die Entwicklung von politischen Strukturen in Anknüpfung an die »Regulationstheorie« und zivilgesellschaftlicher Mobilisierung den Kapitalismus wieder auf humanere und demokratischere Bahnen lenken. Schließlich behaupten die *gegenwärtig herrschenden oder mitherrschenden Sozialdemokraten* in Europa (Blair, Müntefering u.a.), mit so genannten *Reformen* die Wirkung des Neoliberalismus sozial abfedern zu können. Das entspricht ungefähr den Vorstellungen der Demokratischen Partei in den USA. Hier ist das Ergebnis aber ganz klar ein ständiges Nachgeben gegenüber den globalen Kapitalkräften und Sozialabbau auf der ganzen Linie – kaum besser als die so genannten konservativen Volksparteien wie »Christdemokraten«, die mit ihrer »Neuen sozialen Marktwirtschaft« lediglich die Durchsetzung von Kapitalinteressen verschleiern. Insofern ist die »Große (gemäßigt neoliberale) Koalition« in Deutschland nach 2005 ein Symbol dafür, dass alle mehrheitsfähigen Parteien in Europa zur Zeit gegenüber dem Neoliberalismus aufgegeben haben. *Bleibt also die Frage nach der Möglichkeit von Reformen*

im Sinn der alten »Sozialen Marktwirtschaft« und des »radikalen Reformismus«.

Wir sind mit Zeller u.a. (2004, 308ff.) der Meinung, dass *diesen Reformkonzeptionen die Realitätsgrundlage fehlt*. Die Argumente für dieses Urteil sind vielfach:

1. Diese Reformkonzeptionen vernachlässigen die Frage der *Eigentumsverhältnisse*. Wie wollen Regierungen und Nichtregierungsorganisationen das transnationalisierte Kapital zwingen, seine Investitionsentscheidungen nach humanen sozialen und ökologischen Kriterien regulieren zu lassen? Nationale Regierungen haben sicher dazu nicht die Macht. Die EU, die mehr Macht hätte, ist voll auf neoliberalen Kurs. Der Beweis dafür ist die Tatsache, dass mit der überwältigenden Mehrheit aller EU-Regierungen und des Europaparlaments eine »Verfassung« eingeführt werden sollte, in der neoliberale Wirtschafts-, Finanz- und Sozialpolitik (und eine imperial-militaristische Außen- und Sicherheitspolitik) festgeschrieben sind. Sogar die im deutschen Grundgesetz verankerte Sozialpflichtigkeit des Eigentums sollte hier abgeschafft werden. (Vgl. Duchrow 2004d) Die internationalen Wirtschafts- und Finanzinstitutionen IWF, Weltbank und WTO (GATS und TRIPS!) sind Agenturen des internationalen Kapitals und der reichen Industrienationen der G7/8. Sogar die UNO ist inzwischen so entmachtet, dass nicht UNCTAD, UNDP und ECOSOC das Sagen haben, sondern im so genannten Global Compact, in dem UNO und Big Business kooperieren, die Interessen des Kapitals verschleiert durchgesetzt werden. (Vgl. C.G. Caubet, Big Business bittet zum runden Tisch, in: Le Monde diplomatique, Sept. 2005, 15) Wer sollte allein die Großeigentümer zwingen, alle Informationen offen zu legen, die für Prozesse einer öffentlichen Debatte und Mitentscheidung nötig wären?
2. Damit ist gleichzeitig die *Machtfrage* gestellt. Zivilgesellschaftliche Bewegungen und allenfalls Regierungen könnten evtl. protestieren, aber nicht gestalten. Nur wenn andere Eigentums- und Mitbestimmungsmacht von unten aufgebaut würde – also auf der Basis von gesellschaftlicher Aneignung von Ressourcen und Arbeit und neuen Selbstverwaltungsstrukturen, könnte die Kapitalmacht zurückgedrängt werden. Dazu würde dann auch eine neu strukturierte und bestimmte Staatsmacht entstehen (s.u.).
3. Es geht um die *Subjekte der Veränderung*. Unter den jetzigen kapitalistischen Bedingungen haben die Lohnabhängigen kaum eine Chance, genügend Verhandlungsmacht gegenüber dem global mobilen Kapital aufzubauen. Sie können gegeneinander ausgespielt werden – genau das, was jetzt

geschieht und zur massiven Schwächung der Gewerkschaften geführt hat. Andererseits »ist festzuhalten, dass nur die Lohnabhängigen in ihrer Kollektivität, und zwar als ProduzentInnen und KonsumentInnen potentiell in der Lage sind, sich die Investitionen, die Produktion und die Innovationsprozesse anzueignen ... Die in verschiedenen Ländern wie beispielsweise in Frankreich, Italien, USA und Argentinien seit den 1990er Jahren stattfindenden Neuzusammensetzungs- und Neuformierungsprozesse von Bewegungen der Lohnabhängigen und für eine andere Globalisierung deuten darauf hin, dass diese politische Selbstkonstitution durchaus in die Entstehung neuer Subjekte der gesellschaftlichen Transformation münden kann. Damit ist die Perspektive eines neuen politischen Bürgerrechts (französisch *citoyenneté*) verbunden. Die Selbstformierung eines kollektiven, gesellschaftsformierenden Subjekts geht mit der Er kämpfung eines umfassenden Bürgerrechts einher, das die gleichen individuellen politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Rechte für alle in einem bestimmten Territorium lebenden Menschen beinhaltet.« Diese Formulierungen von Zeller sind für unsere Fragestellung von zentraler Bedeutung, da wir ja gerade nach dem Zusammenspiel zwischen der befreiten und geheilten Subjektwerdung und neuen polit-ökonomischen Strukturen suchen. Es geht hier um nicht mehr und nicht weniger als die bürgerliche Spaltung zwischen Wirtschaftssubjekt (freiem Eigentümer, bourgeois) und politischen Bürgern und Bürgerinnen (*citoyen/citoyenne*) aufzuheben. Denn die bürgerlichen Verfassungen und Gesetzbücher sind alle so eingerichtet, dass die politischen demokratischen Rechte die Demokratie in der Wirtschaft ausschließen. Hier bestimmen nur das private Eigentum und der Vertrag. Der neoliberale Kapitalismus hat nun ans Licht gebracht, dass die Wirtschaftssubjekte die politischen Subjekte in ihre Gewalt genommen haben. Am deutlichsten hat das der frühere Chef der Deutschen Bundesbank ausgesprochen, als er sagte, die Finanzmärkte müssten als »fünfte Gewalt« (neben Exekutive, Legislative, Jurisdiktion und Medien) die (demokratisch gewählten!) Regierungen korrigieren. Die Bürgerinnen und Bürger haben das auch längst gemerkt und reagieren mit Wahlenthaltung (in den USA inzwischen zu über 50%), weil sie doch in den wesentlichen Entscheidungen nicht mitzureden und keine Wahl haben. Die Wirtschaft, insbesondere das Großkapital, das auch weitgehend die Medien in der Hand hat, bestimmt die Politik. Dem Neoliberalismus ist zu danken, dass er in aller Krassheit das ans Licht gebracht hat, was immer schon der bürgerlich-liberalen kapitalistischen Gesellschaftsordnung grundlegend war:

Dass die bürgerliche Demokratie eigentlich als eine Demokratie der Eigentümer konzipiert war und nur durch die Kämpfe der Frauen- und ArbeiterInnenbewegungen vorübergehend eine Verallgemeinerung der politischen und sozialen Rechte zu erreichen war. Nun soll der bürgerliche Rechtsstaat wie in seinem Ursprung auf den Schutz des Eigentums und des Vertrages reduziert und seine erkämpfte sozialstaatliche Funktion wieder abgeschafft werden.

4. Das bedeutet weiter, dass im Rahmen der neoliberalen Globalisierung die ökonomischen und politischen Bedingungen nicht mehr gegeben sind, das mobile Kapital zu einem neuen »historischen Kompromiss« zu zwingen, wie dies unter fordistischen, volkswirtschaftlichen und darum national kontrollierbaren Verhältnissen möglich war. Hinzu kommen die genannte Schwäche der ArbeiterInnenbewegung gegenüber dem globalisierten mobilen Kapital und die fehlende Konkurrenz des real existierenden Sozialismus seit den 1970er und 80er Jahren. Vor allem aber war dieser Kompromiss nur bei großen Wirtschaftswachstumsraten möglich, da nur so der Kuchen des Mehrwerts so groß war, dass sowohl das Kapital die gewünschten Renditen realisieren konnte wie auch gleichzeitig Lohnerhöhungen und Finanzierung der öffentlichen Ausgaben möglich waren. Das ist aber weder ökonomisch noch insbesondere ökologisch möglich. Die diesbezügliche Stagnation könnte nur durch radikale Verteilung von oben nach unten überwunden werden, was angesichts der eigentumsbegründeten und politikbeherrschenden Macht des Kapitals nicht durchsetzbar wäre. (Vgl. Zinn 2002)

Damit zeigt sich: *Die reale Basis für (staatsfixierten) Reformismus im kapitalistischen Rahmen ist nicht mehr vorhanden.* Das heißt nicht, dass der Kapitalismus von sich aus schon am Ende wäre und bald an seinen eigenen Widersprüchen zugrunde ginge, wie das immer wieder vorausgesagt wurde. Er reagiert zunächst mit der Unterwerfung weiterer Räume und Bereiche unter seine Herrschaft und Logik. Territorial spielen hier China und je nach der Entwicklung der dortigen Politik Indien eine zentrale Rolle. Dadurch sind die großen Krisen aber nur zeitlich hinausgeschoben. Das Gleiche gilt für die Kolonisierung weiterer Bereiche wie intellektuelles Eigentum, Wasser und die anderen Dienstleistungen der Grundversorgung. Von daher stellt sich die Frage einer realistischen mittel- und langfristigen transformatorischen Strategie mit dem Ziel immer weiterer gesellschaftlicher Aneignung der Ressourcen, der Arbeit, des Konsums und der Verteilungsmechanismen.

(2) Die multiple transformierende Strategie der nicht-kapitalistischen gesellschaftlichen und politischen Wiederaneignung

Die Strategie der gesellschaftlichen Aneignung kann und darf nicht mit einem »grand design«, einer abstrakten allgemeinen Gesellschaftstheorie, kommen und versuchen, mit Hilfe einer Elite die Macht zu erringen, um das Modell von oben durchzusetzen. Dies ist gerade das Denkmodell, das in kapitalistischer Form über den totalen Markt und in stalinistischer Form über den totalen Plan die »perfekte Gesellschaft« als Ziel definiert, das es dann in der Zweck-Mittel-Rationalität mit den Mitteln der Macht umzusetzen gilt. (Vgl. Hinkelammert/Mora 2005, 397ff.)

Hier wird Utopie von einer regulativen Idee (Kant) zu einem absoluten Gesetz umgeformt, mit dem das Leben zerstört wird. Die notwendige Utopie einer Gesellschaft, in der alle Platz haben, also in Einklang mit der Natur leben können, geht aus den konkreten Lebensbedingungen der Menschen hervor und bewegt sich mit jedem Schritt ihrer Umsetzung weiter.

Es geht deshalb darum, immer mehr Menschen zu gewinnen, sich dem konkreten emanzipatorischen Kampf anzuschließen, der um der Menschheit und der Erde und damit auch um ihrer selbst und ihrer Nachkommen willen geführt werden muss. Nur von unten kann eine neue Ordnung wachsen unter direkter Partizipation der ganzen Vielfalt solidarisch gewordener Menschen und Gruppen. Das ermutigende unserer Zeit ist, dass – wie gezeigt – überall in der Welt Initiativen dieser Art sichtbar werden. Auf welche Weise sind weitere Menschen zu gewinnen, die Zusammenhänge zu verstehen und in transformatorischer Weise zu handeln?

Korten (2000, 262ff.) fasst die notwendige Strategie in der griffigen Formel zusammen:

Starve the Cancer – Nurture Life

Hungere das Krebswachstum aus – gib dem Leben Nahrung.

Er gibt eine faszinierende Analyse des Krebses und der körperlichen Abwehr gegen ihn als Basis für die Strategie gegen das Krebswachstum des Kapitals (ebd. 115f.): Die erste Verteidigungslinie kommt von der lebendigen Zelle selbst, die versucht, die geschädigte DNS zu reparieren. Gelingt das nicht, begeht sie Selbstmord (apoptosis), um die Integrität des Organismus zu erhalten. Außerdem hat jede Zelle eine genetische Struktur, die die Anzahl ihrer Teilungen begrenzt. Helfen diese internen Abwehrmechanismen nicht, gibt es das Immunsystem gegen äußere Angriffe auf den Körper, das allerdings dadurch handicapt ist, dass die geschädigten »egoistischen« Zellen vom Körper selbst

produziert sind und ihren »Schurkencharakter«² verschleiern. Dann aber gibt es die letzte Verteidigungslinie des Körpers, nämlich die Schurkenzellen auszuhungern. Wenn der Tumor zu wachsen beginnt, versucht der Körper sie von der Blutbahn zu isolieren, weil sie von dort Energie und Material beziehen. Das kann dazu führen, dass das Wachstum gestoppt wird. Gelingt das nicht, verbreiten sich die egoistischen Zellen zu unbegrenztem Wachstum und töten schließlich ihren Wirt und damit sich selbst. Analog schlägt Korten vor, die egoistischen Wachstumszellen des Kapitalismus auszuhungern und gleichzeitig dem Leben Nahrung zu geben. Entsprechend schlagen wir folgende multiple Doppelstrategie vor: mit zwei Teilen, die das kapitalistische System »auszuhungern«, ihm die Energie entziehen, und drei Teilen, die das Leben »nähren«:

1. Das kapitalistische System aushungern

a) Entmythologisierung der neoliberalen Ideologie gegen Desorientierung

b) Das klare Nein mit Verweigerung und Widerstand

2. Dem Leben Nahrung geben

a) Alternativen im lokal-regionalen Bereich, die den Kapitalismus transzendieren

b) Kämpfe zur gesellschaftlichen Wiederaneignung gestohlener Ressourcen auf allen Ebenen in post-kapitalistischer Perspektive

c) Eine neue »große Erzählung« mit immer mehr Hoffnungsgeschichten

1. Das kapitalistische System aushungern

a) Entmythologisierung der neoliberalen Ideologie gegen Desorientierung

Wie in Kapitel 1 beschrieben, stellt der Neoliberalismus längst keine wissenschaftliche Theorie mehr dar, die an der Realität überprüft wird, sondern er ist eine Ideologie, die mit allen Mitteln der Macht durchgesetzt wird. Ein zentrales Mittel der Macht ist die Mythenbildung und ihre Verbreitung durch die Medien, Schulen, Universitäten, Kirchen und Glaubensgemeinschaften usw. Die mehrheitlich neoliberalen Wirtschaftswissenschaften und Wirtschaftsweisen seit der Gründung der Mont Pèlerin Society sind die Hauptproduzenten dieser Ideologie – Binswanger (1998) nennt sie die »Glaubensgemeinschaft der Ökonomen« – und sie finden unter den Machteliten aber auch unter ihren

² Interessant, dass im Englischen die Krebszellen »rogue cells« genannt werden. Das ist der gleiche Begriff, wie ihn Bush jr. für die Staaten der Achse des Bösen benutzt. Dieser merkt offenbar nicht, dass der Feind im Innern ist.

Opfern willige Abnehmer. Anhand der Gegenbeweise durch ihre Konfrontation mit der Wirklichkeit die Luft aus diesen Mythen herauszulassen, ist eine erste wichtige Strategie gesellschaftlicher und persönlicher Befreiung.

In der Zeit der Antike nannte man diese mythologischen Mächte, die die Seelen und den Geist der Menschen versklaven und unterdrücken, *Dämonen*. Es sind eine Art kollektiver Psychosen, die nicht einfach nur Einzelne befallen, sondern ganze Bevölkerungen, weil sie Ausdruck und Legitimation einer real herrschenden Macht sind. Jesus z.B. treibt nach dem Bericht des Evangelisten Markus (5.1-20) Dämonen aus einem Mann aus, der von Dämonen namens »Legion« besessen ist. (Vgl. Myers 1994, 190ff.) Der Mann lebt in einer Höhle in Gerasa, tut sich selbst Gewalt an und kann von niemandem gebändigt werden. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass mit diesen Dämonen die römischen Legionen angesprochen sind, die das Land besetzt halten. Aber es sind nicht einfach die Legionen als Militärbesatzung, die Menschen und Land knechten. Vielmehr hat sich ihre Unterdrückungsmacht zu einer geistigen Macht verselbständigt und verdichtet, die den Geist der Menschen in einen Zustand der Ausweglosigkeit versetzt.

Frantz Fanon nennt dies die »Kolonisierung des Geistes«. Sie geschieht als die *geistige Verfestigung der realen Unterdrückungsmechanismen* – im Fall des gerasenischen Mannes mit Hilfe der Ideologie des »wohlthätigen« Imperium Romanum und der Göttlichkeit seines Kaisers. In diesem Fall spaltet der Mann die Aggression gegen die Unterdrücker ab und richtet sie gegen sich selbst – wie viele Menschen heute, die durch die Macht der kapitalistischen Wirtschaft nicht nur in die strukturelle Erwerbsarbeitslosigkeit getrieben werden, sondern die von den Mythen des Neoliberalismus dafür auch noch die Schuld zugeschoben bekommen. Jesus befreit den Mann von der geistigen Macht der Unterdrücker. Dieser bleibt als Zeuge der Befreiung zurück in seiner Gemeinschaft als Zeichen dafür, dass wenn schon noch die realen Legionen im Land sind, sie ihre Legitimation und ihre Macht über den Geist der Menschen verloren haben und diese auch ihre Aggressionen nicht mehr gegen sich selbst richten müssen. Die Befreiung beginnt also im Inneren der Menschen durch Abschütteln der Lüge und der Angst.

Hier noch einmal eine kurze Erinnerung an einige der Mythen heute, die die reale Macht des Kapitals in Herzen und Hirnen der Menschen legitimieren und verfestigen sollen (vgl. hierzu bes. Müller 2004):

- *Mythos 1*: Die technologische Entwicklung vernichtet *Arbeitsplätze*. Aber Wirtschaftswachstum schafft Arbeitsplätze, darum müssen alle sozialen und

ökologischen Gesichtspunkte zu Gunsten des Wirtschaftswachstums zurückgestellt werden. Wer keine Arbeit findet, ist selbst schuld.

Seit Mitte der 1990er Jahre kann es als allgemeines Wissen bezeichnet werden, dass unter den gegenwärtigen ökonomischen Bedingungen Wachstum nicht automatisch Arbeitsplätze hervorbringt, sondern dass ohne klare Vollbeschäftigungspolitik »Wachstum ohne Arbeitsplätze« (jobless growth) produziert wird. (UNDP 1996, 9) Die technologische Entwicklung reduziert die notwendige Arbeit, nicht die Arbeitsplätze. Würde die Arbeit gerecht verteilt, könnten alle weniger arbeiten, könnten die verschiedenen Arbeiten gerechter zwischen Mann und Frau verteilt und mehr Zeit für gesellschaftliches und politisches Engagement freigesetzt werden. Stattdessen produziert das Kapital Erwerbsarbeitslosigkeit, um Druck auf die Löhne auszuüben und dadurch die Renditen zu steigern. Die neoliberale Politik bekämpft im Dienst der Kapitalakkumulation zynischerweise die Arbeitslosen statt die Arbeitslosigkeit.

Die Kapitaleigner hingegen erhalten nicht nur die erpressten hohen Renditen zum Preis der Erwerbslosigkeit, sondern auch noch Steuergeschenke über Steuergeschenke. Mit dem Wachstum ihrer Vermögen finanzieren sie dann ihre Spekulationen für noch höhere Renditen und Rationalisierungen, was wiederum Arbeitsplätze vernichtet.

- *Mythos 2: Die neoliberale Globalisierung* nutzt allen. Sie schafft Wachstum und Wohlstand. Sie dient der Armutsbekämpfung.

Als Beispiel werden gern die asiatischen »Tigerstaaten« und China angeführt. Diese sind aber gerade durch Protektionismus ihrer heimischen Wirtschaft groß geworden. Mit wachsender Liberalisierung waren sie aber gerade den spekulativen Attacken der Finanzmärkte ausgesetzt mit großen sozialen Schäden und außerdem tut sich auch in diesen Ländern eine wachsende Schere zwischen Arm und Reich auf. Die neoliberale Globalisierung ist eine Strategie der Kapitalakkumulation.

- *Mythos 3: Die neuen Technologien* werden die Probleme der Menschheit lösen. Dies ist vor allem die Botschaft der Gentechnologie und der elektronischen Technologie der Cyber-Welt.

Abgesehen von den extremen, noch unabschätzbaren Risiken speziell der Gentechnologie sind auch die technologischen Entwicklungen alle darauf programmiert, Kapitalrenditen einzufahren. Technologien, die großen Teilen der Menschheit nutzen würden, werden aus Mangel an Renditen nicht entwickelt. Beispiele dazu gibt es zuhauf, unter anderem in der Medizin, wo

keine Gelder für nicht renditeträchtige Gesundheitsfürsorge, z.B. im Fall Malaria, zur Verfügung stehen.

Diese und andere Mythen zu entlarven als das, was sie sind – Legitimationsinstrumente für Kapitalakkumulation und Herrschaft –, kann Menschen von innen her befreien und ihre berechtigten Aggressionen von sich selbst und Sündenböcken transformieren in konstruktive Energien für eine »andere Welt«. Das »Desorientierungstrauma«, das die Opfer zum zweiten Mal zum Opfer macht, wird aufgebrochen. Der Krebs, der unser Immunsystem durch Verschleierung und Lüge täuscht, wird ausgehungert. Wir gehen wieder aufrecht und sagen: Du lügst. Hier ist noch einmal an das hochverdienstvolle Buch des emeritierten anglikanischen Bischofs David Jenkins (2000) zu erinnern, das alle Mythen des neoliberalen Kapitalismus durchgeht und sie durch die Konfrontation mit der Wirklichkeit als Lügen nachweist. Eine zentrale strategische Frage, die sich hieraus ergibt, ist das Problem der Medien. Jetzt stehen sie mehrheitlich im Dienst des Kapitalwachstums. Deshalb werden die Geschichten und Reflexionen eines postkapitalistischen Denkens und Handelns totgeschwiegen. Demonstrationen und Veranstaltungen für alternative, den Kapitalismus transzendierende Wirtschaft und Politik werden auf die Frage reduziert, ob Gewalt vorkam oder nicht. Wie lässt sich die alternative Botschaft bei den Menschen hörbar und sichtbar machen? Welche medialen Mittel sind hier möglich? Hier eröffnet sich die Frage der »großen Erzählungen«, auf die wir unten zurückkommen werden.

Wichtig ist allerdings folgende grundlegende Überlegung zur Befreiung von den unterdrückenden Mythen. *Die Befreiung von ihren »Dämonen« kann nicht über die Dämonisierung anderer Personen gehen.* Denn wir alle in den verschiedenen, vom Neoliberalismus zerspaltenen Gruppen tragen diese Dämonen auf je verschiedene Weise in uns. Insbesondere als Männer, aber auch als Frauen tragen wir die kollektive psychische Macht des Patriarchalismus in uns, der bis auf wenige indigene Ausnahmen fast ein universales Erbe der Menschheitsgeschichte ist, aber im Kapitalismus eine besondere Zuspitzung erfahren hat. Wenn wir Europäer oder weiße Nordamerikaner sind, haben wir teil an den kollektiven Superioritätsgefühlen gegenüber anderen »Rassen«, die in Kolonialismus, neoliberalen Neokolonialismus und Imperialismus enthalten sind. Wir alle nehmen in der einen oder anderen Weise teil an dem individualistischen Konkurrenzverhalten, das den kapitalistischen Markt antreibt. Die meisten von uns, wenn wir Ersparnisse haben, »lassen unser Geld für uns arbeiten«, womit wir verschleiern, dass die wundersame Vermehrung durch an-

derer Leute Arbeit zu Stande kommt usw. Fazit: Die Entmythologisierung der neoliberalen Mythen, der Exorzismus muss bei uns selbst, und zwar in unserer Praxis und nicht allein in unseren Worten beginnen. Die neuen Strukturen, für die wir kämpfen, werden nur dann transformierte Strukturen sein, wenn wir uns selbst auf dem Weg durch eine neue Praxis transformieren lassen. Anders ausgedrückt: *Die Entmythologisierung des Neoliberalismus beginnt mit unserer eigenen Selbstentmythologisierung.* Wie erfolgreich wir dabei sind, uns selbst befreien zu lassen, zeigt sich daran, welchen Preis wir dafür zu zahlen bereit sind. Genau dies ist die Frage der zweiten Weise, den kapitalistischen Krebs auszuhungern.

(b) Das klare Nein mit Verweigerung und Widerstand

Die normale Weise, in Westeuropa über Globalisierung zu reden, ist die zu sagen: Die Globalisierung hat gute und schlechte Seiten, man muss nur die guten Seiten stärken und die schlechten zu regulieren versuchen. Wie in Kapitel 1 gezeigt, beruht diese Rede auf der Verwechslung des Prozesses mit dem neoliberalen Projekt der kapitalistischen Globalisierung. Und zu diesem Projekt muss ein klares Nein gesprochen werden. Dieses nein ist ein weiterer Beitrag zum Heilen des »Desorientierungstraumas«, das die Opfer ein weiteres Mal »viktimsiert«. Ob dieses Nein ehrlich ist und dadurch Glaubwürdigkeit und Kraft hat, zeigt sich an der Praxis von Verweigerung und Widerstand. Einige Beispiele:

- *Der Streik der Arbeitenden* ist nach wie vor die wichtigste Form von Verweigerung und Widerstand. Sie bezieht sich zumeist noch immer auf Tariffragen, worauf das Konsensmodell der »sozialen Marktwirtschaft« Streiks reduziert hatte. Im Neoliberalismus, der die gesamten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des sozialen Kompromisses zerstört, müssen die Gewerkschaften wieder lernen, dass Streik auch ein politisches Instrument ist. Was wäre geschehen, wenn die Arbeitenden in den USA die Arbeit niedergelegt hätten, als ihre Regierung einen völkerrechtswidrigen Krieg begann? Oder was wäre geschehen, wenn die Gewerkschaften in Deutschland zu einem Generalstreik aufgerufen hätten, als die rot-grüne Regierung gemeinsam mit der CDU das Sozialabbau-Paket Hartz IV beschloss?
- Wer Nein sagt und seine Ersparnisse weiterhin über die großen *Geschäftsbanken* auf Kosten der Arbeit anderer vermehren lässt, ist nicht glaubwürdig. Die Verweigerung der Geschäftsbeziehungen mit Hauptakteuren des

neoliberalen Kapitalismus hungert das Krebswachstum an zentraler Stelle aus. Stattdessen gibt es in allen Ländern alternative Banken, die das gesparte Geld nicht nur sozial und ökologisch anlegen, sondern auch darauf achten, dass die realen Zinsraten die realwirtschaftliche Wachstumsrate nicht übersteigen. In Deutschland ist die GLS-Gemeinschaftsbank das beste Beispiel für eine solche Alternative. Auf europäischer Ebene haben sich die alternativen Banken in dem Netzwerk INAISE (International Association of Investors in the Social Economy: www.inaise.org) zusammengeschlossen. Bis jetzt waren auch die Sparkassen, Volksbanken und Raiffeisenbanken eine Möglichkeit, seine Bankangelegenheiten zu erledigen. Denn sie konzentrieren sich auf lokale und regionale Serviceleistungen. Leider ist in letzter Zeit eine Jagd des Großkapitals auf diese Finanzinstitutionen ausgebrochen, um sie zu privatisieren und sie der Logik der Kapitalakkumulation zu unterwerfen – bezeichnenderweise mit Hilfe der EU, die die staatliche Bürgschaft für die Sparkassen als »Verzerrung des Wettbewerbs« disqualifiziert. Hier wäre neben der Verweigerung schärfster Widerstand aller gesellschaftlicher Kräfte nötig, die für die Garantie öffentlicher Güter und Dienstleistungen auch im Bereich des Geldes eintreten.

- *Verweigerung des Kaufs und Konsums von Billigwaren*, die z.T. unter unerträglichen Arbeits- und Lebensbedingungen in den Sweatshops Asiens und an anderen Orten hergestellt wurden.
- *Boycott von Konzernen*, die wie Coca Cola jüngst wieder in Kolumbien, Gewerkschafter umbringen lassen, um die Organisation der Arbeitenden zu verhindern, ist ein weiteres wichtiges Element der Verweigerung und des Widerstands. Boykottkampagnen haben wesentlich zur Schwächung des Apartheidregimes beigetragen. Im Blick auf transnationale Konzerne ist die Boykottstrategie auch deshalb ein wichtiges Mittel, weil bei wirklichem Umsatzverlust die Firmen von den Ratingfirmen runtergestuft werden, was ihren Kurswert reduziert.
- *Widerstand gegen Kernenergie* verbindet die ökonomische mit der ökologischen und der Lebenssicherheitsfrage. Die Menschen sind zu bewundern, die z.B. hartnäckig gewaltfreien Widerstand gegen die Castor-Transporte leisten, welche die abgebrannten Brennstäbe transportieren.
- *Kampagnen zu unterstützen, die darauf zielen, dem IWF und der Weltbank die nationalen Steuergelder zu entziehen*, ist eine Strategie, die zu den internationalen Kämpfen der globalisierungskritischen Bewegung gehört (s.u. 2 (c)). Dies wäre im wörtlichen Sinn ein Aushungern der kapitalistischen

Mechanismen, insofern der IWF im Auftrag der reichen Länder die Volkswirtschaften ganzer Gesellschaften mit Hilfe der Strukturanpassungsprogramme zwingt, sich auf die einzige Logik der Kapitalakkumulation für die Eigentümer umzustellen mit den am Beispiel Argentiniens aufgezeigten Konsequenzen. Bei Krisen werden die Steuergelder der Lohnabhängigen über die Beiträge der Nationalregierungen dazu benutzt, die Verluste der spekulierenden und verlierenden Banken und Fonds auszugleichen (bail outs) – nach dem Motto: Gewinne privatisieren – Verluste sozialisieren.

Es gibt viele Beispiele mehr für Verweigerung und Widerstand durch betroffene und solidarische Menschen. Das Problem ist bisher die geringe Beteiligung, jedenfalls in den westlichen Ländern. Eine wichtige Antwort auf dieses Problem ist die Anknüpfung an vitale Betroffenheiten, die wir unten bei den konstruktiven Kämpfen für gesellschaftliche Aneignung in den Blick nehmen werden. Ein anderer wichtiger Punkt ist die Dramatisierung. So wie die altisraelitischen Propheten Symbolhandlungen vollzogen, die die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich zogen, so lassen sich auch heute Verweigerungs- und Widerstandsaktionen dramatisieren. Am bekanntesten dafür ist Greenpeace. Aber auch, wenn im Frankfurter Dom bei einem speziellen Gottesdienst, in dem Wirtschafts- und Politikprominenz zugegen ist, die Ordensleute für den Frieden mit dem Transparent von ihrer wöchentlichen Mahnwache vor der Deutschen Bank durch die Reihen gehen, so erregt das Aufsehen. Denn darauf steht: »Unser Wirtschaftssystem geht über Leichen.«

2. Dem Leben Nahrung geben

(a) Alternativen im lokal-regionalen Bereich, die den Kapitalismus transzendieren

Bei dem Ansatz von unten, den wir oben ausführlich beschrieben und entfaltet haben, ist es selbstverständlich, dass die lebensfördernde Strategie örtlich und regional beginnt. Dort ist der primäre Ort der solidarischen Sozialwirtschaft, wie oben gezeigt. Hier gibt es außer den schon genannten Ansätzen international eine Fülle von Beispielen. Wir verweisen hier der Kürze halber außer erneut auf Korten auch noch einmal auf das grundlegende Handbuch von *Richard Douthwaite und Hans Diefenbacher: Jenseits der Globalisierung. Handbuch für lokales Wirtschaften*. Hierin sind vor allem vier Felder angesprochen:

- **Nicht-kapitalistischer Umgang mit Geld und Tausch.** Die bekanntesten Formen sind die Tauschringe (Local Exchange and Trading Systems/LETS) und lokal-regionales Geld. An dieser Stelle tun sich besonders die vielen Grup-

pen hervor, die in der Tradition von Silvio Gesell stehen, der mit seiner »Natürlichen Wirtschaftsordnung« wie Aristoteles als zentrales Problem von Fehlentwicklungen Zinsnehmen auf Geld ansah und deshalb dem Geld die reine Tauschfunktion zurückgeben wollte. Dieser Ansatz kann durchaus auch auf höheren Ebenen funktionieren, wie der Schweizer Wirtschaftsring WIR zeigt, der bereits 70 Jahre funktioniert. In ihm halten sich Menschen aller Berufsgruppen und kleine und mittlere Betriebe gegenseitig liquide ohne die Einschaltung von Banken, und dabei werden jährlich Milliarden von Schweizer Franken umgesetzt.

- *Kooperatives Banking.* Hier sind es vor allem die Kreditgenossenschaften, die sich ausbreiten, aber auch die schon erwähnten alternativen Banken. An der Basis geht dieser Ansatz wie der von Korten davon aus, dass die Ersparnisse einer Region auch wesentlich in der Region re-investiert werden sollten. Um Menschen von dieser Strategie zu überzeugen, rechnet Douthwaite beeindruckend vor, wie praktisch alle Regionen von den Banken ausgesaugt werden, indem die Zinsdifferenz zwischen Gläubigern und Schuldern für die private Bereicherung der Geldvermögensbesitzenden abgeschöpft wird. Es gibt also klare sozialwirtschaftliche Alternativen auch im Geldwesen.
- *Alternative Energien.* Ein Bereich, in dem sich die Lokalisierung und Regionalisierung geradezu aufdrängt, ist die Energieversorgung. Und dies ist ein entscheidender Ort bei der Überwindung des Kapitalismus, wie Altwater (2005) gezeigt hat. (Vgl. auch Sarkar/Kern 2004) Denn hier ist die Schnittstelle der beiden Faktoren, durch die der Kapitalismus überwindbar wird: 1. Schock von außen und 2. die Vorbereitung von Alternativen innerhalb des Kapitalismus. Zum ersten: Die Schockwirkung wird in den nächsten Jahrzehnten vom Ende der Ölreserven kommen. Kapitalismus in seiner jetzigen Form ist auf die fossilen Brennstoffe angewiesen. Zum zweiten: Das solare Zeitalter kann schon im Handeln bewusster Akteure beginnen. Alle Energieformen der Zukunft sind dezentral vorhanden und nutzbar: Sonne, Wasser (nicht in Form von Riesenstauseen, sondern in kleinem Maßstab), Wind und Biomasse. Der Schwarzwaldort Schönau ist das bekannteste Beispiel, in dem eine örtliche Gemeinschaft sich vollständig unabhängig von den kapitalintensiven, oligopolistischen Großunternehmen gemacht hat. Dieser Ort ist aber auch ein Beispiel dafür, dass im Umfeld solcher lokal-regionalen Alternativen die Menschen insgesamt aufgeschlossen werden für alternatives solidarisches Wirtschaften. Das heißt, der bewusstseinsbildende Effekt von gelebten Alternativen führt Stück für Stück zu weiteren Schritten.

- *Örtliche Produktion und Vermarktung von Grundnahrungsmitteln.* Alle, die auf einem Bauernmarkt eingekauft haben, kennen die Lust, die frischen Angebote an Obst, Gemüse, Kräutern, Salaten, Eiern, aber auch Käse und andere verarbeitete Köstlichkeiten auszuwählen und nach Hause zu tragen. Wer das tut, fühlt sich geradezu abgestoßen von den plastikverpackten welken Produkten in den Supermärkten, obwohl es auch dort teilweise nahvermarktete Waren gibt. Dieser Ansatz kann aber auch durchaus auf andere Bereiche der Grundversorgung ausgedehnt werden.

(b) Kämpfe zur gesellschaftlichen und politischen Wiederaneignung

gestohlener Ressourcen auf allen Ebenen in post-kapitalistischer Perspektive

Wie bereits aus dem vorigen deutlich wurde, muss eine Strategie der gesellschaftlichen und politischen Aneignung da ansetzen, wo Menschen sich und ihre Lebenswelt durch den Neoliberalismus und seine politische Durchsetzung in ihrem alltäglichen Leben in Gefahr gebracht sehen. (Zeller, Hrsg., 2004, 303ff.) Dort sind Menschen mobilisierbar, handelnde Subjekte zu werden und sich aus den zerstörerischen Fängen des neoliberalen Kapitalismus zu lösen. Hier werden es inzwischen auch deutlich mehr Menschen, die entdecken, dass das Solidarischwerden auch ihrem eigenen Menschwerden dient. Die Ansatzpunkte zu solchen Kämpfen, die in die Perspektive der gesellschaftlichen und politischen Aneignung hinein erweitert werden können, sind z.Zt. vor allem folgende:

1. *Der Kampf um würdige Arbeit für alle.* Jetzt nutzt das Kapital seine Macht, um Erwerbslosigkeit zu erzeugen und die Löhne zu drücken statt die Arbeitszeiten zu kürzen und die Früchte der Arbeit gerecht zu verteilen. An dieser Frage lässt sich besonders gut deutlich machen, wie gerade durch die zunehmende internationale Arbeitsteilung und die Einbeziehung öffentlicher Infrastrukturen und Wissensentwicklung deutlich wird, dass die Arbeit und ihre Früchte gesamtgesellschaftliche Ergebnisse sind, die deshalb auch gesellschaftlich anzueignen sind.
2. *Der Kampf um gerechte Verteilung der Arbeit zwischen den Geschlechtern* ist direkt verbunden mit dem Kampf um Arbeit für alle. Es ist immer wieder hervorgehoben worden, wie die Frauen (und Kinder) im Neoliberalismus doppelt verlieren. Andererseits ist das Potential für Alternativen unter den Frauen viel höher als bei Männern, die sich viel schwerer aus ihrem Eingebundensein in kapitalistische Strukturen lösen. 40% aller Kleinbetriebe in den USA gehören Frauen und bei Neugründungen sind es doppelt so viele

Frauen wie Männer. Sie haben die hierarchische, patriarchalische und un gerechte Struktur in den Konzernen satt. (Vgl. Korten 2000, 233f.)

3. *Der Kampf um eine lebensfördernde Landwirtschaft.*³ Hier geht es um die Alternative der bäuerlichen Landwirtschaft gegenüber dem Agro-business. In allen Kontinenten gibt es Organisationen der kleinen bäuerlich produzierenden Betriebe, seien sie Familienbetriebe oder Kooperativen.⁴ Am bekanntesten ist in Europa die Via Campesina.⁵ Hier wird die Frage des Lebens buchstäblich sichtbar. Denn es geht um Nahrungssicherheit für alle, die inzwischen von den großen Konzernen systematisch unterhöhlt wird – mit Hilfe der WTO, der EU und den USA. Es gibt auch solidarische Organisationen wie FIAN, die den Kampf der Bauern und Bäuerinnen unterstützt.⁶ Wenn irgendwo, dann ist hier örtlich-regionale gesellschaftliche Aneignung und Vernetzung auf höheren Ebenen gefordert und möglich.
4. *Der Kampf für öffentliche Güter und Dienste der Grundversorgung gegen deren Privatisierung* (Wasser, Transport, Energie, Bildung, Gesundheit usw.). Hier liegt es direkt auf der Hand, dass die Eigentumsfrage gestellt ist. Und jeder Mensch ist in irgendeiner Weise betroffen, selbst wenn die Kaufkräftigen es noch nicht merken oder wahrhaben wollen. Jedenfalls ist in diesen Bereichen deutlich auch und gerade die Mittelklasse betroffen.
5. *Der Kampf um Steuergerechtigkeit.* (Vgl. Duchrow/Gück/Kneifel 2004) Das Kapital zahlt immer weniger bis keine Steuern. Dadurch wird die ganze Steuerlast auf die Lohnabhängigen abgewälzt, was wiederum als Argument für Kostenersparnis durch Entlassungen benutzt wird, was wiederum zu höheren Ausgaben der öffentlichen Kassen führt, was schließlich die Verschuldung der öffentlichen Haushalte durch Steuervermeidung und Steuerflucht des Kapitals noch einmal in die Höhe treibt. Das Ergebnis ist die bekannte Schere öffentliche Armut – privater Reichtum. Sie betrifft also nicht nur die hochverschuldeten, armen Länder, sondern alle. Insofern ist auch der Kampf um Entschuldung in diese erweiterte Perspektive einzubringen. Diese Kämpfe um Steuergerechtigkeit und Entschuldung lassen sich ebenfalls erweitern

³ Vgl. die Ergebnisse der Konferenz des Reformierten Weltbundes in Korea zu »Life-giving Agriculture«, die die weltweiten Erfahrungen ausgewertet hat, vgl. S.-W. Park u.a. 2005, 279ff. u. www.warc.ch

⁴ Vgl. das anschauliche Beispiel der Union Huista in Guatemala, FR v. 16.1.06, 8: »Weil wir alles teilen, haben alle viel.«

⁵ www.viacampesina.org/en/index.php

⁶ www.fian.de

- auf die Frage der gesellschaftlichen Aneignung – z.B. über das Modell der Besteuerung der Wertschöpfung und nicht der Arbeit. Eine Demokratisierung der Wirtschaft würde das Problem am grundlegendsten lösen.
6. Der *Kampf um internationale Besteuerung von spekulativem Kapital* – das Ursprungsthema von Attac. (Vgl. Kairos Europa 2001; Kessler 2005, 185f.) Dies lässt sich sofort zuspitzen auf die Willkürherrschaft von Kapitaleigentum, das ganze Gesellschaften in die Krise stürzen kann, wie die Asienkrise und die Finanzkrisen in Lateinamerika und Mexiko vielfach bewiesen. Diese Frage ist wiederum direkt verkoppelt mit dem
 7. *Kampf um solidarische Rentensysteme*. (Vgl. Kessler 2005, 114ff.) Denn es waren die Pensionsfonds aus den USA, durch die die Spekulationswellen vor allem angeheizt werden. In Europa gibt es nach wie vor eine große Bevölkerungsmehrheit, die die solidarische, umlagefinanzierte Altersvorsorge will. Die gegenwärtig vorgeschobene schwere Finanzierbarkeit durch die verlängerte Lebenszeit lässt sich leicht durch eine breite, progressive Bemessungsgrundlage lösen. Das heißt, auch Reiche müssen progressiv aus ihrem gesamten Einkommen inklusive Kapitaleinkünften in die gesetzliche Rentenversicherung einzahlen.
 8. Der *Kampf um ein neues internationales Finanzsystem* geht (außer um 5. und 6. oben) auch um die Demokratisierung der internationalen Finanzinstitutionen IWF und Weltbank, die nach dem Prinzip ein Dollar, eine Stimme, also wie eine Aktiengesellschaft funktionieren. Im Sinne gesellschaftlicher Aneignung sind diese Institutionen grundsätzlich abzulehnen und durch demokratische Einrichtungen im Rahmen einer demokratisch reformierten UNO zu ersetzen. Eine Strategie ist die »Defunding Campaign«, das heißt die nationalen Regierungen zu bewegen, ihre Gelder aus dem IWF und der Weltbank zurückzuziehen. (Vgl. Bond 2001, 212 u. ÖRK 2005)
 9. Der *Kampf für gerechten Handel*. (Vgl. ÖRK 2005; Gück/Kneifel 2006.) Hier sind zwei vorrangige Kampagnen zu beachten: Gegen die Privatisierung der Dienstleistungen und für die Abschaffung der Patentierung insbesondere von Saatgut und Medikamenten im Rahmen von TRIPS. Wie oben angedeutet, kann der faire Handel bereits als Ansatz für eine gesellschaftliche Aneignung gesehen werden. Denn hier verbinden sich horizontal örtliche, meist kooperativ organisierte Kleinproduzenten und Produzentinnen im Süden mit solidarischen Verbraucherinnen und Verbrauchern im Norden. Dieses Modell kann in einem zunehmenden Maß im oben beschriebenen Sinn auf alle Ebenen erweitert werden.

10. Der *Kampf um Frieden gegen die Militarisierung der imperialen Mächte*, allen voran der USA, aber auch der EU. Hier steht die wirkliche Bündnisbildung zwischen globalisierungskritischer und Friedensbewegung noch aus. Sie ist dringend nötig. Denn der neoliberale Kapitalismus hat sich in buchstäblichen Raubtierkapitalismus verwandelt. Einerseits gehört die Rüstungsindustrie ins Visier der Globalisierungskritik, insofern sie inzwischen 1 Billion US \$ pro Jahr in unproduktive und mörderische Waffensysteme und die Profite in die Taschen des Großkapitals lenkt, während mit dieser Billion alle sozialen Probleme der Welt in Kürze gelöst werden könnten; und andererseits greift das Imperium direkt nach den Lebensgrundlagen der Menschen in den ressourcenreichen Ländern wie Irak, Iran und Kaukasus und privatisiert sie für die eigenen Konzerne – einmal ganz abgesehen von den unglaublichen Verlusten und Leiden der Zivilbevölkerung. Wir wissen aus der jüngeren Geschichte, dass solche Bündnisse gefährlich für ihre Führungskräfte sind. Martin Luther King wurde in dem Moment ermordet, als er die Bürgerrechtsbewegung mit der Antivietnamkriegsbewegung in den USA zusammenführte. Dies zeigt aber auch, wie gefährlich ein solcher Zusammenschluss für die Herrschenden ist. Denn der weltweite Aufstand der Bevölkerungen zum Beginn des letzten Irakkriegs hat gezeigt, wieviel Potential in den Menschen steckt, wenn es um die Abwehr des Kriegskapitalismus geht. Nun ginge es darum, diese Kräfte nachhaltig in eine Arbeit für eine neue Friedenskultur umzuschmelzen.
11. Der *Kampf um Nachhaltigkeit*, d.h. vor allem für eine solare Gesellschaft. Dies erfordert eine radikale Umstellung auf erneuerbare Energien und Änderung der Lebensweise. (Vgl. Altvater 2005, bes. 210ff.) Hier ist bereits ein breites Umdenken in der Gesellschaft im Gang, aber das Zuendegehen der fossilen Brennstoffe wird darüber hinaus einen ständig erhöhten Druck ausüben.

In all dem ist es eine offene Frage, wie sich die sozialen Bewegungen in diesen Kämpfen zum *Staat* verhalten sollen. Hier geht es um die politische Wiederaneignung von Macht. Die reformistischen Kräfte gehen davon aus, dass der bürgerliche Staat oder die »Staatengemeinschaft«, wie sie besteht, beeinflusst werden könnten, die bestehende kapitalistische Weltwirtschaft sozial und ökologisch zu »regulieren«. Der Neoliberalismus hat aber wieder ans Licht gebracht, dass der bürgerliche Rechtsstaat seinem ursprünglichen Wesen nach nur die Funktion hat, Eigentum und Verträge unter Eigentümern (inklusive der Eigentümer von – für die Kapitalakkumulation notwendige – Arbeitskraft) zu

schützen. Nur durch die Kämpfe der Frauen, der Arbeitenden etc. konnten einst sozialstaatliche Elemente erkämpft werden. Ein Teil der Ergebnisse dieses Kampfes waren die Erweiterung der liberalen durch die wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und ökologischen Menschenrechte und ihre vertragliche Fixierung im Rahmen der Vereinten Nationen. Abgesehen davon, dass die USA diese Verträge nie ratifiziert haben, werden faktisch alle diese Rechte nun aber stückweise durch die Globalisierung des Kapitalismus wieder abgebaut. Das global mobile Kapital mit seinem Zugriff auf Technologie, Regierungen und Medien erweist sich in dieser Konstellation als überlegen.

Die einzige Perspektive, diesen lebensgefährlichen Zustand zu überwinden, ergibt sich im Rahmen der von uns und anderen vorgeschlagenen multiplen Strategie darin, von unten her demokratische *politische Institutionen auf der Basis demokratischer, d.h. solidarischer Wirtschaft neu aufzubauen*. Nur durch den Abbau der Macht des Kapitals in seiner eigenen Domäne, dem Wirtschaften, lässt sich auch seine Macht im politischen und sozialpsychologischen Bereich überwinden. Oder anders: Nur in der Wechselwirkung zwischen diesen Dimensionen wird eine andere Welt möglich und wirklich.

Damit wird auch das Problem der *Sicherheit* neu gestellt. Ist die Sicherheit im bürgerlichen Staat vom Schutz des Eigentums und Vertrag her definiert, so im umfassend demokratischen Staat von der menschlichen Sicherheit her. Sie beginnt mit der Ernährungssicherheit, reicht aber auch bis zum Schutz der Schwächeren vor unsolidarischem Verhalten einiger Gesellschaftsmitglieder, die nicht alle von innen her solidarisch handeln. D.h. auch klassische Schutz- und Ordnungsfunktionen würden in einem solidarischen, sozial und ökologisch fundierten Rechtsstaat zu regeln sein.

Der Ansatz liegt also zusammengefasst darin, dass körperliche, bedürftige Menschen als Subjekte (nicht nur die Eigentümer) ihre wirtschaftlichen und politischen Institutionen so organisieren können, dass ein Leben aller in Würde möglich ist. Damit werden *staatliche Institutionen von vornherein und nicht nur sekundär und unvollständig dem Kriterium der wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und ökologischen Menschenrechte unterworfen*. (Vgl. Hinkelammert/Mora 2005, 415ff.) Denn sie alle beruhen auf dem Recht zu leben. Von daher handeln manche Reformisten unsinnig, wenn sie den Ansatz bei den Menschenrechten gegen Systemkritik ausspielen. Wer Menschenrechte im Rahmen des globalen Kapitalismus verwirklichen will, wird scheitern. Der Kapitalismus beschränkt per definitionem das Lebensrecht auf Eigentümer und Vertragsfähige. Wer also wirklich die Verwirklichung universaler Menschenrech-

te im Vollsinn eines Lebens aller als verantwortliche Subjekte will, muss an der Überwindung des Kapitalismus arbeiten. (Vgl. Duchrow 2005a.)

Nur auf dieser Basis lassen sich dann auch *postkapitalistische politische Institutionen* entwickeln – nicht in einer gewaltsamen Revolution, die angesichts der bestehenden Machtverhältnisse nur Chaos produzieren könnte, sondern im Sinn des Widerstandes gegen weiteren Abbau der erkämpften sozialstaatlichen Elemente des Staates und des Kampfes für politische Umsetzung wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und ökologischer Menschenrechte auf allen politischen Ebenen vom Lokalen bis zum Globalen. Anders ausgedrückt: Alle oben erwähnten Kämpfe für gesellschaftliche Wiederaneignung, bei denen Menschen betroffen sind und sich organisieren, haben auch eine politische Dimension. Es geht auf der Basis gesellschaftlicher Wiederaneignung auch um politische Wiederaneignung.

Dies führt nun zu der zentralen Frage der *Bündnisse*. Denn nur in Bündnissen der Gesellschaft können die Gegenkräfte von unten gebündelt werden, die eine Überwindung des gegenwärtigen lebensgefährlichen polit-ökonomischen Systems möglich machen. Grundlage aller Bündnisse müssen die produzierenden sowie die konsumierenden Menschen sein. Um ihr Leben in Würde und mit voller Entscheidungsvollmacht für die gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse geht es. Damit ist die erste zentrale Frage, wie die *ArbeiterInnenbewegung* wieder politisiert werden kann. Denn die Arbeiterinnen und Arbeiter weltweit in internationaler Arbeitsteilung können nur selbst die gegenseitige Konkurrenz überwinden, in die sie das Kapital zu ihrer aller Schaden schiebt, um die Löhne zu senken. Ihre Organisationen, also hauptsächlich ihre *Gewerkschaften*, haben eine riesige Aufgabe vor sich, die Illusion des sozialen Kompromisses abzustreifen, den die Kapitaleigentümer beerdigt und in einen Klassenkampf von oben verwandelt haben. Sie müssen eine neue Strategie angesichts des neoliberalen globalen Kapitalismus entwickeln. Dazu gehört einerseits die Stärkung der lokal-regionalen Produktionsformen einschließlich einer neuen Kooperation mit kleinen und mittleren Unternehmen, andererseits die Entwicklung neuer Formen der internationalen Solidarität. Dazu gehört auch eine Auseinandersetzung mit dem Wachstumsfetisch, den die meisten von ihnen teilen, und eine Aufnahme der ökologischen Problematik. Denn in innovativen ökologischen Produktionszweigen und in menschnahen Diensten liegen die einzigen verantwortlichen Wachstumspotentiale, aber auch die Möglichkeiten selbstverwalteter Produktion. Daneben haben sich aber inzwischen weltweit *die neuen sozialen Bewegungen* entwickelt. Sie bilden sich um

Kämpfe wie die eben beschriebenen herum. Zu ihnen gehören die Bauern-, Arbeiter-, Frauen-, Ökologie- und Friedensbewegungen sowie viele andere globalisierungskritische Bewegungen – einschließlich der ökumenischen Bewegung, worauf im nächsten Kapitel über die Rolle der Kirchen und Glaubensgemeinschaften zurückzukommen ist. Sie alle haben ein gemeinsames Forum gefunden: Das *Weltsozialforum*, gegründet in Porto Alegre/Brasilien, inzwischen wandernd in alle Kontinente und sich untergliedernd von der globalen bis zur lokalen Ebene. Das Weltsozialforum hat es bisher vermieden, eine politische Plattform zu formulieren. Die ganze Vielfalt der Erfahrungen und Ansätze soll Platz haben. Das ist Programm. Das Forum soll eine horizontale Kommunikation ermöglichen und alle hierarchischen und elitären Strukturen vermeiden.

Betrachtet man die *Akteure in allen diesen Kämpfen und Bündnissen*, so vereinigen sich in ihnen Gruppierungen aus allen drei Lagern, die den Neoliberalismus kritisieren und nach Alternativen suchen:

- die *Reformisten* mit Forderungen an die bestehenden wirtschaftlichen und politischen Machthaber und Institutionen
- die *radikalen Reformisten* mit zivilgesellschaftlicher Mobilisierung für den Druck auf die Politik, neue Regulierungsstrukturen zu schaffen
- die *Transformationskräfte* zur post-kapitalistischen gesellschaftlichen Aneignung der Ressourcen und der Früchte der Arbeit.

Teilweise mögen sich diese Gruppierungen in ihren Forderungen überschneiden. Darum ist auch ein partielles Zusammengehen möglich und sinnvoll. Dabei ist jeweils von Seiten derer, die Transformation anstreben, deutlich zu machen, dass die Forderungen der Reformen und radikalen Reformisten an Grenzen stoßen, die im Rahmen des Kapitalismus nicht überwindbar sind. Wenn diese selbst diese Grenzen erfahren, wird sich zeigen, welche reformistischen Akteure es wirklich ernst mit ihren Forderungen meinen, und welche nur rhetorisch ihre reformerischen Forderungen erheben, aber im Grund unter dem Mantel des Dialogs Konflikte mit den wirtschaftlichen und politischen Mächten vermeiden wollen. Das werden vor allem solche aus der Mittel- und Oberklasse sein, die meinen, im System noch zu gewinnen. Faktisch wird die Realität des Neoliberalismus immer mehr Menschen einholen und auf diese Weise die Argumente der transformatorischen Position weiter stärken. Hier liegt nun unseres Erachtens die vielleicht *zentrale Frage* für die Zukunft:

Werden die *Mittelklassen* ihre historische Rolle wiederholen, sich mit illusorischem Bewusstsein nach oben zu orientieren, oder werden sie *ihrer wirkli-*

chen Lage gemäß sich als ebenfalls Lohnabhängige oder kleine und mittlere Selbständige mit der arbeitenden Klasse solidarisieren und verbünden, um sich die Ressourcen der Erde und die Früchte der gemeinsamen Arbeit gesellschaftlich anzueignen? Von der solidarischen Menschwerdung der Mittelklassen hängt möglicherweise die Zukunft der Erde ab. Jedenfalls werden in den reichen Ländern die Machtverhältnisse nur aufzubrechen sein, wenn solche Bündnisse zu Stande kommen. Die Aussichten dafür stehen langfristig nicht schlecht. Wenn man die Zusammensetzung der neuen sozialen Bewegungen ansieht, so finden sich darin Menschen aus allen Schichten, besonders auch der Mittelklassen. Und da die jetzige Phase des Neoliberalismus speziell die Mittelklasse in eine Mehrheit der Verlierenden und ein kleine Minderheit der Gewinnenden spaltet, ist die reale Basis für ein Umdenken gegeben. Wer befreit das illusionäre Bewusstsein?

Jedenfalls sind die breiten emanzipatorischen Bündnisse zwischen den vielfältigen und wachsenden neuen sozialen Bewegungen, den Gewerkschaften, Kirchen und Glaubensgemeinschaften zu gesellschaftlicher und politischer Aneignung der gemeinsamen Ressourcen und Früchte der Arbeit das historische Subjekt für die hier vorgeschlagene multiple Doppelstrategie, den Krebs auszuhungern und das Leben zu nähren. In dieser solidarischen Praxis der gesellschaftlichen Transformation geht es aber gleichzeitig um das Menschwerden der Akteure selbst, damit nicht einfach nur die Machteliten ausgewechselt werden, sondern eine wirklich humanere Gesellschaft entsteht.

In der Zeitschrift »Pasos« des Centro Ecumenico de Investigaciones in Costa Rica (DEI) fand sich folgendes Gleichnis:

Ein Frosch, in einen Topf mit heißem Wasser geworfen, springt sofort heraus. Ein Frosch, in einen Topf mit kaltem Wasser gesetzt, den man langsam erwärmt bis zum Sieden, vergisst, rauszuspringen und wird gekocht.

Der Neoliberalismus benutzt die Salomitaktik, eine soziale Errungenschaft nach der anderen zu zerstören. Würde er alles auf einmal nehmen, würden die Menschen springen und dem Kapitalismus entfliehen, so werden sie langsam gar gekocht. – Bleibt die Frage: Wer bewegt das Wasser, um den Frosch aufzuschrecken?

(c) Eine neue »große Erzählung« mit immer mehr Hoffnungsgeschichten

Ton Veerkamp gibt in seinem Buch »Der Gott der Liberalen« eine bewegende, weil z.T. autobiografische, Rechenschaft über die »große Erzählung« der Arbeiterbewegung. Er kommt zu dem Schluss, dass durch die vom neoliberalen

Kapitalismus ausgelöste Fragmentierung der Gesellschaft, die wir in diesem Buch »Spaltung« nennen, eine neue große Erzählung noch nicht geboren ist. Dieser Begriff stammt von dem französischen Philosophen Lyotard. »Das Ende der großen Erzählungen« ist die Formel für das geworden, was man Postmodernismus nennt, was aber in Wahrheit nur die Spitze der Moderne, Moderne in extremis ist. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, 94) Veerkamp sieht einen Hoffnungsschimmer darin, dass neue Erzählungen beginnen, wie er am Beispiel von Geschichten des portugiesischen Literaturnobelpreisträgers *José Saramago* zeigt.

Im Zusammenhang der Fragestellung unseres Buches wären Hoffungsgeschichten zu sammeln, die zeigen, wie Männer und Frauen aus Verlierern, Gewinnern, Mittelklasse und Solidarischen solidarisch Mensch werden und bleiben. Wie können die Verlierer ihre Traumatisierung überwinden, wie Reiche ihre Sucht? Wie wird aus der Angst der Mittelklasse, die in die Illusion über den Realzustand der Welt und das »Rette sich wer kann« führt, eine konkrete Furcht vor den wahren Gründen des Absturzes, die hinsehen und für das Leben organisieren lässt? Wie kann die Minderheit, die sieht und sich für das Leben zu organisieren beginnt, dies seelisch durchhalten und wie tut sie es? – Hierzu wäre in José Saramagos »Die Stadt der Blinden« das Handeln der Frau des Augenarztes ein sprechendes Beispiel.

David Korten hat in seinem erwähnten Buch eine wunderbare Geschichten-sammlung vorgelegt unter dem Namen »The New Storytellers«. Für die *Verlierer (ordinary heroes)* erzählt er u.a. die Geschichte der »Mothers of East Los Angeles« (MELASI), eine Gruppe von Frauen besonders hispanischer Abstammung. Als Konzerne ihren Stadtteil besonders mit umweltverschmutzenden Produktionsstätten zu überziehen begannen, sagten sie »No more!«, organisierten sich und stoppten diese Kolonisierung ihrer Gemeinschaft mit Krebszellen des Kapitalismus. Viele weitere Beispiele lassen sich aus den Gruppierungen des Weltsozialforums zusammenstellen. (Beispiele auch bei Veerkamp 2005, 229ff. aus Saramagos Roman »Memorial do Convento«.)

Aber es gibt durchaus auch Beispiele von sehend und solidarisch werdenden *Gewinnern*. In Deutschland ist an die Gruppe »Vermögende für die Vermögenssteuern« zu erinnern.⁷ Hier protestieren Vermögende dagegen, dass

⁷ Ausgewählte, redaktionell geprüfte Links zum Thema »Vermögenssteuer«: Initiative *Vermögende für die Vermögenssteuer* (Verden): www.allesklar.de/1.php?cat_path=100-3607-32266-1746-68209-72707-16k.

die neoliberale Kohlregierung die Vermögenssteuer abschaffte und die rot-grüne Regierung nach 1998 trotz gegenteiliger Wahlversprechen sie nicht wieder einführte. Korten (2000, 235) berichtet über eine ähnliche Initiative namens »Responsible Wealth« (Verantwortlicher Reichtum) in den USA und weitere Beispiele.

Für die *Mittelklasse* sind besonders interessante Entwicklungen in Argentinien zu nennen. Hier haben sich nach dem Zusammenbruch der argentinischen Wirtschaft und Staatsfinanzen Teile der Mittelschichten mit den Unterschichten solidarisiert und an den Demonstrationen teilgenommen, die den politischen Wandel in Argentinien herbeigeführt haben. Aber Angehörige der Mittelschicht haben auch mit Arbeitern kooperiert, die ihre Fabriken nach deren Zusammenbruch in die Selbstverwaltung übernommen haben.⁸

Für die *solidarisch Gewordenen* aus allen Schichten gibt es inzwischen unzählige Beispiele aus den Bewegungen, die sich im Weltsozialforum zusammengeschlossen haben. Korten nennt die Philippinen als das wohl mit dem dichtesten Netz solidarischer Bewegungen durchzogene Land der Welt. (Ebd. 238)

All diese einzelnen Geschichten und dazu die wachsende Bündnisbildung lassen die Hoffnung aufkeimen, dass die alternativen Bewegungen sich anschicken, aus der Nischenexistenz der »Gegenkultur« hervorzutreten und sich auf den Weg zur neuen Mehrheitskultur zu machen. Korten diagnostiziert den Anfang einer großen, epochalen »kulturellen Wende« (cultural shift; ebd. 212ff.). Er beweist mit erstaunlichen Zahlen gerade aus den USA selbst, die machtmäßig die Speerspitze des alten Systems darstellen. Es sind Umfragen gemacht worden, um die Zugehörigkeit zu drei Gruppen festzustellen: Modernisten (Modernists), Konservative (Heartlanders) und »Kulturell Kreative« (Cultural Creatives), d.h. solche, die sich auf den Weg nach einer neuen »integralen Kultur« gemacht haben. Zu den Modernisten gehören schätzungsweise 47%, zu den Konservativen 29%, zu den Kulturell Kreativen 24%, also ein Viertel der Bevölkerung. Was aber das Faszinierende an diesen Forschungsergebnissen ist: Auch in den konservativen und modernistischen Gruppierungen wandeln sich die Werte, weil man an die alten nicht mehr wirklich glaubt. Es gibt zunehmend »Konversionen«. Besonders interessant war die Wirkung eines Buches von Joe Dominguez und Vicki Robin, »Your Money or your Life: Transforming Your Relationship with Money and Achieving Financial Inde-

⁸ Vgl. www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/anuario/actual

pendence« (Dein Geld oder Dein Leben – Wie du deine Beziehung zu Geld transformieren und finanzielle Unabhängigkeit erreichen kannst). Zwischen seinem Erscheinen 1992 und 1998 wurden 750.000 Exemplare verkauft, zweieinhalb Jahre stand es auf der Bestsellerliste von Business Week, und besonders Mittelklasseleute fühlten sich angesprochen. Das Geheimnis: Es zeigte auf, wie das Ändern des konsumistischen Lebensstils kein Opfer ist, sondern zur besseren Lebensqualität führt. Genau dies ist der Ansatz der Initiative »Anders besser leben« in Deutschland.⁹ All dies ist ein Hinweis darauf, dass die zentrale strategische Herausforderung einer Bündnisbildung zwischen Unterprivilegierten und zumindest Teilen der Mittelklasse vorstellbar ist.

Das in den USA beste Organ, in dem immer neue Hoffnungsgeschichten für eine positive Zukunft gefunden werden können ist »YES! A Journal of Positive Futures«, publiziert von »The Positive Futures Network«.¹⁰ Duane Elgin und Coleen LeDrew fassten darin die Merkmale der neuen integralen Kultur so zusammen:¹¹

»Eine integrale Kultur und ein integrales Bewusstsein schließt eine neue Weise, die Welt zu sehen, ein. Sie versuchen, alle Dimensionen unseres Lebens zu integrieren: innen und außen, männlich und weiblich, persönlich und global, intuitiv und rational – und vieles mehr. Dass entscheidende Merkmal der integralen Kultur ist es zu integrieren – bewusst Unterschiede zu überbrücken, Menschen miteinander zu verbinden, Vielfalt feiern, Bemühungen verschiedener Menschen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und immer mehr eine gemeinsame Basis für alle zu finden. Mit ihrem inklusiven und versöhnenden Wesen wählt die integrale Kultur einen ganzheitlichen Systemansatz und bietet so Hoffnung in einer Welt, die durch tiefe ökologische, soziale und spirituelle Krisen gekennzeichnet ist.«

Das alte System hat zwar äußerlich noch die Herrschaft und versucht, mit immer gewaltsameren Methoden, die Menschen in Furcht und Schrecken zu versetzen. Es hat aber bei der Mehrheit der Menschen die Legitimität verloren. Je mehr ein System sich auf Gewalt gründen muss, desto näher ist es seinem Ende. Ein kleiner Stein aus den Bergen kann die tönernen Füße treffen und das Monstrum zusammenbrechen lassen (Daniel 7). Dann ist aber ungeheuer not-

⁹ www.anders-besser-leben.de

¹⁰ www.futurenet.org; vgl. zu den weltweiten Kämpfen Manière de voir 84, 2006.

¹¹ »Global Paradigm Report: Tracking the Shift Under Way« in: YES! A Journal of Positive Futures, Winter 1997, 19.

wendig, dass die Menschen in kleinen Zellen das Andere, das Neue vorbereitet haben – wie einstmals beim zusammenbrechenden Römischen Reich die solidarischen Zellen der Urchristenheit. Blicken wir deshalb noch einmal auf die klassischen Vorbilder des Widerstands und der Erneuerung, um daraus zu lernen, wie aus kleinen Geschichten vielleicht wieder eine neue große Erzählung und ein neues Zusammenleben aller Menschen werden können.

9.2 Die multiple Strategie biblischer Alternativen

Wenn es bei der Bündnisbildung für eine gesellschaftliche und politische Wiederaneignung um eine Mobilisierung aller gesellschaftlichen Kräfte geht, so spielen die Kirchen in der einen oder anderen Weise nach wie vor eine wichtige Rolle. Wir werden diese im nächsten Kapitel ausführlich analysieren. Dafür ist es aber notwendig, im Rahmen der Frage nach den gesellschaftlichen und politischen Strategien zu untersuchen, ob es überhaupt Ansatzpunkte dafür in den biblischen Schriften gibt. Nur auf ihre eigene normative Basis können Kirchen verpflichtend angesprochen werden.

(1) Prophetische Kritik, rechtliche Regulierung, Widerstand und gemeinschaftliches Handeln für eine Ökonomie des Genug für alle

Bereits in Kapitel 2 haben wir die biblische Hermeneutik aus der grundlegenden, eindeutigen Perspektive der Opfer kennen gelernt. Wir haben diese Perspektive ebenfalls konkretisiert anhand der seit dem 8. Jahrhundert entstehenden Eigentums-Zins-Geldwirtschaft und ihrer Aufspaltung der Gesellschaft in Verarmende und sich Bereichernde. Wir haben dabei auch bereits strategische Elemente angedeutet, mit denen die Bibel jeweils kontextuell auf diese ungleichen Strukturen und Mechanismen reagiert. In den weiteren Kapiteln immer wieder biblische Beispiele ausgelegt, um diese Perspektive zu entfalten.

Worum es hier geht, ist noch einmal zusammenfassend zu fragen, *welche strategischen Optionen in der Bibel sichtbar werden* und welche Kontexte diese Optionen hervorrufen und bestimmen. Dabei wird von vornherein deutlich, dass es in der Bibel nicht *die* Strategie der Gerechtigkeit gibt, sondern je nach Kontext wird die Strategie entschieden, mit der die grundlegende Vision umgesetzt wird. Noch einmal zur Erinnerung: *Welches ist die grundlegende Vision der biblischen Ökonomie? Gott gibt für alle Kreaturen genug zum Leben, darum sollen die Menschen mit diesen Gaben sorgfältig so umgehen, dass*

niemand auf Kosten der anderen akkumuliert und niemand der anderen Arbeit ausbeutet. Die klassische Geschichte, die das darstellt, ist die Geschichte vom Manna, mit dem Gott das aus der Sklaverei befreite Volk in der Wüste auf dem Weg ins eigene Land speist (Exodus/2. Mose 16). Gottes Weisung ist, dass niemand mehr sammeln soll, als die Familie für den täglichen Bedarf braucht. »Und als sie die Gefäße (Gomer) zählten, hatte keiner, der viel gesammelt hatte, zuviel, und keiner, der wenig gesammelt hatte, zu wenig. Jeder hatte so viel gesammelt, wie er zum Essen brauchte.« (Vers 18) Darauf bezieht sich Jesus nach Matthäus 4.1ff. zurück, als der Satan ihn versuchen will, aus Steinen Brot zu machen und so wirtschaftliche Macht anzuhäufen. Demgegenüber zitiert Jesus Deuteronomium 8.1ff., den Text, der die Mannageschichte gegenüber Reichgewordenen aktualisiert: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von Gottes Weisung, die eben das Akkumulieren von Reichtum verbietet, damit alle genug haben. Das bedeutet: Wohlstand ist nur Segen und dient dem Leben, wenn alle daran teilhaben.

Unter strategischen Gesichtspunkten kann dieser Grundansatz verschieden verwirklicht werden. Folgende Optionen zeigen sich in den verschiedenen Phasen des Volkes Israel, der Jesusbewegung und der frühen Kirche (vgl. die ausführliche Darstellung dieser Optionen bei Duchrow 1997², 112-201):

1. Umsetzung einer solidarischen »Kontrastgesellschaft« in einer autonomen Volksgemeinschaft
2. Prophetische Kritik und rechtliche Regulierung in einem ungerechten, aber noch reformierbarem System
3. Umsetzung in einer semi-autonomen Nischensituation
4. Vorausschauendes Verweigern und Widerstehen im Kontext eines totalitären Systems bei gleichzeitigem gemeinschaftlichen Handeln im kleinen Maßstab, das als attraktives Modell die ganze Gesellschaft durchsäuern kann.

zu 1. Die Verwirklichung einer *autonomen Kontrastgesellschaft* lässt sich in der Frühphase Israels (zwischen 1250 und 1000 v.u.Z.) beobachten. Hier organisieren sich die aus der Sklaverei in Ägypten befreiten Gruppen gemeinsam mit Bauern, die sich aus der Tributabhängigkeit der Stadtkönigtümer Kanaans (des heutigen Palästinas) befreit haben, in horizontalen Solidaritätsstrukturen, die auf Produktions- und Konsumgemeinschaften in Großfamilien und Clans aufbauen und sich auf Stammesebene und zwischen den Stämmen vernetzen. Gemeinsame Entscheidungen treffen sie in der qahal Jahwe, der Versammlung Gottes. Denn Gott steht für Befreiung und Gerechtigkeit als nicht verfügbare Instanz dieser Gesellschaft.

zu 2. Als sich ab ca. 1000 v.u.Z. die monarchisch-aristokratische und zusätzlich ab dem 8. Jh. v.u.Z. die Eigentums-Zins-Geld-Wirtschaft durchsetzt, gibt es eine heftige Gegenreaktion durch die *Propheten*. Sie kritisieren die entstehenden Ungerechtigkeiten und setzen zusammen mit den freien, solidarischen Bauern *Rechtsreformen* durch.¹² Dazu gehören im 7. Jahrhundert v.u.Z. das sog »Bundesbuch« (Exodus/2. Mose 21-23) und das Deuteronomium (wörtlich: das Zweite Gesetz, 5. Mose). Ein zentrales rechtliches Reformwerk ist auch die schon im Zusammenhang mit Ezechiel erwähnte Priesterschrift mit dem »Heiligkeitsgesetz« im Buch Levitikus (3. Mose). Hier finden wir die theologischen Kernsätze: 1. Das Land darf nicht als absolutes Eigentum zur Ware gemacht und angehäuft werden, denn das Land gehört Gott und damit allen zur Selbstversorgung (Levitikus 25.23; vgl. Psalm 24.1); 2. die Volksgenossen dürfen nicht versklavt werden, denn Gott selbst hat sie aus der Sklaverei in Ägypten befreit (Levitikus 25.42).

zu 3. Auf dieser Basis baut sich dann eine Gesellschaftsordnung auf, die Ton Veerkamp (1993, 55, 86ff.) die »Torarepublik« nennt. Sie lebt zwar unter dem Tributzwang der Perser, was der Wirtschaft des Landes wichtige Teile des erwirtschafteten Mehrwerts entzieht, aber unter Leitung der Priester und Leviten kann sie *sich selbst im Sinn der Tora semi-autonom organisieren*.

zu 4. Dieser Kompromiss endet mit dem Aufkommen der hellenistischen Großreiche (vgl. oben zu Hiob). Diese setzen nicht nur zunehmend totalitär ihre imperiale tributäre Herrschaft durch, sondern erzwingen auch die »Globalisierung« der Eigentums-Zins-Geld-Wirtschaft bis hin zum Verbot der Treue zu Jahwe in Anbetung und Lebensführung. Hier entsteht nun der *Widerstand* der apokalyptischen Bewegungen, einerseits in bewaffneter Form (Makkabäer), andererseits in Formen der *Verweigerung* (vgl. Daniel 3).

In solchen totalitären, aus biblischer Perspektive total pervertierten Situationen hat der Widerstand im Vertrauen auf Gott aber nicht nur die Möglichkeit der Verweigerung, sondern auch der fragmentarischen *Vorwegnahme einer neuen Ökonomie im Dienst des Lebens* – geboren aus der Perspektive und Kraft des Reiches Gottes. Luise Schottroff (1994, 308ff.) hat dafür zwei entscheidende strategische Ansatzpunkte herausgearbeitet: *Gegenseitigkeit und Geschwisterlichkeit*. Diese aus der persönlichen und familiären Sphäre ent-

¹² In einem Fall führt dies sogar zu einer buchstäblichen gewaltsamen Sozialrevolution (Jehurevolution), vgl. 2. Könige 9. Zur biblischen Tora vgl. vor allem F. Crüsemann 1992 u. 2004²; T. Veerkamp 1993 und F. Segbers 1999.

lehnten Begriffe entsprechen im gesellschaftlichen Raum dem Begriff der Solidarität. Dabei betont Luise Schottroff: »Die Arbeit daran, Gemeinschaften zu schaffen, die das gesellschaftliche Unrecht nicht wiederholen, sondern ihm gerechte Strukturen entgegensetzen, hat zweifellos Wurzeln in der jüdischen Tradition.« (Ebd. 309f.) Im Anschluss an Apostelgeschichte 2 fasst sie die Inhalte der neuen Gemeinschaft so zusammen: »Gegenseitige materielle Versorgung, die die Armen sattmacht, Gleichstellung der Frauen, Öffentlichkeit des Gemeindelebens und öffentlicher Streit um die Gestalt der Kirche.« (Ebd. 217) Der Kernbegriff Gemeinschaft/koinonia ist zentral sowohl für Paulus wie für die Apostelgeschichte des Lukas, insbesondere im Kontext des Abendmahls: »Das Abendmahl schafft Gemeinschaft mit Christus und untereinander; es macht die Glaubenden zum Leib Christi (1. Korinther 10.16f.). Diese Gemeinschaft entsteht durch Essen und Trinken, sie ist sinnlich und leiblich real und wahrnehmbar. In Apostelgeschichte 2.42 steht das Wort koinonia neben der Bezeichnung des gemeinsamen Mahles als ›Brotbrechen‹. Die Aspekte der Gemeinschaft, die der Text ausführt, sind: Zusammenleben, Gütergemeinschaft, tägliches gemeinsames Tempelgebet, gemeinsames Brotbrechen im Hause, gemeinsamer Jubel angesichts des nahen Gottesreiches, gemeinsames Gotteslob (Apostelgeschichte 2.42-47; vgl. 4.32-37).«¹³ Diese Ansätze ließen sich damals im Kontext des Römischen Reiches nicht direkt umsetzen. Trotzdem sind sie nicht unpolitisch. Denn sie sind attraktiv, finden Zulauf besonders aus dem verarmten Volk und durchsäuern so langsam die Gesellschaft. Jesus bezeichnet diese Strategie der ihm Nachfolgenden als »Salz der Erde«, »Licht der Welt«, »Stadt auf dem Berge« werden (Matthäus 5. 13ff.). Er bezieht sich mit diesen Bildern auf die Perspektive von Jesaja 2.1ff. und Micha 5.1ff.: Wenn Israel wirklich nach den Regeln der Tora lebt, werden die Völker zum Zion kommen und ebenfalls die Schwerter in Pflugscharen umschmieden.

Die hier nur angedeutete Konzeption einer aus Gottes Gaben lebenden alternativen Gemeinschaft der solidarischen Gegenseitigkeit und der Geschwisterlichkeit – wir werden in den nächsten Abschnitten noch darauf zurückkommen –, ist in den biblischen Texten aber keineswegs in reiner Form verkörpert. »Einen Kanon im Kanon, der nichtpatriarchal, nichthierarchisch ist, unverseucht von patriarchalen Ordnungsvorstellungen, gibt es im gesamten Neuen Testament nicht. Es gibt aber Spuren einer Befreiungsgeschichte innerhalb des pa-

¹³ Vgl. dazu auch die häufige Symbolisierung des Reiches Gottes durch das Bild der Tischgemeinschaft.

triarchalen Gewaltsystems und es gibt Texte im Neuen Testament, in denen wir die Stimme von Frauen und Männern hören, die an der Befreiung arbeiten.« (Ebd. 118) Das ganze Markusevangelium kreist immer wieder um die Frage, dass die (männlichen!) Jünger Jesus missverstehen und dieser sie korrigieren muss (vgl. Myers 1994, 280ff. u.ö), so z.B. in Markus 10.42-45, wo es um das gegenseitige Dienen (in der hauswirtschaftlichen Versorgung) geht, das die Herren lieber Frauen und Sklaven überlassen, um sich auf das politische Regieren konzentrieren zu können. (Dazu Schottroff 1994, 297ff.) Vor allem möchten sie den Konflikt mit den unterdrückenden und ausbeutenden Macht- und Reichtumszentralen in Jerusalem und damit das Leiden vermeiden, woraufhin Jesus Petrus Satan nennt und ihn in seine Nachfolge zurückrufen muss (Markus 8.27ff.). Nicht zufällig beschließen die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesus umzubringen, nachdem er das Wirtschaftszentrum Tempel »gereinigt« hat, weil es, statt den Menschen und insbesondere den Armen Gottes Gaben zu vermitteln, diese mit Hilfe der Opferideologie ausbeutet (Markus 11.15-19).

Fazit: Die Bibel ist also eine klare Grundlage für strategische Ansätze im Blick auf alternative Wirtschaft, aber in differenzierter Weise:

1. Sie enthält eine klare, theologisch begründete Grundkonzeption: Wirtschaften muss nach den Weisungen Jahwes dem Leben aller dienen, alle müssen genug haben. Darum sind alle Wirtschaftsformen und -handlungen zu verwerfen, in denen wenige systemisch-strukturell Reichtum und Macht auf Kosten anderer akkumulieren und menschliche Arbeit ausbeuten. In der modernen Sprache ist gesellschaftliche Aneignung genau das, was die Bibel als Vision vertritt.
2. Diese Vision ist je nach Kontext gegenüber monarchisch-aristokratischen und marktförmigen, auf Eigentum und Geld beruhenden Wirtschaftssystemen durchzusetzen. Lassen sie sich durch prophetische Kritik oder/und soziales Recht zähmen, so sind reformistische Ansätze möglich, totalisieren sich aber diese Systeme, so ist Verweigerung, Widerstand und alternatives Wirtschaften im Volk Gottes oder seinen Zellen geboten.
3. Die Alternativen im Sinn der Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes verkörpern sich in der biblischen Geschichte nicht in reiner Form, vielmehr zeigen die Texte die Konflikte auf und rufen in diese Konflikte hinein, die entstehen, wenn Menschen die Ökonomie des Genug für alle umzusetzen beginnen.

Betrachten wir nun noch einige zentrale Texte im Einzelnen.

(2) Biblische Visionen und Erzählungen: Eine andere Ökonomie ist möglich

Die neue Schöpfung (Jesaja 65.16b-25)

Am Ende des Jesajabuches findet sich die *Vision einer Neuschöpfung* (Jesaja 65.16b-25). (S. hierzu Kraus 1990, 239-243) Nicht nur das Leben der Menschen und ihre Lebensverhältnisse werden umgestaltet, sondern auch die Tierwelt. Die alte Welt wird dabei nicht vernichtet, wie in apokalyptischen Schriften üblich, vielmehr wird sie in eine neue Welt *verwandelt*. Jesaja 65.16b-25 ist ein Text, der sich auf der Grenzlinie zwischen hebräischer Prophetie und Apokalyptik befindet. In der Vision wird Folgendes beschrieben:

VV 16b-19a: Ankündigung des Heils

VV 19b-25: Schilderung des Heilszustandes:

VV 19b-20: Verwandlung des Lebens

VV 21-23: Verwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse

VV 24-25: Verwandlung der Tierwelt

Zunächst kündigt der Jesajatext das künftige Heil an: Das Frühere ist charakterisiert durch Angst und Not. Das Alte und Erneuerungsbedürftige wird in das Neue transformiert. Es handelt sich um eine wunderbare Verwandlung der Welt in eine *neue Erde und einen neuen Himmel*. Das Aussehen dieser neuen Schöpfung wird wie folgt beschrieben: Das *Leben* der Menschen wird verwandelt werden. Kein Mensch wird mehr als Kind sterben. Der Jüngste wird hundert Jahre alt. Auch die *gesellschaftlichen Verhältnisse* der Menschen werden umgewandelt: Wer ein Haus baut, wird selbst darin wohnen. Weinberge werden angepflanzt und der Ertrag von den darin Arbeitenden selbst genossen. Die Menschen werden von anderen Eigentümern nicht mehr um den Genuss ihrer Güter und ihrer Arbeit gebracht. Die Arbeit wird nicht entfremdet, sondern den Ertrag ihrer Arbeit und Mühe werden die Menschen selbst verzehren. Als die Erwählten Gottes *eignen sich die Menschen der neuen Schöpfung die Früchte ihrer Arbeit selbst an* und sind so die Gesegneten Gottes. Die Verwandlung umfasst Mensch und Tier. Der Wolf weidet einträchtig mit seinem früheren Opfer, dem Schaf. Der Löwe zerreißt keine Tiere mehr, sondern lebt vegetarisch wie das Rind. Die neue Schöpfung schließt den *Tierfrieden* mit ein. Die neue Schöpfung bringt kein jenseitiges Heil im Himmel. Vielmehr wird das irdische Leben und alle gesellschaftlichen Verhältnisse verwandelt werden. Das Leben wird nicht mehr entfremdet sein, von Angst und Not gekennzeichnet, sondern ein *gesegnetes, seiner Bestimmung zurückgegebenes Leben*.

Sie hatten alles gemeinsam (Apostelgeschichte)

Im Anschluss an das Pfingstereignis (Apostelgeschichte 2.1-41) berichtet Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, vom Leben der Urgemeinde in Jerusalem. (Zum Folgenden s. Petracca 2003, 253-283; Wenk 1999, 259-273) Die *Geistkraft Gottes* bewirkt das Pfingstwunder, die erste Predigt, die ersten Bekehrungen und konstituiert die erste christliche Gemeinschaft. Das Leben dieser Gemeinschaft wird in Einzelberichten und vor allem in Summarien beschrieben. Die Summarien sind Zusammenfassungen und Typisierungen des Lebens der Urgemeinde. Sie verallgemeinern die Einzelberichte und schaffen so ein erzählerisches Gesamtbild. Im *ersten Summarium* (Apostelgeschichte 2.42-47) charakterisiert Lukas die Urgemeinde durch die so genannten vier Kennzeichen der Kirche: Die Gemeinde hält fest an der *Lehre der Apostel*, am gemeinsamen *Brotbrechen*, am einmütigen *Gebet* und an der *Gemeinschaft*. Die Kennzeichen sind Wirkungen der Geistkraft, die an Pfingsten ausgegossen wurde. Die geistgestiftete Gemeinschaft manifestiert sich nicht nur kontemplativ und eucharistisch, sondern auch ökonomisch in einer *Gütergemeinschaft* (Apostelgeschichte 2.44f.): »Alle Glaubenden waren an demselben Ort und hatten alles gemeinsam. Immer wieder verkauften sie Güter und Habe und verteilten den Erlös an alle, je nachdem wie jemand es nötig hatte.« Um bedürftiger Gemeindeglieder willen fanden *wiederholte Verkäufe* statt. Durch diese Güterverkäufe wurde Gemeindegliedern, die in Not waren, geholfen. Der göttliche Geist konstituiert demnach an Pfingsten eine Gemeinde, die an der Verkündigung sowie an der Einheit im Gebet und der Gemeinschaft orientiert ist. Die Einheit der Gemeinschaft verlangt einen *solidarischen Ausgleich*. Ähnliches wird im *zweiten Summarium* (Apostelgeschichte 4.32-35) berichtet: Die Glaubenden sind »ein Herz und eine Seele und keiner nannte seine Güter sein eigen, sondern sie besaßen alles gemeinsam« (Apostelgeschichte 4.32). Die *geistliche Gemeinschaft zieht eine materielle Gemeinschaft nach sich*. Die Apostelgeschichte lehnt sich in den Summarien an platonisch-pythagoreische Ideale einer Gütergemeinschaft an. Ähnliche Eigentumsvorstellungen finden sich auch sonst im Urchristentum, beispielsweise heißt es im Barnabasbrief:¹⁴

»Gib in allem deinem Nächsten Anteil, und du sollst nicht sagen, etwas sei dein Eigentum. Denn wenn ihr Teilhaber seid in den unvergänglichen Dingen,

¹⁴ Barnabasbrief 19.8. Der Barnabasbrief ist ein apokrypher christlicher Brief aus dem Anfang des 2. Jh. n. Chr.

um wie viel mehr in den vergänglichen Dingen.«

In der Apostelgeschichte ist die *Bedürftigkeit der Maßstab der Umverteilung*.¹⁵ Die Gütergemeinschaft in Jerusalem ist geistgewirkt, darüber hinausgehend versteht das zweite Summarium die Gütergemeinschaft als Folge der Predigt von der *Auferstehung Jesu* (Apostelgeschichte 4.33). Die Geistausgießung und daraus resultierend die Verkündigung der Auferstehung schaffen eine Gemeinschaft, in der *alle genug zum Leben haben*. So wird über die Urgemeinde berichtet: »Es gab keinen unter ihnen, der Mangel litt.« (Apostelgeschichte 4.34) Diese Aussage ist als *Schriifterfüllung* von Deuteronomium 15.4 zu interpretieren. Traditionshintergrund ist die Landtheologie des Buches Deuteronomium: Da Gott der eigentliche Eigentümer des Landes Israel ist, soll es im Land »keine Bedürftigen geben«. (Deuteronomium 15.4) Alle sieben Jahre wird daher ein Erlassjahr ausgerufen: Die Sklaven werden freigelassen und die Schulden erlassen (Deuteronomium 15.1-18). Die Urgemeinde ist demnach die geistgewirkte Verwirklichung der Erlassjahrkonzeption der Hebräischen Bibel. Durch den göttlichen Geist wird das *deuteronomische Zielbild einer Gemeinschaft ohne Arme* realisiert.

Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde wird in der Apostelgeschichte nicht nur in Summarien beschrieben, sondern auch durch zwei aufeinanderfolgende *Einzelberichte* veranschaulicht: der Eigentumsverzicht des Barnabas und des Ehepaars Hananias und Saphira. An das zweite Summarium schließt sich der erste Einzelbericht an: *Barnabas*, ein aus Zypern stammender Levit, verkauft einen Acker und legt den Erlös den Aposteln zu Füßen (Apostelgeschichte 4.36f.). Ob er noch mehr Grundstücke besaß, bleibt offen. Es gab ein *Ritual* für den Verkauf (s. Apostelgeschichte 4.34, 37 u. 5.1f.): Das Grundstück wird von den Eigentümern selbst verkauft, der Erlös wird den Aposteln gebracht und ihnen zu Füßen gelegt. Die Symbolhandlung des zu-Füße-Legens ist als biblisches Zeichen der vollständigen Hingabe zu verstehen. Man gibt sich damit letztlich der Macht des göttlichen Geistes hin. Die Apostel verwenden das Geld für die Bedürftigen in der Gemeinde. Die lobende Erwähnung des Einzelfalls des Barnabas setzt voraus, dass der Verkauf *freiwillig* war. Eine obligatorische Eigentumsgemeinschaft gab es demnach nicht. Dies muss indes nicht bedeuten, dass Barnabas als Ausnahmefall hingestellt wird. Auf der Ebene der Apostelgeschichte ist eine gesonderte Erwähnung sinnvoll, auch wenn sein Land-

¹⁵ Apostelgeschichte 4.35 wiederholt wörtlich das Kriterium der Bedürftigkeit aus Apostelgeschichte 2.45: Es wurde zugeteilt, »je nachdem wie jemand es nötig hatte«.

verkauf kein Sonderfall war: Mit dem Eigentumsverzicht tritt Barnabas zum ersten Mal auf den Plan. Er unternahm zusammen mit Paulus die Erste Missionsreise und nahm auch am Apostelkonzil teil. Sein Eigentumsverzicht ist als Initiation für seine Verkündigungstätigkeit zu verstehen, so wie die Jünger ihr Eigentum verlassen, um Jesus nachzufolgen und das Evangelium zu verkünden. Ferner zeigt die Ritualisierung des Verkaufs, dass Lukas den gesondert erwähnten Fall des Barnabas nicht als Sonderfall versteht, sondern er konkretisiert das Verhalten der Jerusalemer an diesem Beispiel und macht es damit *szenisch anschaubar*. Barnabas dient als motivierendes Exempel für den Umgang mit Eigentum, ähnlich dem reichen Zachäus im Lukasevangelium. (Zu Zachäus s. Kap. 7.2)

Im zweiten Einzelbericht wird Barnabas durch das *abschreckende Beispiel des Hananias und der Saphira* kontrastiert (Apostelgeschichte 5.1-11). Das ansonsten unbekannte Ehepaar verkauft wie Barnabas ein Grundstück, legt den Aposteln aber nur einen Teil des Erlöses zu Füßen. Dafür ereilt sie das Verhängnis eines plötzlichen Todes. Die Schuld des Ehepaares wird darin gesehen, dass sie einen *Teil des Erlöses aus Habsucht* zurückhalten. Das halbherzige Zurückhalten wird als ein *Vergehen gegen die Armen* in der Gemeinde und als ein *gemeinschaftszerstörendes Verhalten* verstanden. Auch für die Solidarischen lastet auf einem *falschen Umgang mit Eigentum Fluch*, warnt die Apostelgeschichte. In einer alternativen Ökonomie bleibt für die Einzelnen die Versuchung der Habsucht bestehen. Die Gier indes ist eine ernste Gefahr für eine solidarische Gemeinschaft und trägt in sich die Sprengkraft, die alternative Ökonomie zu zerstören, nicht ohne Grund warnt das Neue Testament (1. Timotheus 6.10): »Die Wurzel aller Übel ist die Habsucht.«

Aus den Summarien und den Einzelberichten ergibt sich folgendes *Gesamtbild*: Die Gütergemeinschaft in der Apostelgeschichte trägt damit die Gestalt eines *innergemeindlichen Solidarausgleichs*. Eigentümer von Grundstücken und Häusern verkauften diese in Jerusalem freiwillig zu Gunsten von Bedürftigen.¹⁶

Die Apostelgeschichte berichtet nicht nur von innergemeindlichem Ausgleich, sondern auch von *Solidarausgleich zwischen Gemeinden* (Apostelgeschichte 11.25-30): In den ersten Jahren der jungen Kirche kam plötzlich eine Hiobs-

¹⁶ Wir werden in Kap. 10.2.4 auf den Unterschied zwischen dieser vom Pfingstgeist inspirierten solidarischen Gemeinschaft und den vom neoliberalen Geist besessenen »Neu-Pfingstlern« eingehen.

botschaft nach *Antiochia* – ein wichtiger Ort der historischen Erinnerung, da dort die Nachfolger und Nachfolgerinnen Christi zum ersten Mal »Christen« genannt wurden: Ein christlicher Prophet namens Agabus sagte eine große Hungersnot unter Kaiser Claudius an.¹⁷ Agabus steht gewissermaßen in der Linie der Propheten der Hebräischen Bibel, die ja nicht als Zukunftsansager auf den Plan traten, sondern die Menschen zum Handeln in Befolgung von Gottes Willen vorbereiten wollten, und genau das geschah auch hier. Ganz spontan beschlossen die Mitglieder der Gemeinde in Antiochia, eine Kollekte für die Gemeinden in Judäa zu veranstalten, wobei ein jeder nach seinem Vermögen spendete. Die Gabe wird mit dem griechischen Ausdruck *Diakonie* (Dienst) bezeichnet. Die Kollekte war freiwillig, niemand hatte sie erbeten oder gar verlangt. Besonders interessant ist, dass es sich um eine *Präventivhilfe* handelte, denn Agabus hatte ja gerade erst die Krise angesagt. Es handelt sich um keine taktische Reaktion, sondern um eine strategische Aktion. Wichtig ist auch, dass die geografische Ortung dieser Hilfe die neue Bezeichnung »Christen« mit dieser *Haltung des Teilens* verbindet.

Dieses Bild verbindet sich mit den übrigen Erwähnungen von *Kollekten*, die aus der Apostelgeschichte und der Paulinischen Literatur bekannt sind. In Apostelgeschichte 24.17 berichtet Paulus der römischen Obrigkeit, dass er gekommen war, um seinem Volk eine Gabe zu überbringen. Im ersten Korintherbrief bestimmt Paulus eine Kollekte für die Gemeinde in Jerusalem (1. Korinther 16.1-4). Diese Verantwortung für die ärmeren Gemeinden und Geschwister liegt auch auf der gleichen Linie wie die übrigen in der Apostelgeschichte dargestellten sozioökonomischen Praktiken der ersten Gemeinden, deren Auflistung in diesem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist:

- Schutzraum für Arme, Behinderte und Ausgegrenzte
- Verzicht auf Eigentum, um das Evangelium verkündigen zu können
- Vertrauen auf die göttliche Fürsorge
- Keine Vergötzung des Geldes oder der politischen und ökonomischen Macht
- Wohltätigkeit
- Verzicht auf Eigentum und dadurch Grundlegung für eine solidarische Ge-

¹⁷ In den zeitgenössischen Quellen gibt es mehrere Zeugnisse von Trockenzeiten und Hungersnöten, die während der Herrschaft des Kaisers Claudius (41-54 n. Chr.) konkret in den Jahren 46 bis 48 die Landwirtschaft im Mittelmeerraum ruinierten. Diese Katastrophen zogen vor allem die arme Bevölkerung in Mitleidenschaft, und diese Schicht bildete die absolute Mehrheit. Auf christlicher Seite waren die kleinen Gemeinden in Judäa die Geschädigten.

meinschaft.

Die Erinnerung an die Gütergemeinschaft der ersten Zeit in Jerusalem hat die Funktion einer Ikone, durch die Gottes Welt in unsere irdische Welt hineinscheinen soll. Das Verhalten der Jerusalemer Gemeinde ist für die Apostelgeschichte *exemplarisch für jede Gemeinde*. Ihr Vorbild hat zweierlei Funktion: In ihrer *Innenwirkung* soll die *Einheit* der Gemeinden gestärkt werden. Eine Gemeinde ist im Verständnis der Apostelgeschichte immer eine solidarische Gemeinschaft. Sozioökonomische Konflikte zwischen Reicheren und Ärmern sollen durch einen *inneregemeindlichen Ausgleich* bewältigt werden mit dem Ziel, alle materielle Not zu beseitigen. Die Apostelgeschichte motiviert zu einer *Solidargemeinschaft ohne soziale Barrieren*, indem Armut durch das Teilen und die soziale Integration der Ausgegrenzten überwunden wird. In ihrer *Außenwirkung* ist die Gütergemeinschaft missionarisch. Der römischen Gesellschaft, die durch große soziale Spannungen gekennzeichnet ist, soll ein solidarisches Gemeinschaftsmodell entgegengehalten werden. Dieses Solidarmodell soll *positive Ausstrahlung entfalten* und für Gottes Alternative zum Römischen Reich werben.

Die junge Kirche versuchte, ein soziales und wirtschaftliches Gleichgewicht in den eigenen Reihen herzustellen, denn ihr war bewusst, dass es nicht ausreichte, die Schwachen nur einfach in die Gemeinde aufzunehmen. Sie mussten auch gestärkt werden. Die Kirche entwickelte dieses Gleichgewicht nach innen, indem sie wirtschaftliche und soziale Konflikte zu überwinden versuchte, sowohl auf der Ebene der Ortsgemeinden wie auch zwischen den Gemeinden, nach außen, indem die Solidargemeinschaft der Gemeinden die Gesellschaft positiv beeindrucken sollte. Ist das erste schon durch die sozialen und wirtschaftlichen Schichtungen und durch den Lokalismus jeder größeren Organisation keine leichte Angelegenheit, so ist das zweite sicher noch viel komplizierter. Die Aufgabe der Herstellung eines wirtschaftlichen Ausgleichs im Gesamtkomplex des großen – heute universalen – Leibes der Kirche, der aus Tausenden von Einzelgebilden besteht, steht immer noch als Herausforderung vor der Christenheit. Ebenso steht die Kirche vor der Aufgabe, auf den weltweiten Ausgleich innerhalb der gesamten Menschheit hinzuwirken.

Wichtig ist dabei, dass sich die heutige Christenheit in Erinnerung ruft, aus welchen Quellen die junge Kirche bei ihrer sozialen Riesenaufgabe schöpfte. Sie verwendete verschiedene Lehren und Praktiken Jesu als Ansporn zur Umkehrung der herrschenden sozialen Werte, die den Gesunden, Vollkommenen, Reichen, Mächtigen und Reinen den Vorzug gaben. Stattdessen fühlte sie sich

im Namen Jesu berufen, die Kranken, Verachteten, Behinderten, Armen und Schwachen in den Schutzraum ihrer Gemeinschaft aufzunehmen. Indem sie das tat, stellte sie radikal die sozioökonomische Pyramide des hellenistischen, jüdischen und römischen Gesellschaftsgefüges infrage und damit auch die Struktur des Römischen Imperiums, das auf die Ausbeutung der Sklavenarbeit und der Tribute und Steuern der unterjochten Völker gegründet war. Auch heute gibt es eine große ökumenische Gemeinschaft der Kirchen in einem nunmehr buchstäblich globalen Imperium. Wie steht es hier mit der weltweiten Solidarität und mit der Orientierung an den Strategien der Bibel?

Dienen statt Herrschen (Markus 10.41-45)

Jesus gibt auch Richtungsimpulse für einen alternativen Umgang mit Macht. In Markus 10.41-45 stellt er eine Grundsatzregel über Herrschen und Dienen auf, die die gängigen Machtverhältnisse auf den Kopf stellt (zum Folgenden s. Eckey 1998, 270-276): *Der Erste sei der Diener aller*. Die Belehrung steht im Kontext der 3. *Leidensansage Jesu*: Der Menschensohn muss leiden und wird nach drei Tagen wiederauferstehen (Markus 10.32-34). Auffällig ist, dass das Markusevangelium nach jeder Leidensansage einen Jüngerkonflikt schildert. Nach der 1. Leidensankündigung (Markus 8.31-33) kommt es zum Konflikt zwischen Jesus und Petrus, der Jesus Vorwürfe wegen seines Leidensweges macht. (S. hierzu Kap. 7) In Markus 9.33-37 streiten sich nach der 2. Leidensankündigung die Jünger, wer von ihnen der Größte sei. Nach der 3. Leidensankündigung schließlich erzählt Markus eine Auseinandersetzung der Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes mit der restlichen Jüngergruppe. Der Ausgangspunkt ist die Frage der *Rangordnung in Gottes neuer Welt* (Markus 10.35-40). Die Zebedäus-Söhne, die zu den ersten Jüngern und zur Spitzengruppe des Zwölferkreises gehören, wollen links und rechts von Jesus in seiner »Herrlichkeit« (Markus 10.37) sitzen und damit einen Ehrenplatz in Gottes neuer Weltordnung haben. Jesus lehnt eine Verteilung dieser Plätze ab, denn die Verteilung kommt nicht ihm zu. Gott allein vergibt die Ehrenplätze. Das Leiden Jesu steht für das Markusevangelium im Konflikt zum Machtgebaren der Jünger.

Die Frage der Zebedäus-Söhne nach der Rangordnung im Reich Gottes sorgt für *Verärgerung*. Die übrigen zehn Jünger sind empört über Jakobus und Johannes. Diese haben mit ihrem ehrgeizigen Streben nach göttlichen Ehren die Solidarität des Zwölferkreises verletzt. Der Jüngerzank ist Anlass der Belehrung Jesu über die *Rangordnung in seiner Jüngergemeinde* (Markus 10.42-45). Im Anschluss an die 2. Leidensankündigung hatte Jesus bereits seine Jün-

ger gelehrt: Wenn jemand der Erste sein will, dann sei er der Letzte von allen und ein Diener aller (Markus 9.35). In der folgenden Zeichenhandlung stellte er ein Kind in die Mitte der Zwölf, nahm es in die Arme und identifizierte sich damit mit dem Kind als Typus des Geringsten und Schutzbedürftigsten. Daran knüpft die Belehrung in Markus 10.42-45 an, in der Jesus *Dienen statt Herrschen* fordert. Die Unterweisung besteht aus drei Teilen, nämlich einer Gemeinderegel und zwei antithetischen Beispielen als Rahmung der Regel (Negativbeispiel des Imperiums – Positivbeispiel Jesu):

a) Negativbeispiel der Herrschaftsverhältnisse im römischen Imperium

Mit wenigen Worten skizziert Jesus die seinen Jüngern wohlvertrauten Herrschaftsverhältnisse im Imperium Romanum (Markus 10.42):

Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen.

Es heißt nicht »die Herrscher«, sondern herrschaftskritischer: »die als Herrscher gelten«. Hinter dieser entlarvenden Formulierung ist der Spott Jesu über die Herrschenden zu spüren. Die Großen missbrauchen ihre Macht, wirft er ihnen vor. Die Mächtigen haben nicht das Wohl ihrer Untertanen im Sinn, sondern beuten sie aus und tun ihnen Gewalt an.

b) Gemeinde als Kontrast zum Imperium

An die Beschreibung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Imperium schließt sich eine Gemeinderegel an. Sie beginnt mit der förmlichen Feststellung: »So ist es bei euch nicht.« Die Lebensordnung der Jüngergemeinde wird *scharf abgegrenzt* gegenüber den Macht- und Herrschaftsverhältnissen im Imperium.

Es folgt eine doppelgliedrige Gemeinderegel, die als Parallelismus formuliert ist (Markus 10.43f.):

Wer unter euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch der Erste sein will, der soll der Sklave aller sein.

Die Sozialverhältnisse des Imperiums werden damit auf den Kopf gestellt: *Der Erste soll der Sklave aller sein*. Ein Sklave handelt nicht nach seinem eigenen Gutdünken und zu seinem eigenen Wohl, sondern steht seinem Eigentümer für den Dienst gänzlich zur Verfügung. Wer der Erste sein will, soll somit für die Gemeinschaft verfügbar sein und *ausschließlich das Wohl aller* im Blick haben.

Luise Schottroff (1996, 297-325) hat darauf hingewiesen, dass der griechische Begriff des »Dienens« meist den verachteten Versorgungsdienst der Sklaven und Frauen im Haus bezeichnete. Jesus kritisiert demnach nicht nur die ausbeutenden Imperien und die Mächtigen, sondern auch das Patriarchat. Die

neuen Gemeinschaften sollen real bereits die neue beherrschungs- und ausbeutungsfreie Lebensordnung (Reich Gottes) beginnen, die einst vollendet wird. Dazu gehört auch die Abschaffung der Herrschaft des Mannes über die Frau.

c) Positivbeispiel des Dienstes Jesu

Die Dienstordnung in der Gemeinde wird mit dem Lebens- und Leidensweg Jesu selbst begründet. Programmatisch wird die *Sendung Jesu als Dienst* charakterisiert (Markus 10.45):

Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen.

Er dient und gibt sein Leben als »Lösegeld für viele« (V 45). Das Wort »Lösegeld« meint eine Geldsumme zum Freikauf von Sklaven, Gefangenen oder Verschuldeten. Die Lebenshingabe am Kreuz gegen das Imperium und für das Reich Gottes befreit und zieht andere in das solidarische Menschwerden hinein. Sie schafft für die Jüngergemeinde und darüber hinaus für viele eine *neue, befreite Lebensbasis ohne Schuldenlast und Unterdrückung*.

Auf dem Hintergrund dieser biblischen Vision und Realität von Kirche fragen wir nun nach der Kirche heute.

Kapitel 10

Herausforderung an Kirchen und Religionen, eine eindeutige Kraft zum Leben in gerechten Beziehungen zu werden

»Ich habe den Punkt erreicht, wo ich es allein nicht mehr schaffe. In diesem Augenblick erlebte ich die Gegenwart Gottes wie nie zuvor. Mir war, als hörte ich eine innere Stimme, die mir Mut zusprach: ›Stehe auf für die Gerechtigkeit! Stehe auf für die Wahrheit! Und Gott wird immer auf deiner Seite sein!‹ Fast augenblicklich waren meine Ängste dahin. Meine Unsicherheit verschwand. Ich war bereit, allem ins Auge zu sehen.«

Martin Luther King (in: King 1979, 109f.)

In allen Teilen des Buches, vor allem aber in Kapitel 6.3, haben wir die theologischen Herausforderungen skizziert, die der globale neoliberale Kapitalismus an die Kirchen und an alle Religionsgemeinschaften stellt. Fragen wir zunächst: Nehmen die real existierenden Kirchen und christlichen Glaubensgemeinschaften die über die Zukunft der Menschheit bestimmende Entscheidungsfrage zwischen »Gott-in-(solidarischer) Beziehung« und »Mammon der Egomane« in ihrer ganzen Reichweite und Tiefe an und geben sie eine klare Antwort auf diese Herausforderung? Hier gibt es ein extrem breites Spektrum von Reaktionen. Sie reichen von der die Kapitalherrschaft aktiv unterstützenden »Theologie des Wohlstands« (Theology of Prosperity) bis zur klaren Absage an den neoliberal-imperialen Kapitalismus durch die ökumenische Bewegung. Betrachten wir zunächst deren sehr ermutigende Bemühungen, die Kirchen zu klaren Positionen zu bewegen.

10.1 Der ökumenische Prozess zur Globalisierung: »Wirtschaften im Dienst des Lebens«

Das Entstehen und die Entfaltung der *ökumenischen Bewegung* ist das zentrale Ereignis und Kennzeichen der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. Ihre Entwicklung kann hier nicht einmal ansatzweise dargestellt werden, ist aber in

sehr guten Monographien aufgearbeitet. (Vgl. bes. Dejung 1973, Robra 1994, Stierle 2001.) Sie führte schließlich zu den befreiungstheologischen Ansätzen und zu dem Streit um die Frage, ob die systemischen Verarmungsmechanismen im globalisierten Kapitalismus eine Bekenntnisfrage darstellen, die die Kirchen in ihrer Verkündigung, ihrer Gestalt und ihren Handlungen als Wirtschaftssubjekte sowie in ihrer politischen Existenz zu eindeutigen Entscheidungen verpflichtet. Diese Frage bestimmt gegenwärtig die ökumenische Diskussion. (Vgl. die Kurzbeschreibung dieses Prozesses in: Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 8 u. Nachwort z. 2. Aufl., u. Duchrow 2004e.) Ausgelöst wurde sie durch eine Erklärung reformierter Theologinnen und Theologen, in der es heißt:

»Es ist unsere schmerzhafteste Schlussfolgerung, dass die afrikanische Realität der Armut, die durch eine ungerechte Weltwirtschaftsordnung verursacht wird, nicht einfach ein ethisches Problem ist, vielmehr ist sie ein theologisches Problem. Sie begründet nun einen *status confessionis*. Mit den Mechanismen der globalen Wirtschaft steht heute das Evangelium selbst, die Gute Nachricht für die Armen, auf dem Spiel.«¹

Das Ergebnis des daraus entstehenden ökumenischen Prozesses ist *auf der internationalen Ebene* eindeutig. Der Lutherische Weltbund (LWB) auf seiner Vollversammlung in Winnipeg 2003, der Reformierte Weltbund (RWB) auf seiner Generalversammlung in Accra 2004 und der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) im Vorbereitungsdokument für seine Vollversammlung in Porto Alegre 2006 verwerfen die neoliberale imperial-kapitalistische Weltordnung und stellen sich unzweideutig auf die Seite der Verarmten und Ausgeschlossenen. Teilweise umstritten bleiben die Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind.

In der Erklärung des LWB heißt es:

»In unseren vielfältigen Lebenssituationen sind wir alle mit denselben negativen Konsequenzen neoliberaler Wirtschaftspolitik ... konfrontiert, die zu wachsender Not, vermehrtem Leid und größerem Unrecht in unseren Gemeinschaften führen. Als *Communio* müssen wir der falschen Ideologie der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung so begegnen, dass wir dieser Realität und ihren Auswirkungen Widerstand entgegensetzen, sie grundlegend umwandeln

¹ U. Duchrow/L. Diez (Hrsg.), 2002, 10. Zum *status confessionis* sind Kirchen in Situationen herausgefordert, in denen sie sich wie im Nationalsozialismus und in Apartheid-Südafrika eindeutig entscheiden müssen, wollen sie nicht den christlichen Glauben, und das heißt ihr Kirchesein verleugnen.

und verändern. Diese falsche Ideologie gründet auf der Annahme, dass der auf Privateigentum, ungezügelter Wettbewerb und der unabänderlichen Geltung von Verträgen aufgebaute Markt das absolute Gesetz ist, das das menschliche Leben, die Gesellschaft und die Umwelt beherrscht. Hier handelt es sich um Götzendienst. Er führt dazu, dass die, die kein Eigentum besitzen, systematisch ausgeschlossen werden, die kulturelle Vielfalt zerstört wird, instabile Demokratien demontiert werden und die Erde verwüstet wird.²

Der *Reformierte Weltbund (RWB)* verabschiedete bei seiner Generalversammlung 2004 in Accra im gleichen Sinn wie der LWB die schon heute historisch zu nennende Erklärung: »Bund für wirtschaftliche und ökologische Gerechtigkeit« (ebd.). Darin wird auf Grund eingehender Analyse (Teil I) ein Bekenntnis (Teil II) formuliert – nach dem Muster der Barmer Theologischen Erklärung von 1934. Hier wird das System des neoliberalen globalen Kapitalismus selbst sowie die es unterstützende Ideologie verworfen. Die Kernsätze lauten:

- 18 *Wir glauben*, dass Gott über die ganze Schöpfung regiert. »Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist« (Psalm 24.1).
- 19 *Darum sagen wir Nein*³ zur gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung, wie sie uns vom globalen neoliberalen Kapitalismus aufgezwungen wird. Nein aber auch zu allen anderen Wirtschaftssystemen – einschließlich der Modelle absoluter Planwirtschaft –, die Gottes Bund verachten, indem sie *die Notleidenden, die Schwächeren und die Schöpfung in ihrer Ganzheit der Fülle des Lebens berauben*. Wir weisen jeden Anspruch auf ein wirtschaftliches, politisches und militärisches Imperium zurück, das Gottes Herrschaft über das Leben umzustürzen versucht, und dessen Handeln in Widerspruch zu Gottes gerechter Herrschaft steht.
- 20 *Wir glauben*, dass Gott einen Bund mit der ganzen Schöpfung eingegangen ist (1. Mose 9.8-12). Gott hat eine Gemeinschaft auf Erden ins Leben gerufen, die auf einer Vision der Gerechtigkeit und des Friedens beruht. Der Bund ist eine Gnadengabe, die nicht auf dem Marktplatz käuflich ist (Jesaja 55.1). Er ist eine Ökonomie der Gnade für den Haushalt der ganzen

² Veröffentlicht in: Kairos Europa (Hrsg.), Heidelberg 2005; www.kairoseuropa.de

³ Im englischen Original steht für das hier mit »Wir sagen Nein« übersetzte Wort in Übernahme der Sprache der Barmer Theologischen Erklärung (1934) »reject«, was dort im Deutschen »verwerfen« heißt. Deutschsprachige Delegierte der Generalversammlung nötigten den RWB, den gemeinten Begriff »verwerfen« in der deutschen Fassung nicht zu verwenden, um den Bekenntnischarakter des Bekenntnisses von Accra herunterzuspielen.

Schöpfung. Jesus zeigt uns, dass dies ein alle einschließender Bund ist, in dem *die Armen und Ausgegrenzten die bevorzugten Partner* sind. Er ruft uns dazu auf, die Gerechtigkeit gegenüber »seinen geringsten Brüdern und Schwestern« (Matthäus 25.40) in den Mittelpunkt der Gemeinschaft des Lebens zu stellen. Die ganze Schöpfung ist gesegnet und in diesem Bund eingeschlossen (Hosea 2.18ff.).

- 21 *Darum sagen wir Nein* zur Kultur des ungebändigten Konsumverhaltens, der konkurrierenden Gewinnsucht und zur Selbstsucht des neoliberalen globalen Marktsystems oder jedes anderen Systems, das von sich behauptet, es gäbe keine Alternative.
- 24 *Wir glauben*, dass Gott ein Gott der Gerechtigkeit ist. In einer Welt voller Korruption, Ausbeutung und Habsucht ist Gott in einer besonderen Weise der *Gott der Notleidenden, der Armen, der Ausgebeuteten, der ungerecht Behandelten und der Missbrauchten* (Psalm 146.7-9). Gott fordert *gerechte Beziehungen* zu allen Geschöpfen.
- 25 *Darum sagen wir Nein* zu jeder Ideologie und jedem wirtschaftlichen Regime, das den Profit über die Menschen stellt, das nicht um die ganze Schöpfung besorgt ist und *jene Gaben Gottes, die für alle bestimmt sind, zum Privateigentum erklärt*. Wir weisen jede Lehre zurück, die zur Rechtfertigung jener dient, die einer solchen Ideologie im Namen des Evangeliums das Wort reden oder ihr nicht widerstehen.
- 26 *Wir glauben*, dass Gott uns dazu aufruft, uns *an die Seite der Opfer der Ungerechtigkeit zu stellen. Wir wissen, was der Herr von uns fordert, »das Gerechte zu tun, Liebe zu üben, und demütig zu sein vor unserem Gott«* (Micha 6.18). Wir sind dazu aufgerufen, uns gegen jede Form der Ungerechtigkeit in der Wirtschaft und gegen die Zerstörung der Erde zu wenden, damit »das Recht ströme wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach« (Amos 5.24).
- 27 *Darum sagen wir Nein* zu jeder *Theologie, die den Anspruch erhebt, dass Gott nur auf der Seite der Reichen stehe, und dass Armut die Schuld der Armen sei. Wir weisen jegliche Form der Ungerechtigkeit zurück, die gerechte Beziehungen zerstört – Geschlecht, Rasse, Klasse, Behinderung, Kaste*. Wir weisen jede Theologie zurück, die vorgibt, menschliche Interessen dürften die Natur beherrschen.

Dieses Bekenntnis konnte nur in einem sehr konfliktreichen Prozess gegen den anfänglichen und z.T. bleibenden Widerstand einiger westeuropäischer Kirchen beschlossen werden. (Vgl. Duchrow 2004c) Den gesamten Text durch-

zieht die klare Aussage, dass eine Kirche, die sich auf den biblischen Gott beruft, nicht anders kann, als sich an die Seite der Armen zu stellen und ein System zu verwerfen, das systemisch verarmt und ausschließt – wenn sie Kirche bleiben will. Der positiv zentrale Begriff ist »gerechte Beziehungen«.

Das Gleiche sagt auch das AGAPE-Dokument des ÖRK zur Vorbereitung der Vollversammlung in Porto Alegre 2006. (Ökumenischer Rat der Kirchen 2005) Darauf baut der »AGAPE-Aufruf – Ein Aufruf zu Liebe und zum Handeln« auf, welchen die Vollversammlung gebetet hat. In dem darin enthaltenen liturgischen Schuldbekennnis heißt es:

»Wir sind abgestumpft gegenüber dem Leiden und der Ungerechtigkeit. Auch unter uns befinden sich viele, die unter den Folgen der wirtschaftlichen Globalisierung leiden: Frauen, die missbraucht werden und dennoch für das Leben sorgen; Kinder, denen die elementarsten Rechte verweigert werden; Jugendliche, die wirtschaftlicher Unsicherheit und Arbeitslosigkeit ausgesetzt sind; alle, die unter ausbeuterischen Bedingungen arbeiten; die vielen, die im Netz ungleicher Handelsbeziehungen und Schuldknechtschaft gefangen sind. Es gibt behinderte Menschen und solche, die am Rande der Gesellschaft leben, farbige Menschen, die häufig als erste und am härtesten von der Armut betroffen sind, und die Verstoßenen, die entfremdet sind von ihrem Land und der Erde – auch sie, geschlagen, geplündert und ausgebeutet. Menschen, denen die Lebensgrundlage entzogen wurde, sind auch häufig am anfälligsten für Krankheiten wie HIV/AIDS. Wir bekennen, dass viele von uns es versäumt haben, Solidarität mit ihnen zu zeigen.

Alle: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.

Wir erliegen den Versuchungen des Komforts und seiner leeren Versprechungen, wo wir uns eigentlich für die teure Nachfolge Jesu und für Veränderung entscheiden sollten. Wir werden dazu verleitet, Unterdrückung und Leiden als selbstverständlich hinzunehmen, wo wir eigentlich an unserer Hoffnung festhalten und für Gerechtigkeit und Befreiung eintreten sollten.

Wir bekennen, dass viele von uns es versäumt haben, auf wirtschaftliche Ungerechtigkeit und ihre zerstörerischen Folgen mit einer klaren Glaubenserklärung und geeigneten Maßnahmen zu reagieren. Wir erliegen den Versuchungen des Materialismus und der Herrschaft des Geldes. Wir spielen nach Regeln der Habgier und finden uns mit politischer und militärischer Macht ab, wo wir uns eigentlich auf die Seite der Armen und der Ausgegrenzten stellen sollten.

Alle: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt.

Herr, wir bitten dich um Vergebung.«

Fassen wir *die Ergebnisse* dieses intensiven ökumenischen Prozesses seit den 1990er Jahren zusammen:

1. Wie in Kapitel 2 gezeigt, ist die wichtigste Grundfrage für das Kirchesein der Kirche die Frage nach ihrem *Ort*. Welcher Ort spiegelt sich in den zitierten Dokumenten? Es ist der Ort der Opfer, der Ausgeschlossenen, der Verarmten, der Ermordeten, an dem die Kirchen zu stehen haben. (Vgl. Rieger 2001, der die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter dieser Fragestellung untersucht) Aktuell ist es der Ort der Kirchen im Süden. Für sie ist die Frage der neoliberalen Globalisierung eine Frage auf Leben und Tod. In dem Dokument aus dem südlichen Afrika (Mindolo/Kitwe), das am Anfang der entscheidenden Zuspitzung dieses Prozesses stand, indem es das zerstörerische Weltwirtschaftssystem zum status confessionis erklärte, heißt es im Zusammenhang einer Analyse der Situation Afrikas im Kontext der neoliberalen Globalisierung: »Es ist ein Hohn, dass *Afrika* zu einer Zeit *stirbt*, in der der akkumulierte globale Reichtum, zu dem wir und unsere Eltern in ansehnlichem Maße beigetragen haben, größer ist als jemals zuvor in der Geschichte der Menschheit« (Duchrow/Diez, Hrsg., 2002a, 9; H.d.Vf.). Kirchen, die in Afrika oder in Lateinamerika oder in den Armutssituationen Asiens ihren Ort haben, müssen die Klarheit fordern, die aus diesen Dokumenten spricht. Damit hat sich zum zweiten Mal in der Geschichte der ökumenischen Bewegung – nach dem Kampf gegen die Apartheid in Südafrika – die Perspektive der Kirchen, die ihren Ort im Süden und damit am klarsten *an der Seite der Mehrheit der Opfer* haben, als Basis für die gemeinsamen ökumenischen Entscheidungen durchgesetzt.
2. Diese Ortsbestimmung prägt die *Analyse* der Situation. In allen drei Dokumenten sind klar die historischen Wurzeln des gegenwärtigen Systems im europäischen Kolonialismus (einschließlich der Zwangsarbeit durch Sklaverei) und im westlichen Neokolonialismus benannt. Auch wird deutlich ausgesprochen, dass die Basis der Verarmungs- und Bereicherungsmechanismen in der Verabsolutierung des Privateigentums und der Verträge im konkurrenzgetriebenen Markt liegt.⁴ Es wird auch das Imperium, das den totalen Markt durchsetzt und stützt, beim Namen genannt. All dies zusammen heißt in der Sprache Winks: *Naming the Powers* – die Mächte klar be-

⁴ Vermerkt werden sollte, dass das Deutsche Nationalkomitee des LWB bei der Veröffentlichung der Erklärung der Vollversammlung genau diese Sätze rausstrich – einschließlich der theologischen Charakterisierung dieser Verabsolutierung als Götzendienst.

nennen. Aber auch die Demaskierung (Entlarvung) der Mächte (*Unmasking the Powers*) ist in den Dokumenten geleistet: Die Konfrontation der Ideologie mit ihren eigenen Folgen in der Wirklichkeit der lebenden Menschen.

3. Das *Urteilen* erfolgt auf einer klaren biblischen Basis: Die Erde gehört Gott und darum Gottes Gaben allen Menschen. Gott ist gekennzeichnet durch gerechte Beziehungen, durch Solidarität (Liebe). Eine Kirche, die sich auf die Bibel beruft und sich nach dem Namen Christi nennt, kann deshalb gar nicht anders, als korporativ verbindlich Nein zu sagen zum globalen neoliberalen Kapitalismus. Denn dieser – so sagen alle bisherigen ökumenischen Dokumente – verabsolutiert systemisch die Akkumulation des Reichtums für die wenigen auf der Basis des Tauschwertigentums. Dies ist theologisch als *Götzendienst* zu bezeichnen. Und wie die Götzen des alten Orients und der Antike produziert er Menschenopfer und systemischen Ausschluss der Nicht-Eigentümer und der Nicht-Vertragsfähigen. Die theologischen Ausdrucksformen für dieses fundamentale *Nein* und die notwendige Suche nach Alternativen können ganz verschieden sein:

■ Die Lutheraner gründeten ihr Argument darauf, dass die Kirche *Communitio* ist, Gemeinschaft des Leibes Christi. Wie kann sich eine Kirche Gemeinschaft nennen, wenn sie zulässt, dass einige ihrer Glieder die Mehrheit der Glieder strukturell und systematisch ausrauben? Das wird sinnfällig deutlich im Abendmahl, in der Eucharistie, in der alle um einen Tisch genug bekommen.

■ Die Reformierten knüpfen an die Tradition des klaren *Bekennens* in Situationen wie dem Nationalsozialismus und der Apartheid an, wobei dieser theologische Ansatz die Notwendigkeit korporativer Entscheidung in Wort und Tat betont.⁵

Im AGAPE-Dokument werden die Ansatzpunkte für das Kirchesein in dieser Situation so zusammengefasst (S. 8):

⁵ Der von den Afrikanern und praktisch allen VertreterInnen des Südens vor und in Accra geforderte ausdrückliche Bezug auf den Begriff *status confessionis* wurde fallengelassen, weil besonders westeuropäische Kirchen ihn trotz mehrfacher Erläuterungen falsch interpretierten, nämlich als sofortigen Ausschluss aller Kirchen und Personen aus der kirchlichen Gemeinschaft, die nicht den Neoliberalismus verwerfen. (Vgl. Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 8). Faktisch enthalten die Beschlüsse aber die Erklärung der Unvereinbarkeit von Kirchesein, christlichem Glauben auf der einen und Neoliberalismus auf der anderen Seite. Nun wird es im weiteren Prozess darauf ankommen, zu sehen, was für Folgerungen die Kirchen in Wort und Tat, aber auch mit ihrem eigenen strukturellen Verhalten aus dieser Unvereinbarkeitserklärung zu ziehen bereit sind.

»Im Kontext der neoliberalen Globalisierung sind die Kirchen aufgerufen, ihren Glauben ausdrücklich und öffentlich in Wort und Tat zu bekennen. Die Kirchen können ihre Glaubensstreue zum Ausdruck bringen, indem sie:

- Ihre *Nachfolge Jesu mit dem hohen Preis des Martyriums* bezahlen;
 - Mit einer klaren Glaubensverpflichtung reagieren, wenn die Integrität des Evangeliums durch die Mächte der Ungerechtigkeit und der Zerstörung auf dem Spiel steht, *ihren Glauben durch ein klares »NEIN« gegenüber Mächten und Gewalten bekennen*;
 - An der *Gemeinschaft (koinonia)* des Dreieinigen Gottes für ein Leben in Fülle teilnehmen (diese Formulierung nimmt nicht nur das lutherische ›communio‹ auf, sondern auch die orthodoxe trinitarische Theologie, d.Vf.);
 - In der Gegenwart von Gottes Geist, der mit der Schöpfung seufzt (Römer 8.22-23), die *Nöte und Schmerzen von Menschen und Erde mitleiden*;
 - Mit den Völkern und allen Geschöpfen einen *Bund der Gerechtigkeit und des Lebens* schließen;
 - sich mit den notleidenden Menschen und der Erde *solidarisieren und gegen die Mächte der Ungerechtigkeit und der Zerstörung Widerstand leisten*.«
- Alle diese Ansätze bringt das AGAPE-Dokument auf den gemeinsamen Nenner der Teilnahme an Gottes Liebe und der Mitarbeit mit Gott, diese Liebe in der Welt gegen alle Widerstände auszubreiten – deshalb der Name AGAPE, das griechische Wort für inklusive Liebe und Solidarität, das nun in einem Wortspiel die Anfangsbuchstaben für die Konkretisierung dieser Liebe heute hergibt:

Alternative Globalisation Addressing People and Earth (Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde).

4. Was folgt daraus für die *Strategie*? Es gibt klare grundsätzliche strategische Aussagen in den Dokumenten:
 - In der lutherischen Erklärung von Winnipeg heißt es: »Als Communio müssen wir der falschen Ideologie der neoliberalen wirtschaftlichen Globalisierung so begegnen, dass wir dieser Realität und ihren Auswirkungen Widerstand entgegensetzen, sie grundlegend umwandeln und verändern (s.o.).« Damit geht es klar um *Widerstand und transformierendes Handeln*.
 - Das reformierte Bekenntnis von Accra spricht und fordert von den Mitgliedskirchen in unübertroffener Klarheit das *Nein zum neoliberal-imperialen Kapitalismus*, spricht ein *Sündenbekenntnis der eigenen Komplizenschaft* und geht sogar bis zur Aufforderung zum *zivilen Ungehorsam* (Art. 35, S. 22): »Wir glauben – im Gehorsam gegenüber Jesus Christus –, dass die Kir-

che zum Bekenntnis, zum Zeugnis und zum Handeln berufen ist, selbst wenn die Obrigkeit und das menschliche Gesetz dies verbieten sollten und dies Bestrafung und Leiden nach sich ziehen kann (Apostelgeschichte 4.18ff.).« Sodann steht der III. Handlungsteil unter der theologischen Überschrift »Wir schließen einen *Bund für Gerechtigkeit*« (S. 23).

Damit wird das Handeln unter den theologisch höchst anspruchsvollen Ansatz der biblischen Bundestheologie gestellt. (Vgl. Falcke 1986, 55ff.) Sie bedeutet im Kern: Wir stehen dem Diktat der Imperien (welches im biblischen Kontext ebenfalls mit dem Wort Bund bezeichnet wird – im Sinn von Vasallen»vertrag«) nicht allein gegenüber, sondern Gott schließt mit uns einen Heilsbund, befreit uns aus den Versklavungen. Das ist also eine ermutigende Hoffnungsbotschaft.

Auf der anderen Seite geschieht der Bundesschluss Gottes mit Gottes Volk eben gerade auf das Ziel hin, dass dieses Volk die Alternative auch wirklich lebt – zum Zeugnis unter den Völkern, dass eine »andere Welt möglich« ist. Dazu hat es die Regeln der Tora und im »neuen Bund« das Leben in der Nachfolge Jesu. Das heißt aber auf der anderen Seite: Wir können nicht sagen, wir seien im Gnadenbund Gottes, wenn wir die Bundesverpflichtungen nicht einhalten.

■ Das AGAPE-Dokument steht unter dem Motto der Vollversammlung des ÖRK »In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt«. Im Englischen heißt der Begriff »verwandeln« »transform«. Es geht also zentral um *transformierendes Handeln*. Ausdrücklich werden deshalb reformistische Ansätze zurückgewiesen: »Wenn wir dem dringenden Aufruf zur Gerechtigkeit für die Armen treu sein wollen, so dürfen wir den Schwerpunkt nicht mehr so sehr auf Reform und Vermeidung legen, sondern müssen uns statt dessen auf eine *systemische Verwandlung* konzentrieren, ohne davor zurückzuschrecken, uns mit den Kampagnen und Methoden anderer zu solidarisieren oder gar den *kollektiven Ungehorsam* zu unterstützen« (S. 29). Entsprechend werden gelebte Alternativen empfohlen (S. 30ff.) – vor allem die oben besprochene »Solidarische Sozialökonomie«, also die *Perspektive gesellschaftlicher Aneignung*.

5. Welche *Handlungsschritte* folgen aus einer solchen Strategie? Dies ist der am wenigsten durchreflektierte und ausgearbeitete Teil der Erklärungen. Zwar gibt es die eben erörterten strategischen Aussagen, sie sind aber noch nicht konsistent umgesetzt in praktische Schritte. Reformistische und transformierende Einzelvorschläge stehen noch weitgehend unverbunden nebeneinander.

der.⁶ Diese Konsistenz zu erarbeiten und die konkreten Alternativen auf der Basis der Grundsatzentscheidungen zu entwickeln, wird für die ökumenischen Organisationen die zentrale Aufgabe der kommenden Jahre sein. Es geht um die Verwirklichung der »Ökumene der Solidarität und des Lebens« (José Miguez-Bonino; vgl. Raiser 2005, 355ff.).

Dies sind die internationalen Stimmen aus der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen. Blicken wir nun jedoch auf die real existierenden Kirchen in ihren jeweiligen Kontexten, so gibt es gravierende Unterschiede. Es ist evident, dass in einer weltweiten gesellschaftlichen Realität, die davon bestimmt ist, dass der Neoliberalismus die Spaltungen in der Gesellschaft, die der Kapitalismus immer erzeugt, noch verschärft, sich dies auch in den Kirchen und den verschiedenen kirchlichen Positionen widerspiegelt. Nehmen wir als Beispiel Argentinien sowie die Schweiz und Deutschland.

10.2 Die Stellungnahmen der Kirchen im Süden und im Norden

(1) Das Beispiel Argentiniens und Lateinamerikas

Natürlich stehen auch die evangelischen Kirchen in *Argentinien* und im übrigen Lateinamerika ursprünglich in der westlichen Tradition (sei es durch Mission oder Immigration). Das heißt, auch sie nehmen traditionell an der Mittelklasseorientierung der protestantischen »Mainstream«-Kirchen teil. Schon seit der ersten lateinamerikanischen Militärdiktatur der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Brasilien, 1964) und dem beginnenden Umschwung zu zunehmenden Spaltungen in der Gesellschaft beginnen aber die Kräfte zu wachsen, welche die Kirche auf der Seite der Armen, Unterdrückten und Verfolgten sehen. Mit der argentinischen Militärdiktatur (1976-1983) und den ihr folgenden »demokratischen« Regierungen unter dem Diktat des IWF wird die Position der evangelischen Kirchen immer klarer. Der argentinische Militärputsch vom 24. März 1976 war eine entscheidende Zäsur, die das öffentliche und private Leben der gesamten Bevölkerung und natürlich auch aller Kirchen tief und schmerzlich betraf, brachte er doch die blutigste Diktatur der zeitgenössischen

⁶ Das hat auch arbeitstechnische Hintergründe. Die verschiedenen Teile der Dokumente wurden in den Vollversammlungen und Vorbereitungstagungen in verschiedenen Untergruppen erarbeitet und unzureichend aufeinander abgestimmt. Dahinter verbergen sich aber auch Spannungen zwischen den VertreterInnen der Kirchen aus dem Süden und denen im Norden.

Geschichte Lateinamerikas an die Macht. Zugleich legte er die Fundamente, auf die dann der Prozess in Richtung Einführung und brutaler Durchführung der neoliberalen Politik aufbaute. Als dann das Land zur Jahrtausendwende durch den Neoliberalismus bankrott geht, stehen die evangelischen Kirchen klar und eindeutig auf der Seite des mehrheitlich verarmten Volkes.

Es folgen einige markante Beispiele für kirchliche Stimmen aus dem Süden:

- Im Oktober 1995 hat die 32. Synode der Evangelischen Kirche am La Plata in ihrer Schlussbotschaft an die Gemeinden verkündigt: »Ausgehend von der schwierigen Situation für die Mehrheit der Menschen, dem Schmerz, der Verarmung, der Ungewissheit, der Arbeitslosigkeit, der Ausgrenzung, stellen wir fest, dass diese Situationen nicht mehr von den Individuen, den Institutionen und den Regierungen selbst kontrolliert werden können. Deshalb drückt die Synode ihre energische Verurteilung des ungerechten, dämonischen und sündhaften Systems aus, indem sie Folgendes feststellt:
 - Es ist nicht wahr, dass der Fortschritt mit der Not der Schwachen und Ungeschützten bezahlt werden muss.
 - Es ist nicht wahr, dass der Konsum die Zerstörung der Umwelt und der von Gott für das Leben all seiner Kinder geschaffenen Güter rechtfertigt.
 - Es ist nicht wahr, dass die Auslandsverschuldung, die Steuerpolitik und der Wucher wichtiger als die Menschen sind.«⁷

Zugleich wurde betont, dass die Artikulation dieser Feststellungen im Gemeindeleben die Gemeinden in Freiräume für den Widerstand gegen das System verwandelt (ebd., S. 373-374).

- Am 20. Dezember 2001, nach dem Rauschmiss des argentinischen Finanzministers und vor dem Verjagen des unfähigen Präsidenten durch die Bevölkerung, hat die La-Plata-Region des Lateinamerikanischen Kirchenrates (CLAI) eine Botschaft an die Schwesternkirchen, Agenturen und christlichen Institutionen der nördlichen Hemisphäre verfasst, in der die Geschwister im Norden um Folgendes gebeten wurden:
 - Alle ihnen zur Verfügung stehenden Mittel einzusetzen, um ihren Einfluss geltend zu machen, um auf Gerechtigkeit und Gleichstellung gegründete internationale Wirtschafts- und Handelsbeziehungen herzustellen.

⁷ *Informe Sinodal 1995*, IERP, S. 373. Siehe dazu auch das ausführliche Arbeitspapier »Apuntes sobre la realidad política, económica y social, y sus repercusiones en la vida de la iglesia«, *Informe Sinodal 1995*, IERP, S. 121-135.

- Diese Mittel einzusetzen, um dem Süden zu helfen, das Joch der Auslandsverschuldung zu erleichtern, das in dieser Situation Millionen Menschen Elend und Tod bringt.
- Konkrete Zeichen des Verzichts zu Gunsten der Ärmsten des Südens zu setzen und Erweise konkreter Solidarität mit denen zu bringen, die heute am stärksten leiden.
- Der Lateinamerikanische Kirchenrat (*CLAI*) hat im Januar 2002 das Programm *Glaube, Wirtschaft und Gesellschaft* ins Leben gerufen, um den Gemeinden und Kirchen Materialien und Analysen zur Globalisierung zur Verfügung zu stellen, und eine Reihe von Konsultationen und Treffen auf nationalen und internationalen Ebenen zu organisieren.

Im Januar 2002 wurde eine erste Analyse zur Globalisierung vorgelegt, die unter dem Titel »Die Kirchen erheben ihre Stimme« auf der ganzen Welt verteilt wurde.

Der letzte Absatz stellt die Leserinnen und Leser vor die entscheidende Frage:

»Ist die Armut, die Ungleichheit und die beschleunigte Zerstörung der Umwelt etwas, was wir passiv hinnehmen müssen, im Vertrauen darauf, dass die blinden Kräfte des Marktes uns aus sich selbst heraus die beste aller möglichen Welten vermitteln werden; oder sollen wir vielmehr auf den Gott des Lebens hören und ihm antworten, auf den Gott, der heute empört über das Opfer von Millionen seiner Kinder ist, die dies alles durch die Sünde des Geizes einiger weniger erleiden müssen?«

- Im April 2003 fand in Buenos Aires ein kontinentales Treffen des Lateinamerikanischen Kirchenrates unter dem Motto »Die Fülle des Lebens globalisieren« statt. Im Schlusswort wird auf die Leiden, Erfahrungen und Schreie der Völker und Länder wie auch auf die eingebrachten Wünsche und Vorschläge eingegangen, und es wird betont:

»Die Kirchen und wachsende Sektoren der Gesellschaft verlangen, dass der sündhafte und heuchlerische Charakter des heutigen Systems unverzüglich erkannt werden muss. Das Wort Gottes und das erwachende Gewissen machen aus diesem Problem ein Glaubensthema, dass in unaufschiebbare Gehorsamshandlungen umgesetzt werden muss. Die unmoralische, unmögliche und ewige Auslandsverschuldung muss verworfen werden. Hingegen muss der sozialen Schuld im Innern (Gesundheit, Arbeit, Ernährung, Schule, Land, Wohnung, usw.) sofortige Aufmerksamkeit von Seiten der Regierungen gewidmet werden.«

- 2004 hat das Sekretariat für Lateinamerika und die Karibik des Lutherischen Weltbundes ein neues Aktionsprogramm in Lateinamerika eröffnet, das den Schrei der Völker aufnimmt. Es arbeitet unter dem Titel *Für eine Welt ohne Schulden – Wer schuldet wem? Aktionsprogramm zu illegitimen (unrechtmäßigen) Schulden*⁸ und hat folgende Aufgaben:
 - Ein kritisches Bewusstsein zu fördern im Blick auf die Illegitimität – die Unrechtmäßigkeit – der Außenschuld Lateinamerikas am Beispiel Argentiniens.
 - Vom Glauben her einen Beitrag zu leisten und klarzustellen, dass das neoliberale globalisierte Wirtschaftssystem pervers ist, da es den Menschen durch die Wirtschaft des Marktes ersetzt, so dass der Mensch nicht mehr der Mittelpunkt der Wirtschaft ist.
 - Ausbildung mit multiplizierender Wirkung zu fördern, konkret durch die Entwicklung von Kontakten und gemeinsamen Aktionen mit anderen Kräften, Gruppen und Bewegungen, die sich ebenfalls für eine Welt ohne Schulden einsetzen.
- Im Oktober 2004 hat die 36. Synode der *Evangelischen Kirche am La Plata* in ihrer Botschaft an die Gemeinden u.a. Folgendes verkündigt:
 - »Die allgemeine Verarmung, die von der neoliberalen Globalisierung erzeugt wurde, ist das Ergebnis eines wirtschaftlichen Modells, das die Person nur als ›Konsumsubjekt‹ ansieht und das folglich diejenigen, die keinen Zugang zum Konsum haben, aus dem System ausgrenzt. In diesem Sinne ist uns bewusst, dass die Wirkungen des Systems auch uns selbst in unserer Art und Weise, wie wir uns als ›Kirche fühlen‹, betroffen hat, nämlich als ein Leib, der wir doch sein sollen, und ebenso in unserem gemeinsamen Weg auf der Suche nach einem gemeinsamen Kurs. Anhand der Vorträge, Berichte und Arbeitsergebnisse der Gruppen haben wir festgestellt, dass ›die Kirche die einzige Institution ist, die nicht durch die neoliberale Globalisierung zerstört werden kann, denn sie ist Teil eines Leibes‹ (Hv.i.O.). Diesen Geist haben wir zu bewahren, zu festigen und zu verteidigen, indem wir gemeinsam über genuine und eigene Alternativen nachdenken und sie suchen; Alternativen, die es uns erlauben mögen, auf diesem Weg zu wachsen.«⁹

⁸ Vgl. www.deudailegitima.org

⁹ Iglesia Evangélica del Río de la Plata. XXXVI Conferencia Sinodal – XIII Asamblea General Ordinaria, Hohenau, Itapúa, Paraguay, 9-11 de octubre de 2004, IERP, Band I, Anhang 14, 105.

Die Botschaft enthält auch einen ausdrücklichen Bezug auf das, was auf der Synode von 1995 verkündigt und angeklagt wurde, d.h. dass dieses System pervers ist und im Gegensatz zum Evangelium Christi steht.

Inzwischen haben elf reformierte und presbyterianische Kirchen aus der Region Karibik und Zentralamerika in der Erklärung von Cartagena das Bekenntnis der Generalversammlung des RWB in Accra gegen wirtschaftliche Ungerechtigkeit und Naturzerstörung ausdrücklich angenommen und sich zum Widerstand gegen das herrschende ökonomische Modell und zur Verteidigung des Lebens verpflichtet.

Die angeführten Stellungnahmen zeigen auf, dass in Lateinamerika der *Processus Confessionis* (Prozess des Erkennens, Lernens und Bekennens angesichts wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und Naturzerstörung) für viele Kirchen bereits zu einem eindeutigen *Status Confessionis* (einer Situation, in der eindeutig Nein gesagt werden muss) geführt hat. Sie vertreten diese Perspektive auch klar in den internationalen ökumenischen Zusammenhängen, wie sie sich insbesondere im Accra-Bekenntnis niedergeschlagen haben. Damit erweisen sie, dass auch und gerade Minderheitskirchen eine Vorreiterrolle für Alternativen und eine Anwaltschaft für schwache Glieder der Gesellschaft und für marginalisierte Minderheiten übernehmen können.

(2) Die Evangelischen Kirchen in Europa

Vergleichen wir die *deutschen evangelischen Kirchen* mit denen im Süden. Natürlich ist deren Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute sehr komplex und nicht in wenigen Zeilen zu fassen. Auch wirken in ihnen sehr unterschiedliche Kräfte. Aber halten wir uns zunächst an die offiziellen Stellungnahmen der EKD seit Beginn der 1990er Jahre zum Themenbereich Wirtschaft. 1991 erschien die *Wirtschaftsdenkschrift* »Gemeinwohl und Eigennutz – Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft«. (EKD 1991)¹⁰ Analysiert man diesen Text, so wird sein Ansatz bei Adam Smith, dem Vater des Liberalismus, deutlich. Die Bibel dient nur der Garnitur. Außerdem wird die Wirklichkeit schöneredet und der Eindruck erweckt, als wäre damals in Deutschland noch die »Soziale Marktwirtschaft« das leitende Politikmodell gewesen, obwohl deren soziale Elemente seit 1982 Schritt für Schritt abgebaut wurden. Auch wird ausdrücklich festgestellt, dass es sich bei der Wirtschaft

¹⁰ Vgl. dazu das kritische Memorandum ökumenischer Initiativgruppen, in: Ökumenischer Informationsbrief 40, Nr. 2, 1995, Dokumentation S. I-XXIX.

nicht um eine Bekenntnisfrage handeln könne. 1997 gab die EKD zusammen mit der Katholischen Bischofskonferenz ein *Gemeinsames Wort* zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland heraus. (EKD u. Deutsche Bischofskonferenz 1997) Es enthielt dank 2000 Eingaben zum ersten Entwurf einige kritische und konstruktive Elemente, insbesondere die Betonung der Solidarität als wesentliche gesellschaftliche Kategorie, wenngleich auch hier die biblisch-theologische Basis schwach ausgebaut war und der globale Kontext ganz fehlte. Als es dann überdies um die konkrete Fortsetzung des neoliberalen Sozialabbaus durch die rot-grüne Bundesregierung unter Kanzler Schröder ging, etwa in der Steuer- und Rentenreform, hörte man aus den Kirchen kein Wörtlein, das die Erkenntnisse des Gemeinsamen Wortes politisch eingefordert hätte.

Inzwischen wird allerdings sogar die Position des Gemeinsamen Wortes als Bezugspunkt zunehmend aufgegeben. Nachdem 1998 die rot-grüne Regierung in Deutschland an die Macht gekommen war und statt des im Wahlkampf angekündigten Politikwechsels zunehmend die neoliberale Politik der Kohlregierung fortsetzte, schlossen sich die Kirchen mehr oder weniger dem neoliberalen Trend nunmehr aller im Bundestag vertretenen mehrheitsfähigen Parteien an. *Die Ratsvorsitzenden der EKD, Kock und Huber*, bestätigten nacheinander die Notwendigkeit der »Reformen« der sog. Agenda 2010, die auf massiven Sozialabbau hinauslaufen. In seiner Neujahrspredigt (2004) sagte Huber dazu: »Wir müssen einen kleiner werdenden Kuchen fair verteilen; wir sollen zugunsten späterer Generationen kürzer treten; wir haben soziale Errungenschaften einzuschränken, wenn wir sie erhalten wollen; wir müssen schärfere soziale Gegensätze in unserem Land aushalten. Kurzum: Es wird rauher zugehen, trotz aller Bemühung um Fairness und Solidarität«. (Zit. nach: epd-Wochenspiegel 2/2004) Mit solchen Reden tragen sie zum »Orientierungstrauma« der Verliererinnen und Verlierer bei, zur Viktimisierung der Opfer.

Nimmt man schließlich die EKD-Synode im November 2001 zum Thema »*Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten*« hinzu, so stößt man in der sog. »Kundgebung« u.a. auf Paragraphen, die den Transnationalen Konzernen (TNCs), dem IWF und der Weltbank ausdrücklich versichern, sie seien für die Kirchen keine »Widersacher«, sondern Dialogpartner. (Vgl. epd-Dokumentation Nr. 49 v.30.11.2001, 46) Dies war nicht nur ausdrücklich ein Kotau vor den Mächtigen, sondern gleichzeitig eine Distanzierung vom ÖRK und den sozialen Bewegungen, die diese Einrichtungen wegen ihrer systemisch sozialen, unökologischen und undemokratischen Strukturen und Handlungen grundlegend kritisieren. (Vgl. ÖRK 2001)

Es ist als Fortschritt zu erachten, dass der Ökumenische Prozess zur neoliberalen Globalisierung als Herausforderung für die Kirchen nach anfänglichem Zögern auch *Stellungnahmen in den europäischen Kirchen* hervorgerufen hat, die vom RWB, ÖRK und LWB ausdrücklich angefordert wurden. Als Beispiel für Einzelkirchen nennen wir die Stellungnahmen der Ev. Kirche in Westfalen/Deutschland und der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn/Schweiz.¹¹ Erstere hat unter Einbeziehung der Gemeinden einen dreijährigen Prozess zum Soesterbergbrief an die Kirchen in Westeuropa angestoßen und daraufhin eine ausführliche Stellungnahme der Synode verabschiedet. Letztere hat nach einem heftigen Konflikt über die Frage, wie sich die Kirche zum Weltwirtschaftsforum in Davos verhalten solle, ebenfalls einen dreijährigen Prozess zur Vorbereitung der reformierten Generalversammlung in Accra initiiert und als Ergebnis eine Policy des Synodalrats veröffentlicht. Beide Schlussdokumente sind im Blick auf die anderen Kirchen in Westeuropa Pionierleistungen. Sie gehen am weitesten auf die ökumenische Gesprächssituation ein.

In Deutschland haben sich mehrere Landeskirchen das westfälische Dokument ausdrücklich als Vorbild genommen. Das Gleiche gilt für das Positionspapier der Kammer der EKD für nachhaltige Entwicklung, »Wirtschaft im Dienst des Lebens – Zur Gestaltungsmöglichkeit der Ökonomie im Zeitalter der Globalisierung« (2005). Dieses sollte ursprünglich vom Rat der EKD als Stellungnahme übernommen werden, war diesem aber immer noch zu selbstkritisch und wird nun unter Verschluss gehalten. Stattdessen verweist die EKD auf das Positionspapier der Kommission für Kirche und Gesellschaft der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK, 2005): »European Churches living their faith in the context of globalisation«.¹² Außerdem beziehen wir die Stellungnahme des Schweizer Evangelischen Kirchenbundes (SEK)¹³ in unsere Auswertung ein – immer unter der Fragestellung, inwieweit in diesen Dokumen-

¹¹ Ev. Kirche von Westfalen, Landessynode 2004, 123ff.; Ref. Kirchen Bern-Jura-Solothurn, Für die Globalisierung der Gerechtigkeit. 1. Policy des Synodalrats; 2. Grundlagenpapier für eine Policy des Synodalrats, Bern 2003.

¹² www.cec-kek.org/german_site/index.shtml - 13k. Erfreulich klar kritisiert der »Beirat für Wirtschaft im Dienst des Lebens« der Ev. Kirche A.B. in Österreich diesen Text als problematisch wegen seiner zu positiven Bewertung der Globalisierung, der sozialen Marktwirtschaft und vor allem von WTO, IWF usw. (Brief von Bischof Sturm an die Kommission für Kirche und Gesellschaft vom 5.12.05).

¹³ SEK (Hrsg.), Globalance – Christliche Perspektiven für eine menschengerechte Globalisierung, SEK Position 5, Bern 2005: www.sek-feps.ch/media/pdf/themen/globalance/globalance_web_de.pdf.

ten die biblische Perspektive »von unten« die Grundlage und auch das Kriterium für Gestalt und Handeln der Kirchen ist, aber auch welche Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der Analyse der gegenwärtigen Wirklichkeit und in den daraus folgenden Strategien im Vergleich mit den Kirchen im Süden vorliegen. Folgen wir den oben bei der Untersuchung der ökumenischen Beschlüsse angewandten Fragestellungen: Ort, Analyse, Urteile, Strategie und Handlungsschritte.

1. Der reale *Ort* der Kirchen in Europa wird in keinem der offiziellen Dokumente reflektiert. Es wird zwar mehrfach die Formel »Option für die Armen« zitiert, aber was diese Option für den konkreten Ort der Kirche bedeuten würde, wird nicht gefragt – mit einer kleinen Ausnahme: dem Grundlagenpapier des Synodalarats Bern-Jura-Solothurn. Dort heißt es im Blick auf in der Gesellschaft marginalisierte Gruppen, auf die sich der Neoliberalismus besonders negativ auswirkt (S. 17): »Die Kirchen haben viele dieser früher in ihren eigenen Einrichtungen aufgehobenen Frage an andere delegiert, und damit leider auch gesellschaftliche Kompetenz und Anwaltschaft abgegeben.« Dieser eher beiläufig geäußerte Satz verweist auf ein grundsätzliches, schwerwiegendes Strukturproblem der meisten westeuropäischen Kirchen. Diese haben im 19. Jahrhundert die sozialen Fragen zunächst nur freien Vereinen überlassen, ehe sie selbst diese Fragen aufgriffen. Nach dem 2. Weltkrieg wurden aber zunehmend die betroffenen Menschengruppen an Spezial«werke« wie Diakonie/Caritas und an Sonderpfarrämter delegiert (die ArbeiterInnen an die Industrie- und Sozialpfarrämter, die Armen des Südens an Pfarrämter für Mission und Ökumene usw.).

Das heißt: Diejenigen Menschen, die biblisch »die Ersten« für den Gemeinde- und Kirchenaufbau sein sollten, wurden ausgegliedert und zu Objekten der Betreuung gemacht. Zurück blieb die Gemeinde der »Normalen«, sprich der Bürger und Kleinbürger. Die Diakonie auf der anderen Seite tendiert inzwischen unter dem neoliberalen Anpassungsdruck dazu, sich als normales »Unternehmen« zu verhalten. Ohne eine grundlegende Revision dieser Fehlentwicklungen im Sinn einer grundlegenden gesellschaftskritischen und proaktiven Zusammenarbeit zwischen Werken, Kirchen auf allen Ebenen werden die Kirchen im Norden nie auf die gleiche Wellenlänge wie die Kirchen im Süden kommen – noch gravierender: nie wirklich auf der Grundlage der Bibel ihr Kirchesein entfalten können. Darin klingt wieder die Grundfrage Bonhoeffers an den Ort der Kirche an, die nicht an die privilegierten Orte gehört.

2. Die *Analysis* der vom Neoliberalismus bestimmten Wirklichkeit entspricht selbst in den progressiven europäischen Dokumenten genau diesem Fehlen eines klaren Ortswechsels an die Seite der Opfer. Immerhin verteidigt das Berner Grundlagenpapier ausdrücklich die Radikalkritik der ökumenischen Vollversammlungsdokumente (S. 38) gegen Kritiker, die der Ökumene »Pauschalisierung«, Undifferenziertheit usw. vorwerfen. Diese Kritiker verteidigen ihre Verweigerung eines klaren »Nein« mit dem Argument, dass die Kirchen im Süden eben die Perspektive der Opfer einnehmen, weil sie den »brutalen, lebenszerstörenden Kapitalismus« erleben und nicht die europäische »soziale und freie Marktwirtschaft«. Ähnlich argumentieren auch die Papiere der KEK, des SEK und der Ev. Kirche in Westfalen. Sie lehnen die ökumenische Analyse im Blick auf die Gesamtschau der Globalisierung ab. Hier sind entscheidende Fragen zu stellen: 1. Haben die auf die ökumenischen Herausforderungen antwortenden europäischen Kirchen in ihren Dokumenten wahrgenommen, dass die neoliberale Globalisierung in Europa die analogen Effekte erzeugt wie im Süden, nur in Salamtaktikform und darum noch nicht so dramatisch fühlbar – jedenfalls für die (noch) nicht direkt Betroffenen? 2. Warum haben sie sich eine eingehende Analyse des Kapitalismus erspart? Nicht ein einziges Dokument widmet sich der Untersuchung der Eigentumsfrage als Grundlage der Akkumulationsmechanismen und der damit verbundenen Machtstrukturen. Es werden nur die Phänomene »Liberalisierung, Deregulierung, Privatisierung«, der Vorrang des Marktes vor der Politik usw. benannt und beklagt, aber nicht deren Grundlagen und Ursachen untersucht. Es wird nicht danach gefragt, unter welchen Bedingungen zur Zeit der Sozialen Marktwirtschaft die sozialen Errungenschaften erkämpft wurden. Es sieht so aus, als gäbe es einfach die sozial regulierte Marktwirtschaft und man müsse nur über »Dialoge« ihre Anwendung auf globaler Ebene postulieren. Damit hängt zusammen, dass das Westfalen-Papier ausdrücklich ablehnt, Begriff und Thema des Neoliberalismus zu behandeln – angeblich, weil das Wort ideologisch belastet sei. Und so spricht man einfach über den wirtschaftlichen Liberalismus. Entsprechend erscheint die Globalisierung nur als Prozess, nicht als das jetzt herrschende Projekt neoliberal-kapitalistischer Globalisierung. Hier liegt offenbar eine Scheu vor, die Tabuisierungen, die die herrschende Ideologie zu ihrer Verschleierung und Legitimation verbreitet, zu durchbrechen. Es ist verständlich und anzuerkennen, dass Verantwortliche auf den Leitungsebenen einer Volkskirche angesichts der Desorientierung in der Bevölkerung

die Menschen nicht überfordern und möglichst viele in den Lernprozess einbeziehen wollen. Auch angesichts der wirklichen Bemühungen in Teilen dieser Dokumente zögern wir, es auszusprechen. Dennoch ist die *Frage* zu stellen, *ob nicht selbst die gutwilligen europäischen kirchlichen Dokumente angesichts der fehlenden Analyse des Kapitalismus und der Vorspiegelung der falschen Tatsache, wir hätten noch eine Soziale Marktwirtschaft und müssten sie nur mit Hilfe von Dialogen und Postulaten global erweitern, zum Desorientierungstrauma der Opfer beitragen.*

3. Das *Urteilen* unterliegt ähnlichen Beschränkungen. Die biblischen Grundlagen werden zumeist nur in ethische Postulate verwandelt. Es fehlt die oben entwickelte kontextuelle Auslegung. Diese würde zeigen, dass Propheten, Tora, die apokalyptische Literatur und die Jesusbewegung nicht nur ganz klar Nein sagen zu den konkreten Mechanismen der auf absolutem Eigentum aufgebauten Ausbeutung der Arbeitenden und der Akkumulation von Reichtum, sondern auch je nach Kontext alternative rechtliche, politische, ökonomische und ekklesiologische Realalternativen vorschlagen und umzusetzen versuchen.

4. Die *Strategiefrage* in den westeuropäischen Dokumenten wollen wir nach dem oben entwickelten Schema prüfen:

1. Das kapitalistische System aushungern

(a) Entmythologisierung der neoliberalen Ideologie gegen Desorientierung

Hier bleiben, wie oben unter Analyse gezeigt, die Dokumente auf halbem Wege stecken. Sie benennen Phänomene und beklagen sie, aber sie gehen ihnen nicht auf den Grund.

(b) Das klare Nein mit Verweigerung und Widerstand

Das klare Nein zum neoliberalen globalen Kapitalismus fehlt in allen Fällen, weil nach wie vor von der Illusion ausgegangen wird, das Modell der Sozialen Marktwirtschaft sei leitend für die gegenwärtige Politik in Europa und müsse nur auf die globale Ebene übertragen werden. Neoliberalismus hat sein Wesen darin, den Sozialstaat abzuschaffen. Zu sagen, er sei sozial gestaltbar ist ein Widerspruch in sich selbst. Widerstand und Verweigerung werden, wenn überhaupt im Blick, nicht konkretisiert.

2. Dem Leben Nahrung geben

(a) Alternativen im lokal-regionalen Bereich, die den Kapitalismus transzendieren

Am weitesten geht das Berner Grundlagen- und Policypapier (S. 29f. bzw. S. 22). Es bezieht nicht nur die biblischen Herausforderungen auf das eige-

ne kirchliche Handeln, sondern es empfiehlt in biblischer Perspektive ausdrücklich »Ansätze zu grundsätzlichen Alternativen« auf lokal-regionaler Ebene der Art, wie wir sie in Kapitel 8 als solidarische Sozialwirtschaft beschrieben haben. Das heißt, hier sind Ansätze zu den Kapitalismus transzendierenden, transformatorischen Wirtschaftsformen ausdrücklich genannt und empfohlen.

(b) Kämpfe zur gesellschaftlichen Aneignung gestohlener Ressourcen auf allen Ebenen in post-kapitalistischer Perspektive

An dieser Stelle wird durchaus in allen Papieren auf verschiedene realpolitische Interventionen hingewiesen, wie z.B. Kampf gegen die Privatisierung des Wassers und der Grundversorgung. Nirgends werden sie aber in die Perspektive gesellschaftlicher Aneignung gestellt. Es herrscht der Glaube, durch »Dialog« mit den wirtschaftlich und politisch Mächtigen staatliche und internationale Regulierungsinstrumente von oben erwirken zu können, die die Globalisierung, wie sie ist, analog der Sozialen Marktwirtschaft »gestalten«. Immerhin stimmt das Berner Grundlagenpapier – für Westeuropa erstaunlich – der ökumenischen Einsicht zu: »Der freie Markt hat einen totalitären Charakter angenommen und ist zu einem götzenhaften Fetisch geworden. Daraus folgt, dass nur eine echte *Demokratisierung aller Aspekte der Macht* bewirken kann, dass der Markt die ihm zukommende Rolle in der Gesellschaft spielt, nämlich die gerechte und ökologische Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse.« (S. 38) Wenn man dies wörtlich nehmen darf, dann ist damit auch die Demokratisierung der wirtschaftlichen Macht gemeint – und die beruht auf dem Privateigentum der Produktionsmittel. Das aber wäre die Strategie der gesellschaftlichen Aneignung als bündelnde Perspektive.

(c) Eine neue »große Erzählung« mit immer mehr Hoffnungsgeschichten wird nur in dem Berner Grundlagenpapier angesprochen, insofern vorgeschlagen wird, in der Kirche und Region bestehende Projekte und Visionen neuer Wirtschaftsformen »zu identifizieren, miteinander zu vernetzen, zu fördern oder auch neu zu entwerfen«.

5. *Handlungsschritte.* Hier sind eine Fülle konkreter Anregungen gegeben, die sich auf die Kirche selbst, die Intervention in Wirtschaft und Politik sowie lokal regionale Alternativen beziehen. Sie betreffen außer den genannten systemtransformierenden lokal-regionalen Alternativen alle Reformen im Rahmen der angenommenen Möglichkeit einer Regulierung nach dem Modell der Sozialen Marktwirtschaft. Darin überschneiden sie sich vielfach mit (kurzfristigen) Forderungen auch der sozialen Bewegungen, die für ähn-

liche Ziele kämpfen, aber eben in einer weiter reichenden Perspektive. Ein klassisches Beispiel ist der Kampf gegen die Privatisierung des Wassers. Darum werden sich hier breite Koalitionen ergeben, was zu begrüßen ist. Fragt man sich, warum offenbar Regionalkirchen in Europa nicht ebenso klar wie die Ev. Kirchen in Argentinien, in anderen Ländern des Südens und den weltweiten ökumenischen Organisationen die vorrangige Option für die Armen, also die biblische Perspektive »von unten« vertreten, so gibt es darauf keine einfache Antwort. (Einige Argumente und Gegenargumente finden sich bei Möller 2004 u. Duchrow 2004f. Vgl. auch Duchrow 2004a u. 2004c)

Ein Aspekt ist mit Sicherheit, dass die Kirche vor Konflikten mit Reichen und Mächtigen zurückschreckt, weil sie ihre Privilegien nicht verlieren will¹⁴ – und schon gar nicht ihr Eigentum und Kirchensteuern. Und wem von dieser Radikalität existentiell Betroffenen ginge es nicht ebenso? Die im NS-Staat betroffenen Pfarrer der Bekennenden Kirche hatten keine andere Wahl und mussten hart kämpfen. Und Bonhoeffer hatte die Stunde Null nach dem Zusammenbruch des NS-Regimes in Deutschland vor Augen, wo ein radikaler Neuanfang denkbar erscheinen konnte. In einer solchen Stunde Null befinden wir uns heute nicht – noch ist das System trotz seines selbstmörderischen Kurses nicht zusammengebrochen. Deshalb wird auch niemand verlangen wollen, schlagartig die Struktur unserer Kirche in die von Bonhoeffer theologisch begründete Gestalt zu überführen.

Wer wollte aber auf der anderen Seite leugnen, dass die Irrelevanz und der Auszehrungsprozess unserer Kirche genau mit diesem Verharren an den privilegierten Orten zusammenhängt? Gerade in der Situation des Neoliberalismus kann die Kirche nicht länger versuchen, sich als neutraler Ort des »Dialogs« zwischen den Verlierern und Gewinnern zu gebärden. Aus einem Ortswechsel würden sich auch Nachteile finanzieller Art für die Kirche ergeben, und sie wäre gut beraten, sich möglichst umgehend auf eine neue Gestalt im Sinne Bonhoeffers vorzubereiten. Nicht »alles oder nichts« heißt deshalb die »Hermeneutik von unten«, sondern sich auf den Weg machen. Bereits die Zeichen eines neuen Ortes und eines ehrlichen Kampfes um den »Vorbildcharakter«

¹⁴ Vgl. Bonhoeffer im »Schuldbekenntnis« der Kirche (DBW, Bd. 6, 132): »Durch ihr eigenes Verstummen ist die Kirche schuldig geworden an dem Verlust an verantwortlichem Handeln, an Tapferkeit des Einstehens und Bereitschaft für das als recht Erkannte zu leiden.« S. auch L. Schottroff, 1986, 152: »Eine Kirche im Kapitalismus, in der zu merken ist, dass durch Christus Befreiung von der Gier und der Sündenmacht bewirkt wird, gerät notwendig in Spannung zum Kapitalismus. Einfacher ist die Befreiung durch Christus nicht zu haben.«

der Kirche würde ihrer Glaubwürdigkeit als Kirche dienen. Das würde auch die ökumenische Gesprächssituation zwischen den europäischen Kirchen und den Kirchen des Südens grundlegend wandeln. Es soll nicht bestritten werden, dass es nicht auch Zeichen in dieser Richtung gäbe.¹⁵ Vor allem ist unbestreitbar, dass der ökumenische Prozess zur Globalisierung »Wirtschaften im Dienst des Lebens« in den Kirchen Europas einen Lernprozess in Gang gesetzt hat. Die Antwort auf die bis jetzt andauernden Differenzen zwischen ihnen, ihren Schwesterkirchen im Süden und der ökumenischen Bewegung kann nur heißen: Die Kommunikation intensivieren, miteinander argumentieren, vor allem aber konkret den Ort an der Seite der Opfer einnehmen, um gemeinsam mit den sozialen Bewegungen – wie Bonhoeffer einst mit dem deutschen Widerstand – dem Rad in die Speichen zu fallen.

Um dieses Gespräch zu fördern, hier ein Spiegel, wie im Süden die bisherigen Stellungnahmen der europäischen Kirchen wahrgenommen werden.

(3) Die Stellungnahmen der europäischen Kirchen vom Süden aus gesehen

Die Globalisierung hat es *per definitionem* mit dem ganzen Globus zu tun. Bei manchen Analysen und Stellungnahmen des Nordens vermisst man jedoch leider oftmals die universale Perspektive und das Bewusstsein, dass die Gegensätze und die Not in der südlichen Hälfte der Erde die Kehrseite der Anhäufung des Wohlstands des Nordens und der kleinen Oberschicht im Süden darstellen. Und obendrein vermisst man oft die von der Bibel gebotene Perspektive, mit der die Situation anzugehen ist: die der Opfer. Es ist befremdend, dass im Norden oft einfach nach einem Bewertungsschema verfahren wird, das positive und negative Aspekte und Elemente der neoliberalen Globalisierung nebeneinander stellt und vergleicht und dann nach der Logik »das Gute behalten, das Schlechte korrigieren« versucht, Ratschläge zur Eindämmung der negativen Auswirkungen und zur Schadensbekämpfung zu geben. Dann wird versucht, die Globalisierung in das Modell der sozialen Marktwirtschaft ein-

¹⁵ Hier soll noch angemerkt werden, dass in den Kirchen der früheren DDR solche Anzeichen sichtbar waren (z.B. gleiches Gehalt für alle kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter). Sie sind aber nach der deutschen Vereinigung vollständig erdrückt worden. Ebenso ist zu verweisen auf einen Theologen wie Helmut Gollwitzer, der aus der Bekennenden Kirche und aus dem Umkreis von Dietrich Bonhoeffer kommend, Zeit seines Lebens versucht hat, der nach dem Krieg einsetzenden Restauration der deutschen Kirchen entgegenzuwirken. Vgl. sein Alterswerk, in dessen Titel der Titel unseres Buches anklingt: »Befreiung zur Solidarität«.

zubetten. Dieses Schema vermeidet jeglichen Konflikt mit den wirtschaftlich, politisch und militärisch Mächtigen und hat obendrein sogar noch eine Alibi-Funktion, da ein System, dessen schlechte Auswirkungen zur Verbesserung kritisiert und dessen vermeintlich gute Seiten hervorgehoben werden dürfen, »ja nicht so schlecht sein kann«.

Hingegen wird im Süden der Erdkugel immer wieder auf die breiten negativen Auswirkungen des globalisierten Weltwirtschaftssystems hingewiesen. Die Unterwerfung der Menschheit und der gesamten Natur unter die Logik der nackten Kapitalvermehrung wird im Süden als unmenschlich, lebensverachtend und sündhaft angeprangert, und zwar nicht nur für den Süden, sondern für die gesamte Menschheit. Dazu wird auf den Tatbestand hingewiesen, dass die meisten Gewinner des Systems im Norden – und an wenigen Orten des Südens – leben, während die große Masse der Ausgebeuteten und Ausgegrenzten im Süden dahinvegetiert und wegstirbt. Im Süden, aber auch bei einer noch kleinen, jedoch wachsenden Gruppe aufwachender Menschen guten Willens und kritischen Verstandes im Norden geht es um Leben und Tod, und nicht um eine akademische Diskussion über Wirtschaftsphilosophie. Der Ansatz der Hermeneutik des Südens ist nicht eine abstrakte Suche nach Wahrheit, sondern die Notwendigkeit des Überlebens und die Suche nach Gerechtigkeit. Dazu wird von der Analyse der Lebensbedingungen der durch die neoliberale Globalisierung geschädigten Menschen ausgegangen.

Da der Prozess die gesamte Welt betrifft, ist die oft behauptete Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen den Situationen des Nordens und des Südens nichts weiter als eine Fiktion, da die Errungenschaften der sozialen Marktwirtschaft im Norden ja ebenfalls zügig und systematisch abgebaut werden und immer mehr Menschen auch hier zu den Verlieren gehören. Die europäischen »Reformen«, »Sparprogramme« und »Stabilitätspakte« sind nur die Vorhut der im Süden schon lange durchgeführten Strukturanpassungsprogramme, bei denen die Politiker sogar die Frechheit besaßen, sie als notwendige Opfer darzustellen, aber damit nur das vergrößerte Ausplündern der Armen und die Beraubung der Mittelklasse mit religiösen Formeln überhöhen wollten.

Schließlich fällt es aus der Perspektive des Südens auf, dass die Stellungnahmen aus dem Norden bei ihren Bezugnahmen auf die Bibel die klare Entscheidungsfrage »Gott oder Mammon« vermeiden. Die Frage nach der angemessenen Hermeneutik, mit der die heutige Situation angegangen werden kann und muss, hängt direkt zusammen mit der Frage nach der adäquaten Interpretation der biblischen Schriften.

(4) Der Fundamentalismus als Religion des totalen Marktes

Die fundamentalistischen Bewegungen im Christentum entsprechen genau dem Begriff »*Opium des Volkes*« von Karl Marx. Sie sind zugleich Ausdruck der kapitalistischen Verhältnisse und bergen einen Protest dagegen.

Angesichts der Zerstörungen der sozialen Kohärenz und der Aussichtslosigkeit, durch die »Demokratien niederer Intensität«, d.h. durch Wahlen, irgend etwas an der Herrschaft des Kapitaleigentums zu ändern, flüchten viele Opfer in die Versprechungen privaten Heils und vielleicht sogar der körperlichen und seelischen Heilung. Das Anwachsen der neupfingstlerischen Bewegungen ist dafür ein Zeichen. In vielen Fällen bieten sie sogar solidarische Gemeinschaften im Kleinen, die die Großkirchen wegen ihrer Individualisierung des Heils nicht mehr gewähren können. *Aus dieser Art Kirchen und Gemeinschaften können eventuell durchaus Protestkräfte aktiviert und strukturiert werden, die sich mit den ökumenischen Basiskräften verbinden*, wie neuerdings in Lateinamerika vielfach zu beobachten ist. (Vgl. Chiquete/Orellana 2003) Die Entwicklung von Kommunikations- und Kooperationsstrukturen zwischen der ökumenischen Bewegung und einigen sozialkritischen pfingstlerischen Richtungen und Kräften, die auf gemeinsamer biblischer Grundlage den Heilsegoismus überwinden und zum solidarischen Menschsein befähigen, ist eine der wichtigsten ökumenischen Aufgaben der Zukunft. (Seit langem bemüht sich Walter Hollenweger um diese Aufgabe. Vgl. u.a. 2003)

Was aber politisch und ökonomisch immer noch vor allem ins Gewicht fällt ist die *aktive Unterstützung des totalen Marktes und des Imperiums durch die neoliberalen Fundamentalismen*, die zu großen Teilen ihren Ort und ihre »Missionszentren« in den USA haben. Die bekanntesten sind die »Moral Majority«-Fernsehimperien wie z.B. das von Jerry Fallwell. Sie haben wesentlich zu den Wahlerfolgen der neoliberal-republikanischen Präsidenten Reagan, Bush sen. und jr. beigetragen.

Das Kabinett von George W. Bush jr. ist durchsetzt mit den Fundamentalisten dieser Moral Majority. Ihre Missionsarme in Lateinamerika haben in der Vergangenheit die dortigen Diktatoren massiv unterstützt. (Vgl. Schäfer 1992) Sie breiten sich bis heute überall aus, wo das globalisierte Kapital und die USA ihre Fänge ausstrecken – nicht nur wie traditionell in Lateinamerika, sondern auch in China, den GUS-Staaten, Zentral- und Osteuropa. Ausgestattet mit viel Kapital und vor allem Kommunikationsmedien werfen sie ihre Netze aus, um die Opfer der kapitalistischen psychischen und sozialen Destabilisierung zu fangen.

Peter Jüngst hat diese ideologisch-religiös verpackten »Rettungsstrategien« ausführlich untersucht in seinem Buch »Raubtierkapitalismus?« – Globalisierung, psycho-soziale Destabilisierung und territoriale Konflikte (2004). Die Labilisierung und Destabilisierung durch die neoliberale Globalisierung erzeugt Ängste, insbesondere in traditional geprägten Gesellschaften (oder auch in solchen, die durch eine gewisse realsozialistische Absicherung der Lebenswelt gekennzeichnet waren). Einerseits erklären sie das Erstarken traditioneller magischer Praktiken überall auf der Welt. Andererseits rufen sie eine Vielfalt von messianischen Bewegungen und Sekten, im Bürgertum privatistisch-esoterische Heilungsversprechen hervor. »Der drängendste Hilferuf, der diese Bewegungen und Kirchen erreicht, ist der nach Heilung. Unter Heilung muss man die Rückkehr zur Gesundheit im weitesten und im traditionellen Sinn verstehen, nämlich die Rückkehr zur gesellschaftlichen Eintracht wie zum körperlichen Wohlbefinden, zum Sichwohlfühlen unter den Augen Gottes«. (So de Rosny, zit. ebd. 121) Hinzu kommen ekstatische Erfahrungen, eine direkte körperliche Machterfahrung, welche die erfahrenen Verluste und Erniedrigungen kompensieren (ebd. 122f.). Vergleichbares ist auch im islamischen Fundamentalismus zu beobachten (ebd. 123ff.).

Diese vom globalisierten Kapitalismus hervorgerufenen psycho-sozialen Effekte werden gnadenlos von den Herrschaftseliten ausgenutzt. Man kann von einer Parallele zu den »Deutschen Christen« im Nationalsozialismus, und den Apartheidschristen in Südafrika sprechen. Hier wie dort liegt eine vollständige Symbiose von politisch-ökonomisch-ideologischer und religiöser Macht vor. Dies wird im Kapitalismus am deutlichsten in der Theology of Prosperity, der Theologie des Wohlstands. Hier wird wie früher im Vulgärkalvinismus Reichtum mit Gottes Segen und Armut als Ergebnis eigener Schuld verkündet. (Vgl. Hart u. Piedra 2005) All dies ist in der Sprache Bonhoeffers Falsche Kirche, denn sie verbündet sich mit den totalitären Todbringern im Namen Christi.

(5) Das Doppelgesicht der Römisch-Katholischen Kirche

Wie im evangelisch-ökumenischen Bereich findet sich auch in der Römisch-Katholischen Weltkirche das ganze Spektrum von aktiver Unterstützung des neoliberalen Kapitalismus bis zum prophetischen Widerstand und zur Arbeit an Alternativen. Was allerdings fehlt, ist ein großer, organisierter gemeinsamer Prozess auf Weltebene vergleichbar dem, den Reformierter Weltbund, Ökumenischer Rat der Kirchen und Lutherischer Weltbund initiiert haben und noch

immer durchführen. Eine ganz neue Perspektive eröffnet sich indes zur Zeit in Deutschland. Die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) veranstaltete im April 2005 eine große Konsultation zur Halbzeit der »Ökumenischen Dekade zur Überwindung von Gewalt«, die vom ÖRK von 2001-2010 ausgerufen wurde. Die Delegierten und Vertreterinnen und Vertreter der ökumenischen Basisbewegung entschieden sich, die wirtschaftliche strukturelle Gewalt zum Schwerpunkt in der zweiten Hälfte der Dekade zu machen. (Vgl. die Freisinger Perspektivagenda 2005, www.ack-oec.de) Damit ergibt sich nun – wenigstens zunächst in Deutschland – die Perspektive, die Kräfte des Ökumenischen Prozesses »Wirtschaft im Dienst des Lebens« und der Dekade zur Überwindung von Gewalt auf gesamtökumenischer Basis unter Einschluss der Römisch-Katholischen Kirche auf allen Ebenen zu bündeln. Aber – wie gesagt – es gibt keinen gemeinsamen offiziellen Rahmen auf allen Kontinenten wie einst beim Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

Was die Römisch-Katholische Kirche selbst betrifft, so ist auf der rechten Seite der Einfluss von kaderartigen Organisationen nicht zu unterschätzen – allen voran das »Opus Dei«, selbst ein lukratives Unternehmen, das massiv weltweit im Sinn des Kapitalismus operiert. (Vgl. Hertel 2003) Der Vatikan selbst betreibt eine zutiefst zweideutige Politik. Auf der einen Seite liegen angefangen von »Laborem exercens« bis hin zu den Stellungnahmen von Papst Johannes Paul II. klare Angriffe gegen den neoliberalen Kapitalismus vor, die bis in die jüngste Zeit fortgesetzt worden sind. (Vgl. oben Kap. 2.2 zur Enzyklika Laborem exercens) Auf der anderen Seite bekämpfte Rom unter Federführung des jetzigen Papstes Benedikt XVI., damals Kardinal Ratzinger, die Befreiungstheologie in Lateinamerika, die solche Kritik praktisch umsetzt. Dies wird erklärlich, insofern die Verwerfung eines ungebändigten Wirtschaftsliberalismus auf Seiten Roms vom Standpunkt einer »paternalistisch« über alle auszubreitenden überlegenen katholischen Werteordnung aus erfolgte. Die Befreiungstheologie musste genau da ins Kreuzfeuer der Kritik geraten, wo es ihr um ein bündnisorientiertes, ergebnisoffenes, im wesentlichen aber auf biblisch-emanzipatorischen Grundlagen gebautes Handeln ging. Im übrigen gibt es wie immer Unterschiede in den einzelnen Ländern, je nach den einzelnen Bischöfen und Bischofskonferenzen. Insgesamt bleibt jedoch festzuhalten, dass die Römisch-Katholische Kirche – besonders durch eine konsequente Personalpolitik bei den Bischofsberufungen – seit dem Durchbruch des Neoliberalismus in den 1980er Jahren merkbar nach rechts gerutscht ist. Ein beklem-

mendes Zeichen dafür sind auch die Berufung des früheren IWF-Generaldirektors Michel Camdessus in die Päpstliche Kommission *Iustitia et Pax* sowie die führenden Rollen, die die Banker Hans Tietmeyer und Norbert Walter derzeit im deutschen Katholizismus spielen. Im übrigen positionieren sich die katholischen Bistümer mit wenigen Ausnahmen im neoliberalen politisch-ökonomischen Feld – wie z.B. in Deutschland mit dem sog. Impulspapier »Das Soziale neu denken«, das, wie oben erwähnt, die Verteilungsgerechtigkeit zugunsten der »Chancengerechtigkeit« demontiert.

Auf der anderen Seite gibt es nicht nur weltweit katholische Basischristinnen und -christen samt vielen Priestern, Ordensleuten, Verbänden, Bewegungen, sondern sogar (noch) Bischöfe, die, aufbauend auf der Klarheit der biblischen Schriften, selbst klar Position beziehen in Wort und Tat. Auch für Katholiken liegt in ihrer Tradition ein Ansatzpunkt bereit, indem sie die biblisch und systematisch-theologisch gut belegte Grenzlinie zwischen Gott und Götzen als eine Kritik an der Fetischisierung menschlicher Wirklichkeiten, ganz konkret des Kapitalfetischs, aktualisieren. »Offenkundig falsch ist die Meinung derer, die behaupten, es sei – im Blick auf die Wahrheit des Glaubens – gleichgültig, was einer über die Welt denke, wofern er nur über Gott die rechte Meinung habe. Ein Irrtum über die Welt wirkt sich aus in einem falschen Denken über Gott.« (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, 2.3) Wir möchten an dieser Stelle einen der katholischen Christen zu Wort kommen lassen, der wie kaum ein anderer die prophetische Stimme erhoben hat, die vor kurzem durch den Tod verstummte. Damit wollen wir eine Art Hommage für *Carl Amery* verbinden. Sein Buch »*Global Exit – Die Kirchen und der Totale Markt*« (2002) ist eine der fulminantesten, kenntnis- und wortgewaltigsten theologisch-kirchlichen Auseinandersetzungen mit dem neoliberalen Kapitalismus, die wir kennen. Carl Amery war Schriftsteller, gleichzeitig aber historisch außerordentlich versiert und praktisch in der Ökologiebewegung engagiert. Sein Buch ist eine ungemein scharfsinnige Kritik der Christentumsgeschichte und der leidenschaftliche Aufruf zum Exodus der Kirchen – weg von den »Fleischtopfen Ägyptens«. Hier in prosaischer Kürze seine Argumente, in brillianter Sprache vorgetragen:

Der imperial gestützte Totale Markt des neoliberalen Kapitalismus ist die Reichsreligion analog dem Kaiserkult im Römischen Reich. Und der Kaiser – dort wie hier – ist nackt. Auch er benutzt dafür das apokalyptische Bild des Monstrums mit tönernen Füßen (Daniel 7). Die Kirchen seit der Bekehrung Kaiser Konstantins haben diese Reichsreligion mit aufgebaut und unterstützt.

Auch heute sind sie weitgehend darin gefangen. Angesichts der vorhersehbareren Katastrophe unserer Lebenswelt – wenn das System so weiter operieren kann wie bis jetzt – fordert er von den Kirchen, wenn sie Kirche sein wollen, den Exodus aus diesem System. Amery ist (als Teil der kritischen Basis) einer der wenigen prominenten katholischen Christen, der mit Teilen der protestantischen Ökumene die Überzeugung teilt: *Dies ist der status confessionis par excellence*. Wenn irgendwann in der Geschichte, dann ist dies die Frage auf Leben und Tod der Menschheit, in denen sich die Kirchen unzweideutig auf die Seite des Lebens stellen muss:

»Es liegt an ihnen, ob sie die proklamierte Alternativlosigkeit des Totalen Marktes, dieses neuen Imperiums, schweigend hinnehmen – oder ob sie den Widerstand dagegen zu ihrer zentralen Pflicht machen.

Es liegt an ihnen, ob sie zusehen wollen, wie die Seelsorge des Totalen Marktes die Seelengrundlagen für ihre Botschaft zerfrisst.

Es liegt an ihnen, ob sie zusehen wollen, wie die Praxis des Totalen Marktes die Lebensgrundlagen der Menschheit zerstört.

Es liegt an ihnen, ob sie der Ohnmacht der Gewissen, der Zersplitterung der Verantwortung in einer Kultur der kollektiven Selbstmordvorbereitung, aktiv und konkret, in Verkündigung und Orthopraxie, entgegentreten oder nicht.« (Amery 2002, 236ff.)

Dann schlägt er praktisch – ganz ähnlich wie die Strategie des »Krebs aushungern – das Leben nähren« – folgende Grundelemente für einen Exodus vor:

- Auf der Basis des klaren Nein
- den beiden tönernen Füßen des Kapitalismus, Energie und Geld, die Kooperation entziehen und
- auf der Basis dezentraler alternativer Energie und kooperativer alternativer Geldstrukturen und Banken das neue von unten aufbauen helfen (übrigens auch die eigenen Ressourcen wie Land für die Alternativen einsetzen)
- und sich klar auf die Seite der Betroffenen und der solidarischen globalisierungskritischen Bewegungen stellen und ihre Kämpfe mitkämpfen

Die Alternative, wenn sie dies nicht tun, wird ebenfalls mit seltener Eindeutigkeit benannt: Die Kirchen als Kirchen werden in die Bedeutungslosigkeit versinken.

(6) Die drei Theologien nach dem südafrikanischen Kairos-Dokument

Überblickt man diese Szenarien, so gliedern sich interessanterweise die Reaktionen der Kirchen wieder in die gleichen Kategorien auf, wie sie das klassische Kairos-Dokument aus Südafrika im Kampf gegen die Apartheid ausmachte:

- Staatstheologie
- »Kirchentheologie«
- Prophetische Theologie¹⁶

Die Staatstheologie, oder mit Amery die Reichsreligion, kann oder muss wegen der gegenwärtigen Herrschaft des Kapitaleigentums über den Staat heute besser *Kapital-Staats-Theologie* genannt werden. Sie wird von den Großkirchen offiziell nicht vertreten, sie wehren sich aber auch nicht dagegen, wenn der Name Christi in ihrem eigenen Umfeld in diesem Sinn missbraucht wird. In Deutschland sind dafür die Hauptbeispiele das schon genannte Pamphlet des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer (AEU) und des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU) »Globalisierung – Chance für alle«, aber auch die »Christlich« Demokratische Union, die gemeinsam mit den Liberalen die neoliberale Politik als alternativlos verschärfen wollte – wenn sie die Wahlen 2005 gewonnen hätten.¹⁷

Kirchentheologie nennt das Kairos-Dokument die Position, die »Versöhnung« und »Dialog« ruft in einer extrem asymmetrischen Machtsituation. Sie sagt »Friede, Friede!« und ist doch kein Frieden möglich ohne Gerechtigkeit. Sie ist die normale Position der Volkskirchen. Selbst bei persönlicher Integrität ihrer Vertreter versuchen sie, zwischen den Verlierern und Gewinnern auszugleichen, als ob es noch ein objektives Konsensmodell gäbe und nicht den rabiaten Klassenkampf von oben. Ob sie es wollen oder nicht, ihr Balancieren wird von den Gewinnern genau registriert als entschärfendes Alibi. Sie machen kosmetische Änderungen im Zugabteil, um die kirchlichen Dialogpartner bei der Stange zu halten, während der Zug weiter in den Abgrund rast. Trotzdem ist angesichts der Erfahrungen des ökumenischen Prozesses zur Globalisierung ein Lernprozess auszumachen und deshalb kann es nur eine Schlussfolgerung geben: die Kommunikation und Argumentation zu verstärken und zu vertiefen und mit gutem Beispiel voranzugehen.

Die *prophetische oder befreiende Theologie* entspricht dem Ansatz, dem wir in diesem Buch zu folgen versuchen. Ihre Vertreter und Vertreterinnen nehmen zentral in der Bibel und an der Seite der Opfer ihren Ort und versuchen von

¹⁶ Vgl. das KAIROS Dokument – Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika, (1985) 1986, 2. Fassung. Dazu R. Hinz/F. Kürschner-Pelkmann, Hrsg. 1987 (darin besonders E. Bethge, 254ff.) und U. Duchrow, 1997², 198ff.

¹⁷ Damit soll nicht verkannt werden, dass innerhalb der Union einzelne Personen als Einzelkämpfer versuchen, ihre Partei wieder auf das sozialstaatliche Modell des Kapitalismus zurückzuführen, wie etwa Heiner Geißler und Norbert Blüm.

daher, sich der systemischen Unterdrückung entgegenzustellen. Sie werden von den Vertretern der Kirchentheologie gern als solche hingestellt, die einfach rechthaben und nicht mehr kommunizieren wollen. Es lässt sich aber an vielen Beispielen im ökumenischen Prozess zeigen, dass dies objektiv nicht der Fall ist, sondern dass umgekehrt die ökumenische Basisbewegung, die sich mit dem Süden und den Verlierern im Norden identifiziert, nicht in die offiziellen kirchlichen Prozesse einbezogen wird. Um so mehr muss sie an der Forderung gesamtkirchlicher Prozesse festhalten, wovon gleich zu reden sein wird.

Was nun aber weniger bekannt ist: Prophetie im Sinne der Bibel ist nicht nur gekennzeichnet durch scharfe Kritik an ungerechten Macht- und Reichtumsverhältnissen, sondern auch durch Inspiration und Ermutigung angesichts der Ansage von Gottes Zukunft. In dieser Perspektive wollen wir uns nun den Möglichkeiten der Umsetzung einer Strategie für das Leben zuwenden.

10.3 Umsetzung der Alternativen in den vier Sozialgestalten von Kirche und in Bündnissen mit den Gewerkschaften und sozialen Bewegungen

(1) Inspiration zum solidarischen Leben oder die Geisteskraft Gottes

Wahre Kirche entsteht nach biblischem Zeugnis aus der Geistkraft Gottes. Sie kann nicht einfach von Menschen gemacht werden, aber sie kann durch Menschen verhindert oder gefördert werden. Ehe wir also konkret nach den Umsetzungsmöglichkeiten der im vorigen Abschnitt angedeuteten ökumenischen Beschlüssen in den Kirchen auf allen Ebenen fragen, müssen wir uns dieser Basis vergewissern.

Hören wir zuerst erneut auf den Propheten *Ezechiel*. Die »Gestalt wie ein Mensch«, Gott, versetzt den Propheten, das Kind des Menschen, eines Tages im Geist in eine große Ebene (Kap. 37). Sie ist gefüllt mit Totengebeine. Dies symbolisiert das Volk Gottes in der babylonischen Gefangenschaft, fern vom gottgegebenen Land und ohne Freiheit, das Leben nach Gottes Regeln heilvoll zu gestalten. Und dann spricht der Befreiergott: »*Ich selbst bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig*«. Und Gott beauftragt den Propheten, den Geist »aus den vier Winden« herbeizurufen. Und die Geistkraft (ruach) haucht die Gebeine an, und diese werden wieder lebendig für den Exodus in ihr eigenes Land. Gewiss war es nach dem biblischen Zeugnis die Schuld der Oberschichten selbst, ihre Ungerechtigkeit, die sie dem babylonischen Imperium und der

Deportation auslieferten. Aber nun, nach intensivem Umdenken – ebenfalls in den Schriften wie Ezechiel, Levitikus (3. Mose) oder Deuterocesaja (Jesaja 40-55) bezeugt – ist nun die Möglichkeit des Aufstehens, des Exodus gekommen. Das heißt für unsere Situation: auch dem Imperium verfallene Oberschichten des Volkes Gottes können, wenn sie hart genug mit der Realität konfrontiert wurden, durch die Geistkraft Gottes zum Exodus auferweckt werden.

Die zweite große Geschichte der Geistkraft Gottes ist die *Pfingstgeschichte* (Apostelgeschichte 2). Sie ist für unsere Fragestellung grundlegend aus verschiedenen Gründen.

- Sie ist die Gegengeschichte zum Turmbau zu Babel (Genesis/1. Mose 11). Dieser Turm ist Ausdruck der imperialen Macht, hat aber auch die Funktion, von ihm aus die ZwangsarbeiterInnen aus den unterworfenen Völkern zu beaufsichtigen. Außerdem wurden diese alle gezwungen, die imperiale Einheitssprache zu sprechen und nicht ihre Muttersprache – eine beliebte Methode aller Kolonialreiche. Damals zerstörte Gott den Turm und »verwirrte« die Sprachen, so dass die Herrschaftskommunikation nicht mehr funktionierte. Nun schafft es der an Pfingsten ausgegossene Geist Gottes, dass alle aus den unterworfenen Völkern des Römischen Reichs zum Tempel nach Jerusalem Gekommenen in ihrer eigenen Sprache sprechen, hören und sich verstehen können (V. 11f.). Also eine klare anti-imperiale Pointe.
- Sodann verweist Petrus in seiner Ansprache vor dem Volk auf die biblische Verheißung aus dem Propheten Joel, um dieses Wunder verständlich zu machen (V. 17ff.). Dort sagt Gott (Joel 3.1-5): »Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Sklaven und Sklavinnen werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen, und sie werden Propheten sein.« Also alle hierarchischen Machtverhältnisse werden abgeschafft – inklusive der Sklaverei. Gottes Geist macht sie alle, Männer und Frauen, jung und alt, gesellschaftlich gesehen gerade die »ganz unten«, die Sklavinnen und Sklaven, zu einer neuen Gemeinschaft kraft der Auferstehungswirklichkeit des vom Imperium ermordeten Jesus von Nazareth.
- Diese neue Gemeinschaft – bezeichnet als die Rettung aus dieser »verdorbenen Generation« (V. 40) – realisiert sich in den vier Kennzeichen der Kirche (V. 42): Lehre (*Wahrheit, Treue* inmitten der Lüge des Imperiums), *Gemeinschaft* (gegen das »divide et impera«, »teile und herrsche«), Brechen des Brotes (*diakonia der Solidarität*), und an den *Gebeten* (zu Gott-in-Be-

ziehung, nicht zum Kaiser). Und wie realisiert sich diese Gemeinschaft materiell? Durch die Abschaffung des absoluten Privateigentums – der Basis des römischen Klassenrechts (V. 44; vgl. 4.32-35). Sie teilen, so dass es unter ihnen keine Armen mehr gibt. Und dadurch werden sie so attraktiv, dass sie nicht wie unsere Kirchen Public Relationsfirmen hoch bezahlen müssen, um angeblich attraktiver zu werden. Das einfache Volk liebt diese Leute, es entstehen immer weitere Zellen des solidarischen Menschwerdens – und diese erweisen sich als kräftiger als das Römische Imperium (das allerdings später viele ihrer institutionalisierten Nachfolger nach Konstantin wieder einfängt und verführt).

Es geht also um *Pfingsten heute*. Die Kirchen bräuchten nur Wort für Wort dieser Geschichte zu folgen und sie wären mitten drin in den Vorhuten des Lebens. Es gibt aber noch eine weitere zentrale Textpassage im Zweiten Testament, die ausführt, wie die Jüngerinnen und Jünger oder andere, die sich aufmachen wollen zum solidarischen Menschwerden, gegen Angst und Verfolgung im Imperium Kraft gewinnen und durchhalten können: die so genannten *Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium (13-17)*. (Vgl. Veerkamp, 2002) Die Situation ist die, dass Jesus mit seinen Jüngern auf das Martyrium in Jerusalem zugeht. Natürlich wollen sie ihn festhalten in dieser feindlichen Umwelt der römischen Weltordnung (so muss Kosmos, »Welt« im Johannesevangelium übersetzt werden). Jesus aber bereitet sie darauf vor, sich gerade nicht von ihm als Wundermann (Messias) abhängig zu machen, sondern seinen Kampf selbständig weiterzukämpfen. Dazu geht er (u.a.) folgende Schritte mit ihnen:

- Beim Abschiedsmahl wäscht er ihnen die Füße, statt sich wie üblich im Römischen Reich von einem Sklaven die Füße waschen zu lassen (13.1-20). Jesus, »der Herr und Lehrer, handelt als Sklave, damit die Schüler alle füreinander zu Sklaven werden und so keiner mehr Sklave sein muss: Das ist *Solidarität*.« (ebd. 15) Und dieser Solidarität gibt Jesus (in der griechischen Sprache des Evangeliums) den Namen *Agape*, normalerweise übersetzt mit »Liebe«: »Ein neues Gebot gebe ich Euch: dass ihr solidarisch miteinander seid. So wie ich solidarisch mit euch war, dass auch ihr solidarisch miteinander seid. Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Schüler seid, wenn ihr Solidarität miteinander haltet« (V. 34f.). (ebd. 25f.) Das heißt also: wie Gott und der Messias mit den Menschen solidarisch sind, sollen die Menschen entsprechend solidarisch untereinander sein. Das ist ihre Mission im römischen Imperium und Patriarchat. Alle sollen sie daran erkennen können.

- Und dann kommt die Verheißung der *Geistkraft Gottes* (Kap. 14-16). Sie kann nur kommen, wenn Jesus weggeht (16.7). Denn sonst würden die Nachfolgerinnen und Nachfolger Jesu immer nur auf ihn schauen statt zu begreifen, dass er zu ihnen gekommen ist, damit sie selbst solidarisch Menschen werden und andere ermächtigen, in der gleichen Geistkraft solidarisch Mensch zu werden usw. Die Geisteskraft Gottes befähigt alle Menschen, die sich ihr öffnen, selbst solidarisch Mensch zu werden und andere ebenso zu befähigen – ganz ohne Hierarchie, ganz »von unten«, weil »von ganz oben«, und nicht von den selbst ernannten Hierarchen. Die Gaben dieser Geisteskraft sind vielfältig:
- Die Geistkraft wird zunächst als griechisch *Parakletos* (lateinisch *ad-vocatus*) bezeichnet (14.15ff.), was in diesem Zusammenhang, nämlich im Gegenüber zu dem »Herrscher dieser Weltordnung« am genauesten mit *Anwalt* übersetzt werden muss. (ebd. 34) Aber auch »Tröster« oder »Beistand« ist möglich, wenn man auf keinen Fall in den normalen Fehler bürgerlicher Theologie und Kirche verfällt, dies als privaten, individuellen Trost zu missdeuten. Es geht um die Unterstützung beim Bau der solidarischen Alternative, deren Anhänger vom Imperium und Patriarchat angegriffen, verfolgt und möglicherweise vor Gericht gestellt werden. In dieser Situation unterstützt sie die Geistkraft Gottes als Anwalt und Beistand.¹⁸
- Sodann wird diese Kraft Gottes »Geist der Aletheia« genannt (14.17 u.ö.). Dieses griechische Wort wird normalerweise mit »Wahrheit« übersetzt. Es wäre aber ein Missverständnis, darunter abstrakte, intellektuelle Wahrheit zu verstehen. Das hebräische Wort dafür ist Treue. Also die Geistkraft Gottes ist die »*Inspiration der Treue*«. (Veerkamp 2002, 34) Im Kontext des Römischen Imperiums heißt das: Gegen dieses machtkorrupte Unterdrückungs-, Verführungs- und Lügensystem hilft der Geist, Gott und darum den anderen solidarisch die Treue zu halten und sich selbst nicht zum Komplizen des Systems zu machen. »Wenn jene aber kommt, die Inspiration der Treue, wird sie euch auf dem Weg führen mit der ganzen Treue.« (16.13) (ebd. 63) Diese Ausdrucksweise Jesu verweist aber auf den Hintergrund der Tora des Ersten Testaments. Sie zeigt den Menschen den Weg der Treue als Antwort auf Gottes Treue. Der Tora Jesu entspricht die Solidarität unterein-

¹⁸ Nach dem Markusevangelium ist die Situation unter Verfolgung vor Gericht die einzige Situation, in der der Geist Gottes in einem Menschen mit Sicherheit anwesend ist.

ander, deren Weg mitten im Imperium treu zu gehen, die »Inspiration der Treue« hilft.

Geiko Müller-Fahrenholz hat in seinem Buch »Erwecke die Welt – Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit« (1993) diese Texte zur Grundlage einer neuen »ökumenischen Pastoraltheologie« gemacht. Das heißt er reflektiert über die Frage, wie Kirche mit den psychischen und sozialpsychologischen Fragen und Problemen an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit umgehen kann und soll.

Dabei knüpft er – wie auch wir in diesem Buch – unter anderem an Robert Lifton an. (Ebd. 112ff.) Dieser hat darüber nachgedacht, dass der Andrang und die Gefährlichkeit der globalen Probleme in uns Menschen ein »*Benommens-ein*« (*numbing*) hervorruft. Wir sitzen gelähmt wie das Kaninchen vor der Schlange. Wie können wir aus dieser Paralyse (oder Flucht) herauskommen? Hier schlägt er vor, die »Inspiration« aus diesen Johannestexten zu Hilfe zu nehmen:

- Unsere Grundbefindlichkeit – insbesondere bei Gefahr des Absturzes oder der Katastrophe wie in der Mittelklasse – ist eine diffuse Angst. Was bedeutet hier der »*Geist der Wahrheit*«? Wahrheit durchbricht die Lüge der »Weltordnung«, die ins Verderben führt. Sie hilft sehen, was wirklich ist. Dann erkennt man, was man wirklich fürchten muss. Man durchschaut das Imperium. Aber die Furcht vor etwas Bestimmten ist gegenüber der diffusen Angst schon ein erster Schritt der Befreiung.
- Der *Tröster/Anwalt* muss, so sagt er wie wir, zuallererst entprivatisiert werden. Dass der Tröstergeist der Gemeinschaft gegeben ist – euch!– ist Teil des Trostes. Der Trost liegt gerade darin, dass man *in einer solidarischen Gemeinschaft* für die Ausbreitung der Solidarität arbeitet und sich nicht nur auf Gottes Solidarität, sondern auch auf die Solidarität der anderen verlassen kann – mitten in einem Kontext, der die einen gegen die anderen ausspielt, sie isoliert und so am besten für die eigenen Zwecke instrumentalisieren kann.
- Als *Inspiration der Treue* ist die Geistkraft Gottes insofern unverzichtbar, als das zentrale Problem im Widerstand und der Arbeit an (Gottes) Alternative gerade die Durchhaltekraft ist. Im Griechischen heißt diese Durchhaltekraft *hypomoné*. Das ist leider immer mit »Geduld« übersetzt worden, worunter man dann passives Geduldigsein versteht. Nein, es handelt sich hier um die »revolutionäre Geduld«, die Durchhaltekraft im Widerstand gegen die »Weltordnung« und im Aufbau der solidarischen Gemeinschaft, die Hart-

näckigkeit, den langen Atem, die »Spiritualität des Widerstandes«. (Raiser 2005, 329ff.)

Zentral für alle biblischen Aussagen zur *Geistkraft Gottes* sind zwei Grundelemente, Leben und Gemeinschaft, und sie sind in gewisser Weise nur eines, da Leben Beziehung ist und solidarische Beziehungen Leben sind und Leben ermöglichen:

1. Sie ist die *Quelle des Lebens*, aller Lebewesen, ja, des Kosmos. Sie haucht nicht nur das Leben in die toten Gebeine des Gottesvolkes, sondern sie »schwebt über den Urwassern« der beginnenden Schöpfung (Genesis/1. Mose 1.2); sie haucht den ersten Menschen den Lebensodem ein (Genesis 2.7); sie erhält das Leben der Lebewesen (Psalm 104.29f.); sie stöhnt in der von Sklaverei und Verderbtheit geknechteten Schöpfung und auch in denen, die schon von dem Geist der Neuschöpfung beseelt sind, nach der Freiheit der Kinder Gottes (d.h. nach der Menschwerdung der Menschen!) und gibt Hoffnung (Römer 8.19ff.).
2. Sie erweist sich als *Quelle von solidarischer Gemeinschaftsbildung* und stärkt gegen Gemeinschaft zerstörende politisch-ökonomische Systeme. Die Geistkraft Gottes ist nicht verheißen für den Heilsegoismus der bürgerlichen Individuen. Sie ist verheißen für die, die sich aus diesem zerstörerischen Individualismus und seinem System, dem Kapitalismus, gemeinsam befreien lassen wollen für die Mitarbeit mit Gott an Gemeinschaften in gerechten Beziehungen. Die Geistkraft Gottes bildet überall in der Welt solche gemeinschaftlichen Zellen des Lebens. Niemand muss draußen bleiben.

Mit diesen Inspirationen aus den Texten von Ezechiel, Lukas und Johannes, die von Stimmen wie Dorothee Sölle (Mystik und Widerstand, 1997) aufgenommen werden, wollen wir nun versuchen, uns der schwierigen Frage zu nähern, wie in unseren real existierenden Kirchen der Geist der Bibel Platz greifen kann, wie die Impulse aus dem Süden und der Ökumene auch im Norden zur Transformation beitragen können und wie vor allem die verschiedenen vom neoliberalen Kapitalismus zerspaltenen Gruppen in den Transformationsprozess zum solidarischen Mensch- und Gesellschaftwerden einbezogen werden können.

(2) Die vier Sozialgestalten der Kirche und ihr Kriterium

Normalerweise wird von »der Kirche« gesprochen. Das ist eine grobe Vereinfachung. Sowohl theologisch wie soziologisch gesehen hat Kirche eine vielfältige Gestalt. Diese klar zu verstehen, hat zentrale Bedeutung für die Frage,

wie Kirche ihren biblischen Auftrag erfüllen kann, zum solidarischen Menschwerden beizutragen.

Theologisch gesehen hat die Kirche zwei grundlegende und zwei abgeleitete Sozialgestalten (vgl. Duchrow 1980, 296 u. Duchrow/Liedke 1988, 204ff.):

- die Gemeinschaft vor Ort
- die universale, ökumenische Vernetzung der örtlichen Gemeinschaften
- die Nachfolgegruppen
- die regionale Gestalt der Kirche.

Die *Gemeinschaft vor Ort* nennt Paulus z.B. die »Heiligen« in Ephesus, in Jerusalem, in Korinth usw. Das heißt vor dem Hintergrund unserer bisherigen Darlegungen: Die »Heiligen« sind die Gemeinschaft derer, die Gott entsprechend (Gott, die Gestalt »wie ein Mensch«, allein ist heilig, d.h. anders als die Raubtierweltreiche) in der Nachfolge und in der Geistkraft Jesu von Nazareth leben. Sie tun das, indem sie sich nicht an die »Strukturen dieser Weltzeit« anpassen (Römer 12.1), sondern die nach dem Willen Gottes eine alternative Gemeinschaft der Solidarität aufbauen, also solidarisch Mensch werden. Oft sind es zunächst nur »Häuser« an einem Ort, in der sich diese Gemeinschaften sammeln. (Vgl. Schottroff 1994, 25) Diese Gemeinschaft ist nicht zu verwechseln mit den Orts- und Pfarrgemeinden, wie wir sie kennen. In Europa sind diese von Karl d. Großen als territoriale Verwaltungsbezirke eingeführt worden und haben dann in der ebenfalls obrigkeitlichen Struktur der evangelischen Landeskirchen seit der Reformation diesen territorialen Charakter. Sie sind also von der Herkunft her nicht die Zellen der neuen Gesellschaft innerhalb des Reiches und der Fürstentümer, sondern nehmen die »seelischen« Belange der Menschen, also eine Teilfunktion innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Körpers wahr, während die »weltliche Obrigkeit«, also auf Ortsebene die Kommunalverwaltungen, die materiellen Belange versorgt. Dieses schwere Erbe der nach-konstantinischen Staats- und Volkskirchen schleppen die Großkirchen bis heute mit sich, verstärkt durch die kapitalistisch-bürgerliche Abspaltung des Privaten vom Öffentlichen. So hat sich die Kirche – entgegen ihrem ganzheitlichen biblischen Auftrag – weitgehend in die Nische privater, individueller Frömmigkeit abschieben lassen. Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts und die Erfahrungen der Hilflosigkeit der Kirche gegenüber dem totalitären System des Nationalsozialismus haben zwar teilweise Korrekturen an dieser traditionellen Rolle der Kirche ermöglicht – in Deutschland vor allem unter dem Stichwort öffentliches »Wächteramt« der Kirche –, aber dies hat wenig Einfluss auf die örtliche Gestalt der christlichen Gemeinschaft ge-

habt. Die biblische Gestalt der Ortsgemeinde wäre die konziliare Gemeinschaft aller Christinnen und Christen vor Ort, die – gesammelt um und gestärkt durch die solidarische Eucharistie und das biblische Wort und durchaus in verschiedenen Dienstgruppen arbeitend – sich von den »Letzten«, den Schwächsten her aufbaut, im Gegenzug gegen die Ausgrenzung und Zerstörung von Menschen und Natur durch die neoliberale Struktur und Politik der Gesamtgesellschaft.

Die universale, ökumenische Gemeinschaft der Gemeinschaften vor Ort ist im urchristlichen Sinn zu verstehen als der eine, weltweite Leib Christi, in dem miteinander geteilt wird – zum Beispiel durch die paulinische Kollekte für Jerusalem – und der so den solidarisch vernetzten Gegenentwurf zum hierarchisch-imperialen und ausbeuterischen Römischen Reich darstellt. Auch diese weltweite Gemeinschaft der örtlichen Gemeinschaften ist konziliar, nicht hierarchisch verfasst (vgl. Apostelgeschichte 15). (Vgl. Duchrow 1980, 280ff.) Eines der Haupthindernisse für eine biblisch gegründete Gestalt der Ökumene heute liegt darin, dass sich in der nach-konstantinischen Kirchengeschichte in der westlichen Christenheit das Papsttum als alles andere überwölbendes Einheitsmodell von oben herausbildete. Es ist vom Organisationsaufbau her eine Imitation der imperialen Kaiserstruktur und verdunkelt die biblischen konziliaren Einheitsmodelle seit der Gründung des Alten Israel in der Form gleichberechtigter Repräsentation in der »qahal Jahwe«, der Versammlung des befreienden und solidarischen Gottes. Verbunden mit der Beschränkung der priesterlichen Hierarchie auf Männer, in gewisser Weise so etwas wie eine Heiligsprechung des Patriarchats, stellt die Römisch-Katholische Kirche in ihrer hierarchischen Grundstruktur – ganz gleich, was sie mit Worten sagt und mit Taten vollbringt – eine Kopie dessen dar, wogegen auf dem Hintergrund der gesamten biblischen Geschichte das gesamte Zweite Testament steht: eine Kopie des imperialen, patriarchalen Römischen Reiches. Unter heutigen Herausforderungen des totalitären imperialen Marktes stellt sich diese Struktur – wie dies in ihrer langen und wechselvollen Geschichte immer wieder vorgekommen ist, aber auch manchmal ansatzweise überwunden wurde – derzeit wieder einmal systemkonform als Medienpapsttum dar. So aber verdunkelt sie mehr die Notwendigkeit des Widerstands und des Wiederaufbaus lebensfähiger Strukturen »von unten«, als dass sie diese zu erhellen in der Lage wäre. Dass auch die protestantisch-orthodoxe Ökumene den 1961 begonnenen Weg zu konziliarer Gemeinschaft praktisch wieder verlassen hat und die einzelnen Kirchen mit Hilfe des Einheitsmodells der »versöhnten Verschiedenheit« im Wesentli-

chen institutionelle Selbsterhaltung betreiben (Vgl. Duchrow 1980) und auch dem Ökumenischen Rat der Kirchen immer mehr Ressourcen entziehen, verschärft noch das betrübliche Bild. Hingegen wäre das biblisch-konziliare Modell geradezu ideal für die notwendige Schwerpunktsetzung auf lokale Alternativen, die sich weltweit vernetzen – im Gegenzug gegen das Diktat des Weltmarkts und seiner Akteure.

Aus der Beziehungsstruktur und dem Kontrastcharakter der ersten beiden ist die Sozialgestalt der *Nachfolgegruppen* abgeleitet. Schon im Ersten Testament bildeten sich Prophetengenossenschaften, die sich ökonomisch unabhängig vom Königshof machten – im Unterschied zu den traditionellen Hofpropheten. Elija und Elischa im 9. Jh. v.u.Z. sind ihre ersten Vertreter – in heftige Auseinandersetzung mit dem Königshof verwickelt und Seite an Seite mit den entrechteten Bauern und für die »armen Witwen« streitend. Das heißt, innerhalb des Volkes Israel oder später in der Kirche muss es offenbar Gruppen geben, die prophetisch das Vorleben und dafür kämpfen, was dem ganzen Volk heilvoll wäre. Nur scheinbar widersprüchlich können sie mobil wie die Prophetengruppen oder auch ortsgebunden wie Mönchsgemeinschaften auftreten. Sie haben in den Konfliktbeziehungen zwischen Gottesvolk und Umwelt eine »stellvertretende, vorwegnehmende und einübende« Funktion, nicht eine Ersatzfunktion für die anderen Gestalten von Kirche. Das heißt, sie leben vor und kämpfen dafür, was für alle Gestalten der Kirche als Wille Gottes nachvollzogen werden soll.¹⁹ Sie dürfen nicht zum Alibi für die Anpassung der anderen Gestalten von Kirche an ihre Umwelt verkommen.

Menschen leben nicht nur vor Ort, sondern in Regionen. Aus dem Beziehungscharakter des Volkes Gottes ergibt sich also die Notwendigkeit, auch diese Ebene zwischen den Ortsgemeinschaften und der universalen Ebene zu organisieren. Dies geschieht in der *regionalen Sozialgestalt von Kirche*. Im alten Israel waren das zunächst die Stämme. In urchristlicher Zeit waren es vom römischen Reich vorgegebene Provinzen. In nachreformatorischer Zeit entstanden die »Landeskirchen«. Allgemein kann man von »Diözesen« sprechen. Für sie hat sich einerseits das Bischofsamt und zum anderen im evangelischen Bereich zusätzlich die vom Kirchenvolk gewählte Synode als kirchen-

¹⁹ Vorzüglich hat Heino Falcke diese Funktion der Nachfolgegruppen heute beschrieben in: ders., 1986, 63ff. Hierher gehört auch der Widerspruch Luise Schottroffs u.a. gegen Gerd Theißens (1977) Nebeneinanderordnung von radikalen »Wandercharismatikern« und dem an die römische Realität angepassten »Liebespatriarchalismus« der Ortsgemeinden; vgl. dies., 1994, 19-27.

rechtliche Struktur herausgebildet. Versteht man das Bischofsamt als Dienst an der Einheit wie im Urchristentum, so bedeutet das in moderner Sprache die moderierende Funktion. Erst mit der Hierarchisierung nach römischem Vorbild wird dieses Amt im Sinn der Bibel fragwürdig. Die Synodalstruktur (synodos = Zusammenkommen in einer Versammlung von Gleichberechtigten von Männern und Frauen, Angehörigen aller Klassen und Ethnien; vgl. Galater 3. 26-28) hingegen ist voll in den biblischen Traditionen verankert, die sich in ihren entscheidenden Teilen prinzipiell gegen hierarchische Herrschaftsstrukturen richtet. Unter heutigen Gesichtspunkten wäre es ideal, wenn die Kirche sich in wirklichen Regionen organisieren würde, d.h. in sozial und ökonomisch zusammengehörigen Einheiten zwischen Stadt und Land wie in Deutschland z.B. im Rhein-Main-, Rhein-Neckar-Gebiet usw. Hier könnten die lokal-regionalen Wirtschafts- und Sozialstrukturen als Basis einer neuen lebensdienlichen Wirtschafts- und Sozialstruktur mit aufgebaut werden als Gegengewicht und als Alternative von unten gegen das herrschende Weltmarktdiktat. Da dies aber bei der Beharrlichkeit von Institutionen kaum zu erwarten ist, müsste man solche Strukturen unter dem Dach von Landeskirchen und Diözesen entwickeln. Darüber hinaus kann es durchaus auch eine Vernetzung der Regionalstrukturen auf nationalen Ebenen geben, um auch dort die Stimme der Kirche zu erheben. Die konfessionellen Strukturen von oben, die die Christenheit in Europa und von dort aus in der ganzen Welt seit 1054 u.Z. (Ost-West Spaltung) und der Reformationszeit spalten, müssten durch konziliare Prozesse von unten so aufgehoben werden, dass sie als gegenseitige Bereicherung in das örtlich-regionale konziliare Zusammenleben und -arbeiten eingehen.

Nun gibt es aber für das Kirchesein aller dieser Sozialgestalten ein grundlegendes Kriterium: Leben, arbeiten und verhalten sie sich so, dass sie dazu beitragen, die Grundbedürfnisse der »geringsten« Menschen in Würde zu befriedigen? Dies haben wir in Kapitel 6.1 am Beispiel von Jesu Gleichnis von den Armen als Maßstab (Matthäus 25.31-46) nachgewiesen. Dort steht aber auch, dass diejenigen, die nur sagen, sie gehörten zu Jesus, aber das Gebotene nicht tun, abgewiesen werden, während diejenigen, die nichts von Jesus wussten, sich aber der Grundbedürfnisse der »Geringsten« annahmen, vom »Sohn des Menschen« angenommen wurden. Das heißt, die von Ausbeutung, Ausschluss und Lebensgefahr Betroffenen und die Solidarischgewordenen – welchen Glaubens auch immer – sind das Kriterium, ob die Kirche zu Jesus gehört oder nicht. Das heißt aber ganz eindeutig, dass Kirche nur Kirche ist, wenn sie mit diesen zusammenarbeitet. Im heutigen Globalisierungskontext hat das eine

brisante Pointe. Der ökumenische Prozess »Wirtschaft im Dienst des Lebens« betont in allen Dokumenten, dass die Kirchen bei ihrem Nein zum globalen Kapitalismus und beim Aufbau alternativer Strukturen notwendigerweise mit den Gewerkschaften und sozialen Bewegungen zusammenarbeiten sollen. Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Kirchen in Europa seit dem Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in den 1980er Jahren dazugelernt haben. Der Reformierte Bund in Deutschland ist sogar Mitglied der globalisierungskritischen Bewegung Attac geworden. Aber sind die Kirchen sich auf allen Ebenen von den Gemeinden bis zu den Leitungen dieser Brisanz wirklich bewusst, dass ausgerechnet an dieser Stelle ihr Kirchesein auf dem Spiel steht? Nehmen wir das Beispiel Kairos Europa. Dieses ökumenische Basisnetzwerk versucht seit 15 Jahren genau dies zu tun: die Verbindung unserer Gemeinden und Kirchen zur ökumenischen Bewegung, zu den Kirchen im Süden und den sozialen Bewegungen zu entwickeln und zu stärken. An der Basis stößt dies auf wachsendes Interesse, aber die Kirchen und Hilfswerke streichen zunehmend die verschwindend geringen Zuschüsse von jährlich 500-2.500 Euro pro Landeskirche mit der Begründung, die Gelder würden knapper – bei Haushalten von zig Millionen Euro. Bei den Hilfswerken gibt es solche, die unter der Hand sogar zu verstehen geben, dass sie die Zuschüsse streichen, weil sich Kairos Europa zu sehr mit den Positionen der Kirchen des Südens und der ökumenischen Bewegung zur wirtschaftlichen Gerechtigkeit identifiziert.

Fazit: Wenn dies lokal-regional-globale Beziehungsnetz der Christenheit zusammen mit den prophetischen Einübungsgruppen und gemeinsam mit den alten und neuen sozialen Bewegungen sich klar gegen den globalen neoliberalen Kapitalismus stellen und von unten her mit den Betroffenen und den Solidarischgewordenen für die gesellschaftliche Aneignung der Ressourcen der Erde und der Früchte der Arbeit einsetzen würde, käme dies einer Revolution gleich. (Auf die anderen Glaubensgemeinschaften kommen wir gleich zurück). Nun ist aber diese Christenheit gespalten – wir reden nicht von den anachronistischen konfessionellen Spaltungen –, gespalten in kapital-staatstheologische, in unentschieden kirchentheologische und prophetische Positionen und Verhaltensweisen. Deshalb kann es nur darum gehen, angesichts des wachsenden Drucks der sich verschlechternden Wirklichkeit einen intensiven ökumenischen Lern- und Handlungsprozess in und zwischen allen Sozialgestalten von Kirche zu fördern, der auf persönliche und korporative Entscheidung drängt und der möglichst viele der Unentschiedenen befreit zum solidarischen Mensch-

werden. Der Rahmen dafür ist der ökumenische Prozess zu Alternativen zur neoliberalen Globalisierung, verknüpft mit der Dekade zur Überwindung von Gewalt – nun konzentriert auf die Überwindung der strukturellen wirtschaftlichen Gewalt.

(3) Die konsistente Verbindung von Strategie und Handlungsschritten

Wir haben oben in diesem Kapitel (10.2) angedeutet, dass selbst in den ökumenischen Dokumenten die strategischen Aussagen noch nicht konsistent umgesetzt sind in praktische Schritte. Reformistische und transformierende Vorschläge stehen ziemlich unverbunden nebeneinander. Wie könnten Strategie und praktische Umsetzung konsistent aufeinander bezogen werden? Dazu hier einige *erste Vorüberlegungen*.

Kairos Europa hat, wie erwähnt, vier Bereiche identifiziert, in denen insbesondere die Kämpfe für eine Wirtschaft im Dienst des Lebens zu führen sind: 1. Umverteilung von Arbeit und solidarische Sozialsysteme versus Massenerwerbslosigkeit und Sozialabbau; 2. Für solidarische und ökologisch verantwortliche öffentliche Dienstleistungen der Grundversorgung – gegen deren Privatisierung; 3. Für ein solidarisches und ökologisches Steuersystem – gegen Steuerflucht und -vermeidung des Kapitals; 4. Für ein solidarisches Geld-, Finanz- und Handelssystem – gegen spekulative Kapitalvermehrung, Verschuldungsmechanismen und ein ungerechtes Handelssystem (unter Einschluss des persönlichen und korporativen Umgangs mit Geld und Konsum). (Vgl. Kairos Europa 2003, 11ff.) Dem sind inzwischen zwei weitere Bereiche hinzuzufügen: 5. Für bäuerliche und ökologische Landwirtschaft – gegen Agrobusiness und 6. Für Abrüstung und drastische Einschränkung des Waffenhandels – gegen die imperiale Militarisierung der Weltpolitik durch die USA, die EU und zunehmend auch Japan (als Mittel der Ausbreitung und Stützung des globalen Kapitalismus).

Es ist vollkommen klar, dass die Fülle dieser Bereiche, in denen das Leben der Menschen und der Erde im neoliberalen Kapitalismus auf dem Spiel steht, nicht alle mit gleicher Intensität von jeder Kirche oder gar Gemeinde aufgegriffen werden kann. Es ist deshalb entscheidend, von den örtlich-regionalen Gegebenheiten her auszuwählen, was die jeweiligen Menschen und Gesellschaften am unmittelbarsten betrifft und wo deshalb die Bevölkerung und die Kirchenglieder am ehesten mobilisierbar sind. In welcher dieser Bereiche man sich engagiert und in die Tiefe dringt, man stößt immer auf die gleiche Grundstruktur: die Unterwerfung allen Lebens unter die Logik der Kapitalakkumula-

tion. Wenn man dies verstanden hat, ist es ein Leichtes, auch die anderen Kämpfe zu verstehen und sich in Fällen, in denen die Kräfte gebündelt werden müssen, mit ihnen zu vernetzen.

Dies vorausgeschickt, wollen wir nun selbst ein Feld auswählen, um an ihm zu zeigen, wie die *Vermittlung zwischen Strategie und Handlungsschritten* konsistent durchgeführt werden kann. Dies lässt sich am leichtesten anhand der oben entwickelten multiplen Strategie verdeutlichen. Wir wählen dazu die zusammenhängenden Felder *Geld, Finanzen und Steuern* als Beispiele aus.

1. Das kapitalistische System aushungern

(a) Entmythologisierung der neoliberalen Ideologie gegen Desorientierung

Hier ist im Blick auf Geld, Finanzen und Steuern (und überhaupt) von den Kirchen und Gemeinden zu fordern, dass sie nicht länger der Frage des Kapitalismus ausweichen. Wir treffen bei Vorträgen und Seminaren zunehmend Gemeindeglieder, die angesichts der realen Gesellschaftsentwicklung wütend werden, wenn sie hören, dass in der Ökumene längst Erklärungshilfen bereit liegen, die ihnen helfen könnten zu verstehen, was mit ihnen geschieht, dass aber alle diese Dokumente nur in den wenigsten Kirchen an die Gemeinden weitergeleitet wurden. Das Klima an der Basis der Gemeinden hat sich seit der Sozialabbau-Agenda 2010 mit Hartz IV usw. in Deutschland merklich geändert. Die Menschen wollen die Wahrheit hören. Das sollten auch Kirchenleitungen merken.

Mit dem klaren Aussprechen der Realität, das die Schleier der Mythen durchbricht, könnten die Kirchen heilend und befreiend dem Desorientierungstrauma entgegenwirken, das neoliberale Wirtschaft, Politik und Medien den Unter- und Mittelschichten zufügen. Genau diese Funktion übernahmen in der Zeit der hellenistisch-römischen Imperien die apokalyptischen Schriften (s.o.). Apo-kalypsis (deutsch: enthüllen) deckt 1. das noch Verborgene auf – damals die »tönernen Füße« des monströsen Machtsystems, heute die fehlende Nachhaltigkeit der kapitalistischen Wirtschaft, die diese notwendigerweise an ihre Grenzen führen wird. Typischerweise wehren sich die westeuropäischen Kirchen, das für das neue Testament grundlegende apokalyptische Denken – die »Mutter der christlichen Theologie« (Ernst Käsemann) – aufzunehmen. Ebenso warnen ihre Dokumente immer wieder, das bestehende System zu »dämonisieren«. Dabei übersehen sie, dass Jesus ausdrücklich die kollektive, geistig-seelische Unterdrückungsmacht der römischen Legionen als »Dämonen« austreibt und damit Menschen befreit. Genau diese befreiende Macht Jesu bleiben

die Kirchen den Menschen schuldig, wenn sie sich den Tabuisierungen und Mythen des Systems beugen, statt Gottes Geistkraft gegen sie wirksam werden zu lassen. Apo-kalypsis stärkt 2. die unterdrückten Menschen, darauf zu vertrauen, dass Gottes beherrschungsfreie Ordnung mit menschlichem Gesicht siegen wird und dass die Befreiten jetzt bereits damit beginnen können, sie unter sich schon, wenn auch fragmentarisch zu verwirklichen. So wird die Hoffnung gestärkt, dass die heute alles bestimmenden Finanzmächte als 5. Gewalt im Staate nicht das letzte Wort haben werden.

(b) Das klare Nein mit Verweigerung und Widerstand

Einmal ehrlich diagnostiziert, kann zu *einem Krebswachstum nur klar Nein* gesagt werden, wie die Kirchen des Südens und die evangelisch-orthodoxe Ökumene dies getan haben. Eine solche Klarheit würde die Öffentlichkeit aufhorchen lassen. Noch mehr aufhorchen würde sie allerdings, wenn die Kirchen öffentlich erklärten, alle Geschäftsverbindungen mit den normalen, vor allem den größten Geschäftsbanken und Investmentfonds abubrechen, weil diese und die Kapitaleigner sich alle an spekulativer Geldvermehrung (in vielen Fällen auch Steuerhinterziehung) und Zinsraten bereichern, die über der Wachstumsrate der Realwirtschaft liegen – also *Verweigerung*. Es ist zwar ein erster Schritt, dass die Kirchen begonnen haben, nach sozial und ökologisch »sauberen« Anlagemöglichkeiten zu suchen. Das sollte auch als der Anfang des Umlernens begrüßt werden, ist aber keinesfalls genug, da die Frage der Zinsraten bisher ausgeklammert bleibt. Nach Luther sollte eine Kirche, die Zinsen nimmt, den Namen Kirche ablegen. (Vgl. Duchrow 1987, 81) Das hieße eben unter den Bedingungen einer Wachstumswirtschaft, die es damals noch nicht gab, dass alle Kirchen, die das biblische Zinsverbot nicht einhalten, indem sie Zinsraten höher als die Wachstumsrate entweder selbst entgegennehmen oder bei anderen tolerieren, den Namen Kirche ablegen sollten. Dem Krebs das Geld zu entziehen, heißt, ihm seine Hauptkraft entziehen. Und die zusätzliche Aufklärung über sein Wesen, die mit einem solchen Schritt notwendigerweise verbunden wäre, würde ihm weitere Kraft wegnehmen.

Noch stärker wäre das Aufhorchen, wenn die Kirchen *auch alle ihre Mitglieder* auffordern würden, das Gleiche zu tun. Sie braucht nicht so weit zu gehen wie Luther, der, wie oben erwähnt, die Pfarrherrn aufforderte, Zinsnehmer zunächst zu verwarnen, bei fortgesetztem Brechen des Gebots vom Abendmahl auszuschließen und schließlich nicht zu beerdigen. Trotzdem ist es unglaublich oder auch sehr verständlich angesichts der Tabuisierung der Kapital-

frage in den Kirchen, dass die Kirchen *die (Super-)Reichen* unter ihren Mitgliedern nicht *auf ihren Reichtum hin ansprechen* (vgl. aber Amery 2005) und ihnen wie Jesus im Lukasevangelium sinngemäß (wie oben geschildert) sagen: »Auch Reiche werden gerettet; aber indem Gott sie von ihrem Reichtum befreit.« Das heißt, hier geht es um das Evangelium, die gute Nachricht für die Reichen. Jesus sagt ihnen, wenn ihr das alles verlasst, werdet ihr hier hundertfältig neue Lebensqualität und auch das ewige Leben in guten Beziehungen zu Gott und den Menschen gewinnen. Diese Heilsbotschaft bleibt die Kirche den Reichen schuldig – und auch dem Mittelsstand, insofern dieser über Tauschwertigentum zur Kapitalvermehrung verfügt und nicht nur über Gebrauchseigentum. Wieso gibt es die Initiative »Vermögende für Vermögenssteuer« oder die Stimme des CDU-Abgeordneten Horst Baumann (Die Zeit 37/2005 v. 8.9.05), die sagen »Ich krieg zu viel« und für die Vermögenssteuer und überhaupt höhere Besteuerung der Reichen plädieren – und keine Stimme aus den Kirchen: »Vermögende Christinnen und Christen vermögen viel für das Reich Gottes zu tun«? Diese werden nur auf Spenden hin angesprochen, nicht aber auf die Gerechtigkeit der beherrschungsfreien Ordnung Gottes. Wenn wir auf den Umgang Jesu mit dem reichen Zachäus schauen, so ist deutlich, dass Jesus ihn nicht moralisch anspricht. Vielmehr ergreift Zachäus die Initiative, Jesus zu sehen. Offenbar hat das Anders-Leben Jesu ihn aufmerksam gemacht. Daraus schließen wir zweierlei: 1. Wenn die Kirche im Blick auf Geld anders leben würde als die Gesellschaft, würden sich umkehrbereite reiche Menschen melden und Kontakt suchen. 2. Jesus, der Arme, verbindet sich mit dem reichen Zachäus über die Tischgemeinschaft. Wie wäre es, wenn die Kirchen und Gemeinden, reiche Glieder einladen würden, die Würde einer Tischgemeinschaft mit den (auch von ihnen) Armgemachten anzunehmen. Das könnte sowohl bei der Gelegenheit eines Besuches aus den südlichen Partnerkirchen wie auch mit solchen Menschen sein, die nach Hartz IV das Arbeitslosengeld II erhalten. Ausdrücklich nicht aus karitativen Absichten, sondern unter dem Aspekt der Theo-Politik und des Heils. Sicher gäbe es viele weitere Möglichkeiten der Kommunikation zur Umkehr.

Außer dem Nein und der Verweigerung (einschließlich ihrer Verkündigung an die Reichen) wäre aber auch über *Widerstand* zu reden. Beispiel: Seit den 1990er Jahren folgt, wie oben erwähnt, in Deutschland eine *Steuerreform* nach der anderen, die den großen Kapitaleigentümern Steuern schenkt und gleichzeitig den Lohnabhängigen mehr Steuern aufbürdet. Dabei verlieren die öffentlichen Haushalte für die gesellschaftlich notwendigen Dienste und Investi-

tionen, aber ebenso die Kirchen und Diakonie/Caritas selbst immer mehr Milliarden. Warum tun sich die Kirchen nicht mit den bis in die Mittelklassen hinein unter dem Sozialabbau leidenden Verlierern zusammen zum Widerstand? Wenn sie denn schon über Staatskirchenverträge aus der konstantinischen Vergangenheit verfügen, die ihnen Kirchensteuern bescheren, warum dieses Gewicht nicht in die Waagschale werfen für die Steuergerechtigkeit, die ohnehin vom Grundgesetz Art. 14.2 (Sozialpflichtigkeit des Eigentums) vorgeschrieben ist? So könnten sie sich damit sogar als Verteidiger der Verfassung unseres einstmals als demokratisch und sozial konzipierten Gemeinwesens profilieren. Und die verlierende Mehrheit der Menschen würde aufatmen.

2. Dem Leben Nahrung geben

(a) Alternativen im lokal-regionalen Bereich, die den Kapitalismus transzendieren

Hier ist erfreulicherweise an vieles anzuknüpfen und vieles aufzunehmen, was in den kirchlichen Dokumenten an Ansätzen zu finden ist. Vorzüglich ist der *faire Handel*, der in sich eine sozialwirtschaftliche Alternative von Ort zu Ort darstellt. Zu erwähnen sind z.B. auch die Hinweise auf Oikokredite und andere Systeme der *Mikrokredite*. Freilich fehlt die klare Option für alternative Banken wie die GLS-Gemeinschaftsbank und die Europäische Vernetzung INAI-SE als die Option für Kirchen, aus den Geschäftsbanken und -fonds auszusteigen. Ähnlich wäre übrigens die Frage auch für Kirchenland und Immobilien zu stellen, sofern sie nicht der Eigennutzung dienen, sondern als Kapitalanlagen fungieren. Auch sie sollten den alternativen lokal-regionalen Wirtschaftsformen zur Verfügung gestellt werden – wenn man denn schon nicht Bonhoeffers Vorschlag folgen will, alles (Kirchen-)Eigentum den Armen zu geben.

Vor allem aber fehlt den positiven Vorschlägen in diesem Feld eins: die Einordnung in die Perspektive einer postkapitalistischen solidarischen Sozialwirtschaft. Dies erst würde verhindern, dass die kleinen Alternativen vom System kooptiert werden können, wie das z.B. bei den Mikrokrediten durch die Weltbank geschieht. Sie nutzt die Kleinkredite, um die Individuen in den Wettbewerb des kapitalistischen Marktes einzuführen, nicht um Gemeinschaften lebensfähig und möglichst unabhängig vom Weltmarkt zu machen.

(b) Kämpfe zur gesellschaftlichen Wiederaneignung gestohlener Ressourcen auf allen Ebenen in post-kapitalistischer Perspektive

Das gleiche gemischte Bild ergibt sich im Blick auf die großen Forderungen nach Schuldenerlass und Demokratisierung der Internationalen Finanzinstitutionen wie IWF und Weltbank. Schuldenerlass für die Ärmsten – natürlich! Aber wo bleibt in Solidarität mit der Jubilee South-Kampagne die Anfrage nach der Legitimität der Schulden und die Unterstützung der Kampagnen gegen illegitime Schulden? Wo bleiben die weitergehenden Fragen nach den Ursachen der Schulden und der Notwendigkeit, das kapitalistische Wirtschaften, das zu solchen Schulden notwendig führt, abzuschaffen? Es ist auch erfreulich, dass die neueren Papiere nicht mehr so angepasst wie die EKD-Synode 2001 von »Partnern und nicht Widersachern« im Blick auf IWF und Weltbank reden.

Wie kann man aber deren Demokratisierung fordern, ohne sehen zu wollen, dass das ganze internationale Finanzsystem nicht auf Demokratie, sondern auf die Macht des Kapitaleigentums aufgebaut ist? Natürlich gehören die Finanzinstitutionen unter das Dach der UNO. Ihre wirkliche Demokratisierung wird aber nur erreichbar sein, wenn die Wirtschaft als solche demokratisiert ist. Das gleiche gilt von der Tobinsteuer, die nun endlich auch in den kirchlichen Papieren erscheint. Sie ist eine notwendige aber nicht ausreichende Maßnahme zum Stoppen der Spekulation usw. Das alles heißt nicht, dass man solche »Reformen« nicht fordern sollte. Solche Forderungen helfen zur weiteren Entlegitimierung dieser Institutionen.

Ihre Umsetzung ist aber nur realistisch durch Aufbau von Alternativen und Gegenmacht von unten. Die Annahme, diese Institutionen seien durch einen idealistischen »Dialog« der Kirchen mit den Mächtigen zu reformieren, ist bestenfalls naiv, in jedem Fall aber irreführend. Der ÖRK hat, wie oben beschrieben, erst nach massiver Kritik dieser Institutionen eine Einladung von ihnen für einen Dialog erhalten – also umgekehrt als die Kirchen gemeinhin meinen gerade wegen seiner Fundamentalkritik. Diese Gespräche haben gezeigt, dass sie auf der grundsätzlich strukturellen Ebene keinen Millimeter von ihren Positionen abgerückt sind. Behauptung über die Folgen ihrer Politik stand gegen Behauptung. Das Einzige, was nun bleibt, ist die Überprüfung der Behauptungen durch Fallstudien an der Realität. Und sie werden auch keinen Zentimeter weichen, wenn die Fallstudien ihre Behauptungen widerlegen. Das hat sich bereits an der globalen Überprüfungsinitiative (SAPRI) zu den Effekten der Strukturanpassungsprogramme gezeigt.

Nur Druck erzeugt gegenüber diesen Akteuren Ergebnisse, wie Auseinandersetzungen mit Transnationalen Konzernen (TNCs) zeigen. In dieser Linie sind Aktionen von FIAN gegen Nahrungsmittelkonzerne zu sehen oder die wechselvollen Erfahrungen der Kampagne für »Saubere Kleidung«. Hinter den »Dialogen« muss immer die Möglichkeit des Profit- oder Imageverlustes der Konzerne durch Boykotte stehen. Auch dies kann und muss aber in die Perspektive einer solidarischen Sozialwirtschaft von unten gestellt werden, in der die Ressourcen der Erde und die Früchte der Arbeit wieder angeeignet werden, wenn dieser Kampf nicht als Sisyphosarbeit bereits den Keim der Resignation in sich tragen soll. Noch einmal: Alles, was Menschen in ihrem konkreten Leben Verbesserungen bringt, und seien es noch so kleine Reformen, sind gut und sollten von allen Menschen guten Willens unterstützt werden, aber der Kern bleibt der Aufbau einer dynamischen Kraft von unten.

Das ist nun der Kernpunkt für die Kirchen: *die Bündnisbildung mit den Verlierern und den solidarischen Gewerkschaften und neuen sozialen Bewegungen*. Wie schon theologisch begründet, liegt hier der Test für das Kirchesein der Kirche. Das hat nach unseren Untersuchungen aber eine noch kaum je genannte besondere Komponente. Wir haben oben in Kapitel 5 dargelegt, wie die Mittelklasse mit ganz spezifischen psychologischen Mechanismen auf ihre Absturzgefahr im neoliberalen Kapitalismus reagiert: Sie hält oben für gut und richtet die Aggressionen des Verlusts an sozialer Stabilität gegen sich selbst (Depression) oder gegen Sündenböcke, die weiter unten stehen. Diesen Mechanismus nutzt die Oberklasse bewusst aus, indem sie dieses illusionäre Bewusstsein fördert, um eine Bündnisbildung mit dem Proletariat und den Ausgeschlossenen zu verhindern. Wenn diese Analyse stimmt, hätten die traditionellen Großkirchen eine Schlüsselrolle für die Zukunft der Menschheit. Sie sind nach dem Verlust der Arbeiterinnen und Arbeiter seit dem 19. Jahrhundert weitgehend eine Kirche der Mittelklasse. Jetzt realisieren sie dies, indem sie sich in der Weise in der Mitte zu halten versuchen, dass sie es mit niemandem verderben. Dies aber ist – wie Jörg Rieger (2005, 51ff.) am Beispiel der kirchlichen und politischen Mitte in den USA gezeigt hat – »der Mittelweg, der den Tod bringt« (F. v. Logau): In einer asymmetrischen Situation wie heute ist der »Mittelweg ... eine Illusion. Ohne entschieden gegen den Strom zu schwimmen, bleibt im Grunde alles beim Alten ... Es muss ... klarer werden, dass Gott weder in den imperialen Mächten noch in der Mitte zu finden ist. Wenn wir uns auf den schmalen Weg begeben und zu den Rändern hin offener werden, finden wir vielleicht auch Gott wieder.« Es gibt aber auch die andere Möglich-

keit, die Position in den Mittelklassen im biblischen Sinn als speziellen Auftrag anzunehmen: nämlich diesen zu helfen, im eigenen Interesse ihr illusionäres Bewusstsein zu überwinden und Bündnisse mit den noch härter betroffenen Verlierern zu bilden. Angenommen in der Kirche würden sich die in diesem Buch vorgetragenen Einsichten auch nur ansatzweise durchsetzen und die Kirchen würden, wie schon Per Frostin und Clodovis Boff forderten, damit beginnen, *eine besondere »Mission« oder »Pastoral« für die Mittelklasse aufzubauen*; sie würden mit Therapeuten und Therapeutinnen zusammenarbeiten, ihre Bildungsabteilungen mit diesen Fragen betrauen mit dem Ziel, durch Zusammenarbeit mit Gewerkschaften und neuen sozialen Bewegungen nicht nur die je eigenen psychologischen Probleme zu lösen (Depression, Angst, Aggression usw.) – so würde dies alles mittel- und langfristig eine Revolution der sozialen Verhältnisse bringen im Sinn gesellschaftlicher Aneignung der Ressourcen der Erde und der Früchte der Arbeit. Voraussetzung dafür oder mindestens gleichzeitig nötig wäre die Absage der Kirchen an den Heilsegoismus ihrer individualistischen Verkündigung und Seelsorge und eine Aufarbeitung ihrer obrigkeitlichen Vergangenheit und gegenwärtiger Strukturen. *In jedem Fall wäre dies ein wichtiger kirchlicher Beitrag zur Verbündung zwischen Mittel- und Unterschichten zur Überwindung des destruktiv-selbstmörderischen Kapitalismus und zur gesellschaftlichen Aneignung, sowie ein historischer Beitrag zur Menschheitsentwicklung – und zur Heilung und Befreiung ihrer eigenen Mitglieder zum solidarischen Menschwerden im Sinn der Bibel.*

Eins steht dem vor allem im Weg, wie es schon bei den ersten (männlichen) Jüngern Jesu sichtbar ist: die *Scheu vor dem Konflikt mit den Mächtigen aus Angst vor Leiden und möglicherweise dem Martyrium*. Das solidarische Menschwerden, von dem in der Apostelgeschichte berichtet wird, dass es große Freude bei den Beteiligten auslöst, hat seinen Preis. Wenn es ernst wird, schlägt das Imperium zurück. (Vgl. Wink 2002, 92ff.) Die Menschen im Süden der Welt wissen dies. Sie haben in der Zeit der US-Strategie der »National Security« in Lateinamerika, Indonesien, Korea, Philippinen, Kongo usw. erlebt, wie alle, Kirchenmitglieder wie auch Hauptamtliche der Kirchen zusammen mit den Führern und Führerinnen der Armen und Unterdrückten ermordet wurden. Diese Erfahrung gibt es auch in den USA selbst. Das bekannteste Beispiel ist Martin Luther King. In Europa – einmal abgesehen von der Zeit des Nationalsozialismus – sind die Kirchen und Hauptamtlichen der Kirchen bisher von dieser Erfahrung verschont geblieben, vielleicht, weil sie sich weniger klar auf die Seite der Verlierer gestellt haben, wahrscheinlicher aber, weil hier die sozial-

staatlichen Strukturen stärker verankert waren und noch sind. Immerhin haben Europäer und Europäerinnen ihr Leben an der Seite der Unterdrückten im Süden in die Waagschale geworfen. Ich nenne nur Elisabeth Käsemann.

In Deutschland und der deutschen Schweiz ist die Hauptsorge der Kirchen, warum sie sich nach wie vor »ausgewogen« verhalten (was bekanntlich in einer asymmetrischen Machtstruktur heißt: die Stärkeren stärkend), nicht so sehr die Angst um das nackte Leben, sondern die Angst um den Verlust der Kirchensteuer und anderer Privilegien. Ohne dass hier von unten Alternativen erarbeitet werden, die zeigen, dass es auch anders geht, wird sich hier kaum etwas bewegen. Vor allem muss die Tradition der »Arbeiterpriester« wieder belebt werden. Aber auch Kommunitäten mit angelagerter Selbstversorgungswirtschaft sind alternative Ansätze. Aber auch schon die Kultursteuer in Italien wäre ein Fortschritt (die der Staat erhebt und die Steuerpflichtigen entscheiden, ob sie ihre Steuer an Theater, Kirchen usw. gehen lassen wollen). Niemand fordert, dass hier auf einen Schlag ein anderes System eingeführt werden sollte. Aber dass kaum Anzeichen für Erprobungsmodelle feststellbar sind, beunruhigt. Das Thema sollte in den Kirchen breit diskutiert werden.

Einstweilen aber können die Kirchen ihre Noch-Privilegien nutzen, ihren Ort von oben nach unten zu wechseln und ihr ganzes Gewicht in die Waagschale für die Verarmenden und ihrer Würde Beraubten werfen. So haben z.B. Diakonie und Caritas in Hessen und Nassau bzw. Limburg zusammen mit Gewerkschaften und Wohlfahrtsverbänden mobil gemacht gegen die Sozialabbau-Politik der hessischen Landesregierung. Das mag in der Machtelite Gegenreaktionen hervorrufen, aber im Volk wird das Ansehen von Diakonie und Caritas jedenfalls steigen.

Kurz: je mehr sich von unten Initiativen von Gemeinden in Kooperation mit sozialen Bewegungen und Gewerkschaften bilden, was durchaus schon begonnen und wofür Kairos Europa einen strukturierten Vorschlag vorgelegt hat,²⁰ desto mehr werden auch die kirchenleitenden Organe ihre Konfliktscheu überwinden müssen. Denn:

²⁰ Vgl. Kairos 2005, 9ff. Ein Hoffnungszeichen ist auch die »Freisinger Agenda«, die die ACK Deutschland gemeinsam mit ökumenischen Basisgruppen für die zweite Hälfte der Dekade zur Überwindung von Gewalt aufgestellt hat. Darin wird insbesondere empfohlen, die Frage der Überwindung struktureller wirtschaftlicher Gewalt in den Mittelpunkt zu stellen. Vgl. epd-Dokumentation 30-31/2005.

Wie können Kirchen das stellvertretende Leiden Jesu Christi predigen, ohne selbst bereit zu werden, stellvertretend für die traumatisierten und verängstigten Menschen und die stöhnende Erde zu leiden?

(c) Eine neue »große Erzählung« mit immer mehr Hoffnungsgeschichten – auch aus den Kirchen

Eine wichtige Weise, diese Entwicklung zu stärken, ist die Verbreitung von Vorbildern. In den früheren Zeiten der Kirche nannte man diese *Vorbilder die »Heiligen«*. (Vgl. Feldmann 2005) In der katholischen Kirche genießen sie einen eigenen Rang und haben Bedeutung in Tradition und Gebetspraxis. Sie gingen zumeist so weit in ihrem Mitfühlen und Kämpfen, dass das Imperium, auch manchmal die imperial gewordene Kirche selbst, sie umbrachten oder umbringen ließen. Sie traten in jüngster Vergangenheit besonders in den von den USA eingerichteten und unterstützten Militärdiktaturen des Südens, vor allem Lateinamerikas auf. Bekannte Beispiele sind Erzbischof Oscar Romero, die Maryknoll-Schwester und Jesuiten wie Ignacio Ellacuria in El Salvador. Einen der Unbekannteren hat jüngst Christoph Albrecht in einer beeindruckenden Monographie ans Licht der Öffentlichkeit zurückgebracht: »Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft«. Als Filmemacher, Journalist und Priester, also als Angehöriger der Mittelklasse, stellte Espinal sich während der Zeit der Diktatur an die Seite des bolivianischen Volkes – der indigenen Bauern und Minenarbeiter, der städtischen Armen und insbesondere der vielfach unterdrückten Frauen. Er unterstützte ihre Kämpfe um Leben in Würde und Gerechtigkeit, indem er unerschrocken wirtschaftliche und politische Unrechtsverhältnisse aufdeckte und sogar an ihrem Hungerstreik teilnahm. Am 22. März 1980, zwei Tage vor Erzbischof Romero, vor 25 Jahren, wurde er ermordet, nachdem er tags zuvor von maskierten Schergen entführt und gefoltert worden war. Seine aus tiefer Spiritualität gespeiste Poesie, Filmkunst und Kritik ist Ausdruck der Nachfolge Christi bis zum Tod, Befreiungstheologie als Praxis der Befreiung.

Die Erzählung von Geschichten und Vorbildern darf sich aber keineswegs auf die Geschichten der Märtyrer beschränken. Ebenso wichtig sind gelingende Beispiele für die Beteiligung von Kirchen und Gemeinden an lokal-regionaler Sozialwirtschaft und an Bündnissen. Die Zeitschrift Publik-Forum leistet hier bereits eine vorzügliche Arbeit. Sie bringt nicht nur viele Beispiele von gelingenden Einzelbeispielen, sondern veröffentlicht auch Bücher und Dos-

siers wie die von Wolfgang Kessler (2005) zu existierenden mikro- und makro-ökonomischen Alternativen in anderen Ländern.

Wir schlagen vor: *eine große Datenbank zu erstellen mit Hoffnungsgeschichten*, die erzählen, wie die multiple Strategie zum Aushungern des kapitalistischen Wachstumskrebses und zum Nähren des Lebens auf dem Weg zu einer gesellschaftlichen (Wieder-)Aneignung der Ressourcen der Erde und der Früchte der gemeinsamen Arbeit gelingen kann.

10.4 Ausblick: Selbstkritischer Dialog der Religionen zur Heilung und Befreiung

Es ist eine reine Katastrophe für die jüdischen und christlichen Menschen und Glaubensgemeinschaften, die in der Bibel eine Quelle der Orientierung, Inspiration und Stärkung im Kampf gegen den imperial-globalen neoliberalen Kapitalismus sehen, dass das Bild vom jüdischen und christlichen Glauben und Gemeinschaftsleben in der Weltöffentlichkeit geprägt ist von eben solchen Repräsentanten eines gewalttätigen, die Ungerechtigkeit des Marktes und der dazugehörigen Weltmacht durchsetzenden Judentums und Christentums. Was unsere Kirchen keineswegs ausreichend erkannt haben: Nicht nur ihre eigene Unentschiedenheit widerspricht ihrem biblischen Auftrag und diskreditiert sie in den Augen der Mehrheit der leidenden Weltbevölkerung, sondern auch dies, dass sie nicht noch eindeutiger gegen die fundamentalistische Verkehrung des biblischen Glaubens an der Spitze der westlichen Staaten aufstehen – nicht nur gegen das eine Kriegsverbrechen gegen den Irak. Wir erinnern daran, dass verschiedene Vertreterinnen und Vertreter der westeuropäischen Kirchen in der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes in Accra 2004 mit aller Macht verhindern wollten, dass das Wort Imperium überhaupt in die Dokumente aufgenommen wurde – freilich ohne Erfolg. Anders die US-amerikanischen Kirchenführer. Sie wussten, wovon gesprochen wurde, sagten aber auch: »Wie sollen wir zu Hause weiter vorgehen, wenn 60% unserer Gemeindeglieder für Bush stimmen?« Beide Äußerungen – aus Westeuropa und aus den USA – offenbaren mit bedrückender Klarheit, dass die Kirchen bis heute versäumt haben, mit ihren Gemeinden die historische Mitschuld der europäischen und nordamerikanischen Kirchen an Kolonialismus, Neokolonialismus und Rassismus wirklich aufzuarbeiten. Bonhoeffer versuchte es in seinem erwähnten Schuldbekentnis der Kirchen aus dem Gefängnis heraus und in Deutsch-

land dann noch einmal das »Darmstädter Wort« der Bruderschaften (in: Kupisch 1965), d.h. derer, die die Erfahrungen der Bekennenden Kirche im Nationalsozialismus zur Grundlage des Neuaufbaus der deutschen Kirchen nach dem 2. Weltkrieg machen wollten – was bekanntlich misslang.

Das heute dringend aufgegebene Thema »*Fundamentalismus*« *des Imperiums* und des neoliberalen Marktes und die fundamentalistischen Reaktionen darauf kann hier nur angedeutet, nicht aber ausführlich behandelt werden. Der eskalierende Konflikt zwischen dem Westen und den muslimisch geprägten Ländern wird – auch in sozio-psychologischer Hinsicht²¹ – wesentlich dadurch angeheizt, dass Fundamentalismus nur als Problem der einen Seite diskutiert wird und nicht in erster Linie als Problem der Verursacher. (Vgl. dazu auch Duchrow/Hinkelammert 2005, Kap. 5) Es ist für unsere Fragestellung zentral zu begreifen, dass der »Kampf der Kulturen und Religionen« zu dem *Projekt* des globalen Kapitalismus gehört, nicht zu dem Prozess der wachsenden globalen Interdependenz. Grundsätzlich wird deutlich, dass alle Religionen sich in mindestens drei Formationen ausdrücken können, die das südafrikanische Kairos-Dokument auf die Begriffe gebracht hat: machtlegitimierende »Staats-(Kapital-)Theologie«, unentschiedene »Kirchentheologie«, die versöhnen will, bevor den Verlierern Gerechtigkeit widerfahren ist, und »prophetische Theologie«, die zu Befreiung und Gerechtigkeit ruft und den Konflikt mit den »Mächten und Gewalten« wagt, aber gleichzeitig die lebensnotwendigen Visionen für das »Neue« entwickelt – die »andere Welt«, die möglich ist und verwirklicht werden soll. Man müsste allerdings hier auch die von Kollaboration mit den Mächten gereinigte priesterliche *Funktion des »Heilens«* und echten »Versöhnens« hinzufügen, um in den Menschen die Kräfte des Widerstandes und der Solidarität zu stärken.²² Auch Jesus verband das Heilen mit dem Kampf für Gerechtigkeit.

Betrachten wir also *unter dieser Perspektive des Heilens und Befreiens* die Möglichkeit, die *Religionen in einen selbstkritischen Dialog* zu bringen. Es geht nicht einfach um den so genannten »Interreligiösen Dialog« – so als ob »die Religionen« selbstverständlich gegeben wären und man nur ihre Originalschriften miteinander vergleichen müsste. Auch in ihnen finden sich wider-

²¹ Auch das verdienstvolle Buch von Jüngst über den »Raubtierkapitalismus« und seine psycho-sozialen Folgen nutzt den Begriff nur für »islamisch-fundamentalistische« Bewegungen.

²² Vgl. die Zusammenfassung der ökumenischen Diskussion zum Heilen im Kontext der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Kontexte seit 1976 durch D. Werner in EMW 2005, 35ff.

streitende Elemente, die entsprechend von den verschiedenen »Theologien« für ihre Darstellung hervorgehoben oder unterdrückt werden. Und die Geschichte und Gegenwart aller Religionen zeigen erschreckende Beispiele für das Umfunktionieren der heiligen Schriften zur Rechtfertigung von Machtssystemen. Deshalb kann ein »Dialog« nur wirklich geführt werden, wenn alle Seiten bereit zur Selbstkritik sind. Unter dieser Voraussetzung aber ist ein solcher Dialog schlechthin lebensnotwendig für die Rettung der Menschheit und der Erde. Insbesondere in Asien ist es unvorstellbar, wie Bündnisse für eine »Wirtschaft im Dienst des Lebens« geschmiedet werden sollen, ohne die lebensfördernden Elemente der verschiedenen Religionen zu mobilisieren. Und in vielem kann der Westen davon lernen.

Im Jahr 2000 machte Kairos Europa in Kooperation mit dem Ökumenischen Rat, den reformatorischen Weltbünden, Pax Christi, den Franziskanern und vielen anderen einen ersten Versuch, diesen Dialog zu beginnen, indem nahezu 200 Fachleute aus den Bereichen Ökonomie und Theologie in Hofgeismar/Deutschland zusammengerufen wurden unter dem Thema: *Colloquium 2000: Glaubensgemeinschaften und soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung*.²³ Nehmen wir die Beiträge aus anderen als jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften in diesem Colloquium als Ausgangspunkt und ergänzen diese Ansätze.

Beginnen wir mit den *indigenen Völkern*. Sie sind aus dreierlei Gründen von hervorragender Bedeutung für die selbstkritische Auseinandersetzung des Christentums mit seinen eigenen Perversionen. Giulio Girardi hat dies im Colloquium mit großer Schärfe herausgearbeitet (in ebd., 69f.)

■ Insbesondere im Zusammenhang des Jahres 1992, dem Beginn der europäischen Conquista Lateinamerikas, sind die unterdrückten indigenen Völker, besonders diejenigen Lateinamerikas, wieder zu historischen Subjekten des Handelns erwacht. So werden die Europäer mit Macht damit konfrontiert, dass ihre Siegesgeschichte, deren gegenwärtiger Höhepunkt das Projekt der neoliberalen Globalisierung ist, aufgebaut ist auf Völker- und Raubmord. Neun von zehn indigenen Menschen kamen in den ersten siebenzig Jahren spanisch-portugiesischer Herrschaft ums Leben. Ihre Ressourcen wurden und werden bis heute von den Europäern und inzwischen vom transnationalen Kapital geraubt. Die Kirchen mit ihrem missionarischen Absolutheitsan-

²³ Dokumentiert in Duchrow/Kürschner-Pelkmann (Hrsg.) 2000; vollständiger in Englisch: U. Duchrow (Hrsg.) 2002.

spruch verschafften den wirtschaftlichen und politischen Raubmördern die ideologische Basis und das gute Gewissen, wobei auch hier wieder eine prophetische Minderheit wie Bartholomé de Las Casas zu erwähnen ist. Der Westen und die westlichen Kirchen haben bisher die ernsthafte Aufarbeitung dieser *historischen Schuld* verweigert. Die ökumenischen Basiskräfte, die das im Jahr 1992 und bei der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 in Graz versuchten, scheiterten damit, die europäischen Kirchen zu einer »Kommission für Wahrheit und Versöhnung« als Instrument einer breit diskutierten und verantworteten Schuldübernahme und darauf gegründeten Versöhnung zu bewegen. (Vgl. Duchrow 1997, 91ff.) Das Gleiche gilt für die bisherigen Versuche, die Kirchen für das Thema der illegitimen Auslandsschulden zu gewinnen. Nicht bekannte und vergebene historische Schuld ist ein permanentes zerstörerisches Gift in der kollektiven Seele, ständig bereit die Betroffenen in Wiederholungszwängen festzuhalten.

- Die *ursprüngliche Verbundenheit der indigenen Völker mit Mutter Erde* drückt sich auch in ihren traditionellen Glaubensformen aus. Gerade der Öko-Feminismus knüpft daran an. Aber inzwischen gibt es auch einen sehr vitalen Zweig der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und speziell der Bibellektüre, deren kreative Subjekte Vertreterinnen und Vertreter der indigenen Völker sind. Hieraus ergibt sich eine zweite zentrale Herausforderung an Kirchen und Theologie im Westen: eine theologische Pluralität anzuerkennen, welche die Ökumene weit über die Ökumene der traditionellen Großkirchen hinaustreibt.
- Schließlich sind die indigenen Völker wichtigste Verbündete im Kampf um *das wirtschaftliche und politische Selbstbestimmungsrecht*. Wenn irgendwo der kapitalistische Weltmarkt täglich soziale und ökologische Verheerungen anrichtet, so ist es in den wenigen verbliebenen indigenen Gebieten – nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in Asien, z.B. in Indien. Gerade deshalb sind die indigenen Gemeinschaften bereit zu Widerstand, aber zentral auch zu der Weiterentwicklung ihres eigenen gemeinschaftlichen lokalen und ökologischen Wirtschaftens. (Vgl. die Erklärung indigener Gemeinschaften, in: Duchrow/Hinkelammert 2005, 277ff.) Sie verteidigen insbesondere ihr Gemeineigentum gegen das Privateigentum, speziell das intellektuelle Eigentum. Oft arbeiten sie in Harmonie mit der Natur und leben in solidarischen Sozialwirtschaften. Wenn dies geschieht, haben sie genau die in diesem Buch vorgeschlagene Gesamtperspektive der gesellschaftlichen Aneignung der Ressourcen der Erde und der Früchte der gemeinsamen Arbeit.

Ähnliches gilt für die Beiträge aus dem *Islam* beim Colloquium 2000. Ashghar Ali und Irfan Engineer aus Indien entwickelten auf faszinierende Weise für den Islam eine ähnliche Perspektive, wie sie für das originale Christentum bezeichnend ist (in der englischen Dokumentation, hrsg. v. Duchrow 2002c, 111ff.):

Der Prophet Muhamed, selbst Waise aus einer verarmten Familie, zielte mit seiner Offenbarung zentral auf die Stärkung der Armen. Er legte sich mit den reichen Kaufleuten Mekkas an und erklärte insbesondere die Akkumulation des Reichtums, also nicht nur das Zinsnehmen, als nicht vereinbar mit Gottes Willen. Alles was über das Lebensnotwendige hinaus erwirtschaftet wird, gehört den Armen. Ähnlich wie beim Christentum bemächtigten sich aber herrschende Schichten des Islam und nutzten ihn zur Unterdrückung der Völker. Deshalb entsteht auch im Islam eine islamische Befreiungstheologie, die für die neue Geltung der ursprünglichen Offenbarung kämpft, die wesentlich auf solidarische Einheit der Menschheit in gerechten Beziehungen zielt. Das aber heißt heute: Überwindung des globalen Kapitalismus. Frömmigkeit und Rituale, die dies nicht einschließen, sind nicht Ausdruck des ursprünglichen Islam.

Mohammad Abdus Sabur vom Asian Muslim Action Network (AMAN) aus Malaysia unterstrich die Hauptwerte des Islam. Die Ressourcen sind von Gott zum gemeinsamen Wohl der Menschen gegeben. Danach sind Verteilungsgerechtigkeit, Solidarität und Kooperation die wesentlichen Ansatzpunkte für Wirtschaft im Sinn des Islam. Dafür ist gegen die kapitalistische Globalisierung durch lokales Teilen, politische Intervention und den Aufbau zivilgesellschaftlicher Bündnisse zu kämpfen. Die religiös-spirituelle Grundlage für diesen Ansatz ist im Islam die scharfe Unterscheidung zwischen »Wünschen« und »Bedürfnissen«. »Wahre Bedürfnisse sind nicht unendlich und sind immer begrenzt durch physische, soziale und moralische Umstände, die in einer Gemeinschaft herrschen. Im Gegensatz dazu aber werden gegenwärtig überall die falschen Symbole von Eitelkeit und Prestige beschworen.« (Sabur 2000, 30) Hinter dieser Äußerung steht – ähnlich wie bei Aristoteles und Jesus – die Einsicht, dass die ökonomischen Akkumulationsmechanismen ihre Entsprechung und ihren Motor in der psycho-sozialen Krankheit der grenzenlosen Begierde haben. Das genau ist die zentrale diesbezügliche Aussage auch des *Buddhismus*.

Im Juli 2005 hielt die Historikerin Prof. Uma Chakravarti aus Neu Delhi im Center for Social Analysis/Madurai einen Vortrag unter dem Titel »Can Dalit/

Buddhist Culture be an Anti-Capitalist Resource?«²⁴ Sie schilderte darin den Kontext, in dem Buddha seine Bekehrung und Erleuchtung erlebte, folgendermaßen: Zwischen dem 8. und 6. Jahrhundert v.u.Z. drang in Nordindien eine neue Wirtschaftsform ein, die auf Privateigentum und Geld aufbaute und von der Königsmacht gestützt wurde. Dadurch spaltete sich die Gesellschaft in Verarmende und sich Bereichernde. Die Erfahrung dieser Armut und des damit verbundenen Leidens veranlasste den Prinzen aus Mitleid alle seine Güter und Würden zu verlassen, um den Weg zu finden, Leiden in der Gesellschaft zu überwinden. Seine Erkenntnis reifte, dass die Armut und das Leiden durch die Gier verursacht wird, weshalb die Überwindung der Gier durch Meditation und das Abstreifen alles Überflüssigen sein Ausweg wurde. Die Beschreibung des Kontextes hätte gerade so gut von jemandem gegeben werden können, der oder die den Kontext der Hebräischen Bibel in diesen Jahrhunderten hätte zeichnen wollen. Dort waren es die Propheten und die Bauernbefreiungsbewegungen, die exakt auf die gleiche Spaltung der Gesellschaft mit Kritik und Rechtsreformen reagierten. Wir haben also historisch die erstaunliche Tatsache festzustellen, dass das Judentum sowie darauf aufbauend Jesus auf der einen und der Buddhismus auf der anderen Seite ihre zentrale Prägung im gleichen Kontext erfahren haben. Und dieser Kontext ist präzise das Entstehen der Eigentums-Geld-Wirtschaft, also die Vorform des neuzeitlichen Kapitalismus.

Diese Erkenntnis ist nicht ganz neu, allerdings bisher nicht in dieser präzisen wirtschaftsgeschichtlichen Form erkannt. Karl Jaspers sprach von dieser Zeit als der Achsenzeit. (Vgl. Eisenstadt 1987) Zu deren großen menschheitsgeschichtlichen Entwürfen zählte er auch die klassische griechische Philosophie, deren Reflexionen über die mit dem Geld verbundene Begierde wir am Beispiel des Aristoteles oben zitiert haben. So überrascht es nicht, dass buddhistische Denker und Aktivisten zu ganz ähnlichen Schlussfolgerungen kommen, wenn es um den Kapitalismus und seine Überwindung geht. Beim Colloquium 2000 sprach die Vertreterin des internationalen Network of Concerned Buddhists, das auch einen Zweig in Deutschland hat, Wallapa Kuntiranont. (Duchrow/Kürschner-Pelkmann, Hrsg., 2000, 20ff.) Sie identifiziert im Zentrum der neoliberalen Globalisierung die Begierde (tanha). Diese Begierde als Habsucht, Gewalt und Individualismus ist der eigentliche Grund für alles Leiden. Eine buddhistische Gesellschaft ist dagegen geprägt von »Zusammenar-

²⁴ Unveröffentlicht. Vgl. Chakravarty 1987. Dalits werden die kastenlosen »Unberührbaren« im hinduistischen Indien genannt, also die unterste Unterschicht der Gesellschaft.

beit, Großzügigkeit, Mitleid und Spiritualität«. Auf dieser Grundlage erzählt sie drei beeindruckende Beispiele von Gemeinschaften, die mit Hilfe von Meditation unter Anleitung von buddhistischen Mönchen die Abhängigkeit vom kapitalistischen Markt, besonders die Verschuldung im Kontext der Exportökonomie, überwinden konnten. Sie bauten mit Hilfe genossenschaftlicher Formen der Sozialökonomie eigene Spar- und Kreditbanken, ein Gesundheitswesen und landwirtschaftliche, ökologisch orientierte Programme auf. Vor allem aber wurde nun ihre Gemeinschaft von Freundschaft und Spiritualität geprägt, so dass ihr Leben nicht nur materiell gesichert, sondern auch von Zufriedenheit und Freude geprägt war.

Diese *buddhistischen Ansätze* wurden von einem buddhistischen Gelehrten, David R. Loy von der Faculty of International Studies an der Bunkyo Universität in Japan, in zwei großen Werken *mit der westlich-kapitalistischen Kultur konfrontiert*: »A Buddhist History of the West. Studies in Lack« und »The Great Awakening. A Buddhist Social Theory« (2002 u. 2003). Die These des ersten Buches berührt sich mit Horst-Eberhard Richters Theorie vom »Gotteskomplex« der neuzeitlichen, wissenschaftlich-technischen und kapitalistischen Zivilisation: Als die auf Transzendenz (Gottesglauben) und Ethik aufgebauten Gegenbewegungen der jüdisch-christlichen und griechischen Achsenzeit gegen den Mangel (lack) und das Leiden im Mittelalter zusammenbrachen, richtete die westliche Kultur alle Kraft darauf, die entstandene Leere selbst zu füllen – mit all den vergewaltigenden Formen und Zerstörungen, die wir auch in diesem Buch analysiert haben. Er bietet dem Westen an, vom Buddhismus zu lernen. Das Jagen des Ich danach, sich in sich selbst zu gründen ohne und gegen die anderen, kann überwunden werden durch die Spiritualität, in der ich mich als Teil des Ganzen als mit allen anderen erfahre. Dadurch wird die Mitleidenschaft (compassion) in mir erweckt und das Leben mit anderen wird zur Freude. Dies wird dann in dem zweiten Werk ausgeführt bis in die persönlichen und gemeinschaftlichen Praktiken hinein. Der Ansatz von Loy ist im Ergebnis vergleichbar mit dem »ora et labora«, »bete und arbeite«, der Benediktiner und der Verbindung von »Kampf und Kontemplation« der Brüder von Taizé und der Schwestern von Grandchamps. Was für unsere Frage aber besonders wichtig ist, ist, dass er diesen Ansatz inter-religiös anti-kapitalistisch zuspitzt, ohne dass hier der Reichtum seiner Bücher auch nur annähernd ausgeschöpft werden könnte.

Eine weitere Facette des begonnenen Gesprächs zwischen Christen und Buddhisten fügt Paul S. Chung hinzu, Professor an theologischen Hochschu-

len in Berkeley/CA. Sein Buch »Martin Luther and Buddhism – aesthetics of suffering« bringt uns zurück zu unseren eigenen reformatorisch-biblichen Grundlagen. Er untersucht Luthers Rechtfertigungslehre, deren Zentrum es gerade ist, dass wir uns nicht aus uns selbst begründen können, sondern schon von Gott absolut angenommen sind. Auf dieser Basis können wir mit anderen mitleiden wie Jesus selbst das Leiden im Einsatz für andere im Kreuz des Römischen Reiches auf sich genommen hat. Das verbindet Luthers Lehre mit der des Buddha, dessen zentrale Botschaft die »Compassion«, die Bereitschaft und Leidenschaft zum Mitleiden mit anderen ist.

Eine ähnliche Perspektive hat der Philosoph Ernst Tugendhat (2006) entwickelt. Als Jude nimmt er den Taoismus und den von diesem beeinflussten Buddhismus auf und sieht die Ansätze beider Traditionen in der Verbindung von Mystik und Empathie bei Jesus am klarsten zum Ausdruck kommen.

Selbst diese kurzen Skizzen haben hoffentlich gezeigt, welcher Reichtum noch auf uns wartet, wenn wir selbstkritisch in das Gespräch mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Glaubensgemeinschaften über das »Solidarisch Mensch werden« eintreten. Erstaunlich ist die große Konvergenz, die sich ergibt. Die Analyse (Kapitel 1) stimmt nahezu vollständig überein – insofern nicht verwunderlich, als die Länder, in denen diese Glaubensgemeinschaften verwurzelt sind, mehrheitlich zu den Verlierern gehören. Die Perspektive »von unten« (Kapitel 2) ist allen genannten Ansätzen gemeinsam. Die aufgefächerte Analyse für die psychischen Wirkungen des Kapitalismus auf Verlierer, Gewinner und Mittelklasse (Kapitel 3-5) findet sich so nicht – außer dass bei der Analyse der Gier in gewisser Weise alle Gruppen angesprochen werden. Denn auch die Armen müssen sich ja erst von der Imitation der Reichen befreien lassen, um unabhängig und selbständig eine solidarische Gemeinschaft aufbauen zu können, wie an den buddhistischen Beispielen deutlich wurde. Die verschiedenen Ansätze zu Heilung und Befreiung zum solidarischen Menschsein ergänzen sich gegenseitig. Realwirtschaftlich (Kapitel 9) sind sie nahezu identisch. Sie alle zielen auf eine multiple Strategie der gesellschaftlichen (Wieder-)Aneignung der Ressourcen der Erde und der Früchte der gemeinsamen Arbeit – von der lokal-regionalen Ebene anfangend, aber auch den Staat und die zwischenstaatlichen Institutionen beeinflussend, der lokal-regionalen Sozialwirtschaft zu dienen. Worin die anderen Glaubensgemeinschaften nicht der südlichen Christenheit, aber sicher der westlichen Christenheit haushoch überlegen sind, ist die *Kraft der Spiritualität*. Sie zur Wiedergewinnung unserer eigenen geistlichen Ressourcen auf uns wirken zu lassen, kann große, neue

Kräfte entbinden. (Vgl. z.B. Winkelmann 1997 u. Schönhöffer 1997) Loy vergleicht die soziale, wirtschaftliche und geistliche Revolution, die heute nötig ist, mit jener der »Achsenzeit«. Die Heilung und Befreiung zum solidarischen Menschsein, auf die die Menschheit und die Erde heute warten, kann weder allein nur ökonomisch-politisch, noch allein psychisch noch allein spirituell Gestalt gewinnen, sondern nur, wenn die Erneuerung und Transformation gleichzeitig in allen diesen Dimensionen, sich gegenseitig verstärkend, anhebt.

Eine andere Welt ist notwendig um des Überlebens der Menschheit und der Erde willen. Eine andere Welt ist möglich, wenn wir von dem mechanistischen Modell des Kapitalismus Abschied nehmen, das die Wirtschaft ausschließlich auf die Geldvermögensvermehrung für die Eigentümer programmiert, und wenn wir das Wirtschaften im Dienst des Lebens aller nach dem Modell des lebendigen Körpers gegenseitiger Beziehungen entwickeln. Die Saat des neuen wächst schon »von unten« heran. Örtlich gibt es schon solidarisch-ökologische Sozialwirtschaft. Bündnisse aller Betroffenen beginnen, diese Ansätze gegen die herrschenden Mächte durchzusetzen. Sie würden unbesiegbar werden, wenn größere Teile der Glaubensgemeinschaften ihrer ursprünglichen Berufung folgten, sich aus der Anpassung an die herrschenden Mächte zu lösen und die Quellen der Prophetie, des Rechts und der Widerstandskraft für das solidarische Menschwerden sprudeln zu lassen.

Literatur

- Abendroth, Wolfgang*, 1970, Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung, Frankfurt/M.
- Albrecht, Christoph*, 2005, Den Unterdrückten eine Stimme geben. Das Lebenszeugnis von P. Luis Espinal SJ – Impulse für eine prophetische Kirche in einer ökonomisch globalisierten Apartheidgesellschaft, Luzern.
- Altmeyer, Martin*, 2000, Narzissmus, Intersubjektivität und Anerkennung, in: *Psyche* 54, 143-171.
- Altvater, Elmar*, 2005, Das Ende des Kapitalismus, wie wir ihn kennen – Eine radikale Kapitalismuskritik, Münster.
- Altvater, Elmar/Mahnkopf, Brigitte*, 1996, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster.
- Amery, Carl*, 2002, Global Exit – Die Kirchen und der Totale Markt, München.
- Amery, Carl*, 2005, Briefe an den Reichtum, Luchterhand, München.
- Anderson, A.A.*, 1998, Word Biblical Commentary, Vol. 11, 2. Samuel, Word Books, Dallas/Texas.
- Arendt, Hannah*, 1998 (1951), Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich.
- Arnim, Hans Herbert*, 2001, Das System. Die Machenschaften der Macht, München.
- Arruda, Marcos*, 2003, Humanizar o infra-humano – A formação do ser humano integral: Homo evolutivo, práxis e economia solidária (Das Untermenschliche humanisieren – Die Bildung des ganzheitlichen Menschen: Der Mensch in der Evolution, solidarische Praxis und Ökonomie), Petrópolis/Brasilien.
- Arruda, Marcos*, 2006, Tornar real o possível – A Formação do ser humano integral: Economia solidária, desenvolvimento e o futuro do trabalho, Petrópolis/Brasilien.
- Bail, Ulrike/Crüseman Frank u. Marlene/Domay, Erhard/Ebach, Jürgen/Janssen, Claudia/Köhler, Hanne/Kuhlmann, Helga/Leutzsch, Martin/Schottroff, Luise (Hrsg.)*, 2006, Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh.
- Barmer Theologische Erklärung*, 1983, hrsg. v. A. Burgsmüller/R. Weth, Neukirchen.
- Bartels, Hans-Peter*, 2005, Victory-Kapitalismus. Wie eine Ideologie uns entmündigt, Köln.
- Barwinski-Fäh, Rosemarie*, 1992, Arbeitslosigkeit: Trauma oder Konfliktreaktivierung?, in: Forum d. Psychoanalyse, 311-326.
- Bauer, Walter*, 1988^o, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin/New York.
- Bauer, Joachim*, 2005, Warum ich fühle, was du fühlst – Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone, Hamburg.
- Beck, Dorothee/Meine, Hartmut*, 1997, Wasserprediger und Weintrinker. Wie Reichtum vertuscht und Armut verdrängt wird, Göttingen.

- Beland, Hermann*, 1999, Die leise Stimme des Intellekts. Psychoanalytische Gewaltforschung und die Öffentlichkeit, in: EPF Bulletin 52, 6-23.
- Belitz, Wolfgang* (Hrsg.), 1998, »Vorwärts und nicht vergessen...« Das Reformunternehmen Hoppmann 1961-1997, Hille.
- Bello, Walden*, 2005, Dilemmas of Domination: The Unmaking of the American Empire, London.
- Berger, Klaus*, 1984, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg.
- Bergmann, Sigurd*, 1995, Geist, der Natur befreit – Die trinitarische Kosmologie Gregors von Nazianz im Horizont einer ökologischen Theologie der Befreiung, Mainz.
- Bianchi, Reinhold*, 2003, Neoliberalismus als soziopsychischer Traumatisierungsprozess, in: Zeitschrift für Psychotraumatologie und Psychotherapeutische Medizin, April-Heft (Teil I) und Juli (Teil II).
- Bianchi, Vera*, 2003, Feministinnen in der Revolution. Die Gruppe Mujeres Libres im Spanischen Bürgerkrieg, Münster.
- Biermann, Werner/Klönne, Arno*, 2005, Kapital-Verbrechen. Zur Kriminalgeschichte des Kapitalismus, Köln.
- Binswanger, Hans Christoph*, 1978, Eigentum und Eigentumspolitik. Ein Beitrag zur Totalrevision der Schweizerischen Bundesverfassung, Zürich.
- Binswanger, Hans Christoph*, 1985, Geld und Magie. Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust, Stuttgart/Wien.
- Binswanger, Hans Christoph*, 1998, Die Glaubensgemeinschaft für Ökonomen, München.
- Boff, Clodovis*, 1980, Teología de lo político. Sus mediaciones, Salamanca, Sígueme (spanische Übersetzung der portugiesischen Ausgabe der französischen Dissertation: Théologie et libération. Questions d'épistémologie, Louvain, 1976).
- Bofinger, Peter*, 2005, Wir sind besser, als wir glauben – Wohlstand für alle, München.
- Bohleber, Werner*, 2004, Intersubjektivität und die Bedeutung des Anderen in der Psychoanalyse. Editorial in Psyche 58/9-10, Sonderheft, 777-781.
- Bohleber, Werner* (Hrsg.), 2004, Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begegnung. Psyche 58/9-10, Sonderheft.
- Bond, Patrick*, 2001, Against Global Apartheid: South Africa meets the World Bank, IMF and International Finance, Landsdowne.
- Bonhoeffer, Dietrich*, 1986 (1927), Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, DBW 1, München.
- Bonhoeffer, Dietrich*, 1992, Ethik, DBW 6, Gütersloh.
- Bonhoeffer, Dietrich*, 1994 (1932), Das Wesen der Kirche, DBW 11, Gütersloh.
- Bonhoeffer, Dietrich*, 1998, Widerstand und Ergebung, DBW 8, Gütersloh.
- Bourdieu, Pierre*, 1982, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre*, 1985, Sozialer Raum und »Klassen«. Leçon sur la leçon, Frankfurt/M.
- Bourdieu, Pierre*, 1992, Ökonomisches Kapital – Kulturelles Kapital – Soziales Kapital, in: Bourdieu, Pierre, Die verborgenen Mechanismen der Macht, Schriften zu Politik und Kultur 1, Hamburg.

- Bourdieu, Pierre*, 1998, L'essence du néolibéralisme, in: *Le Monde diplomatique*, 46, 3.
- Bourdieu, Pierre u.a.*, 1997, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft*, Konstanz.
- Bowlby, John*, 1988, *A Secure Base*, London.
- Brand, Ulrich (Hrsg. für Colectivo Situaciones)*, 2003, *Que se vayan todos! Krise und Widerstand in Argentinien*, Hamburg.
- Brückner, Peter*, 1972, *Zur Sozialpsychologie des Kapitalismus*. Frankfurt/M.
- Bruder, Klaus-Jürgen*, 2005, Annäherungen an einen psychoanalytischen Begriff von Macht, in: Springer, Annette/Gerlach, A./Schlösser, A.-M. (Hrsg.), *Macht und Ohnmacht*, Gießen, S. 27-46.
- Brummel, L./Valle, C.A./Rios, R.E. (Hrsg.)*, 1978, *Los Pobres. Encuentro y compromiso*, La Aurora, ISEDET, Buenos Aires.
- Brunet, G.*, 1979, »Les Aveugles et Boiteux Jébusites«, in: *Vetus Testamentum Supplementum* 30 (1979), 65-72.
- Buck, Fidel, S.I.*, 1968, »Los dos Libros de Samuel«, in: Antonio Torres Fernández (Secr. Red.), *La Sagrada Escritura. Texto y comentario por profesores de la Compañía de Jesús. Antiguo Testamento II. Conquista de Canaán y monarquía (Josué, Jueces, Rut, Samuel, Reyes y Crónicas)*, BAC, 281; La Editorial Católica, Madrid.
- Bultmann, Rudolf*, 1979 (1921), *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen.
- Butterwegge, Christoph*, 1998, Wohlfahrtsstaat am Ende?, in: C. Butterwegge/R. Hickel/R. Ptak, *Sozialstaat und neoliberale Hegemonie*, Berlin, S. 61-97.
- Butterwegge, Christoph*, 1999, *Wohlfahrtsstaat im Wandel*, Opladen.
- Caritasverband für die Diözese Limburg/Diakonisches Werk in Hessen und Nassau (Hrsg.)*, 2005, *Armutszeugnis für ein reiches Deutschland*, Limburg/Frankfurt a.M.
- Cassidy, R.J./Scharper, J.P. (Hrsg.)*, 1983, *Political Issues in Luke-Acts*, New York.
- Chakravarti, Uma*, 1987, *The Social Dimensions of Early Buddhism in India*, Delhi.
- Chiquete, Daniel/Orellana, Luis (Hrsg.)*, 2003, *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano*, Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales (RELEP), Concepción/Chile.
- Chomsky, Noam*, 2004, *Hegemony or Survival: America's Quest for Global Dominance*, New York.
- Chossudovsky, Michel*, 2003, *Global Brutal – Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg*, Frankfurt/M.
- Chung, Paul S.*, 2002, *Martin Luther and Buddhism: aesthetics of suffering*, Eugene OR.
- Cockett, Richard*, 1994, *Thinking the Unthinkable. Think Tanks and the Economic Counter-Revolution 1931-1983*, London.
- Cremerius, Johannes*, 1979, Die psychoanalytische Behandlung der Reichen und der Mächtigen, in: Cremerius, J./Hoffmann, S.O./Trimborn, W., *Psychoanalyse, Über-Ich und soziale Schicht*, München.
- Crespy, C.*, 1974, »The Parable of the Good Samaritan: An Essay in Structural Research«, in: *SEMEIA* 2 (1974), 26-50.
- Croatto, José Severino*, 1984, *Hermenéutica bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Buenos Aires.

- Crossan, John Dominic*, 1974, »The Good Samaritan: Towards a Generic Definition of Parable«, in: SEMEIA 2 (1974), 82-112.
- Crossan, John Dominic*, 1994, El Jesús histórico. La vida de un campesino judío del Mediterráneo, Buenos Aires.
- Crüsemann, Frank*, 1983, Bewahrung der Freiheit – Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München.
- Crüsemann, Frank*, 1985, Israel in der Perserzeit – Eine Skizze in Auseinandersetzung mit Max Weber, in: Schluchter, W. (Hrsg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums, Frankfurt/M., S. 205ff.
- Crüsemann, Frank*, 1992, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München.
- Crüsemann, Frank*, 2004, Maßstab: Tora – Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh.
- Daguerre, Anne*, 2005, Hartz IV international: Hilfsbedürftige sollen arbeiten – und dankbar sein, in: Le Monde diplomatique, 11/07, S. 1 u. 8.
- Dahmer, Helmut*, 1973, Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, Frankfurt/M.
- Damasio, Antonio R.*, 1997, Descartes' Irrtum. Fühlen Denken und das menschliche Gehirn, München/Leipzig.
- Davids, Peter H.*, 1982, The Epistle of James. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids.
- Degenhardt, Hans-Joachim*, 1965, Lukas Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart.
- Dejung, Karl-Heinz*, 1973, Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968, in: Studien zur Friedensforschung Bd. 11, Stuttgart/München.
- Delorme, Jean* (Hrsg. für die *Entrevernes-Gruppe*), 1979, Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung. Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A.J. Greimas, Düsseldorf.
- Diefenbacher, Hans u.a.*, 1997, Nachhaltige Wirtschaftsentwicklung im regionalen Bereich, FEST, Heidelberg.
- Dietrich, Walter*, 1989, Der rote Faden im Alten Testament, in: Zs. f. Ev. Theologie, 49, S. 232ff., München.
- Dietschy, Beat*, 1988, Gebrochene Gegenwart – Ernst Bloch, Ungleichzeitigkeit und das Geschichtsbild der Moderne, Frankfurt/M.
- Dietschy, Annette u. Beat*, 2002, Kein Raum für Gnade? Weltwirtschaft und christlicher Glaube – Impulse aus vier Kontinenten, Münster.
- Döring, Dieter/Hanesch, Walter/Huster, Ernst-Ulrich* (Hrsg.), 1990, Armut im Wohlstand, Frankfurt/M.
- Döring, Hans-Walter*, 1992, Unfruchtbar durch Umweltgifte – Zum Massenphänomen ungewollter Kinderlosigkeit, Rowohlt, Hamburg.
- Douthwaite, Richard/Diefenbacher, Hans*, 1998, Jenseits der Globalisierung: Handbuch für lokales Wirtschaften, Mainz.

- Duchrow, Ulrich*, 1980, Konflikt um die Ökumene. Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?, München.
- Duchrow, Ulrich*, 1983 (1970), Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart.
- Duchrow, Ulrich*, 1987, Weltwirtschaft heute – ein Feld für bekennende Kirche?, München.
- Duchrow, Ulrich*, 1991, Europa im Weltsystem 1492-1992. Gibt es einen Weg der Gerechtigkeit nach 500 Jahren Raub, Unterdrückung und Geldver(m)ehrung, in: Junge Kirche, Beilage zu Heft 9 (ed.), Bremen.
- Duchrow, Ulrich*, 1997² (1994), Alternativen zur kapitalistischen Weltwirtschaft – Biblische Erinnerung und politische Ansätze zur Überwindung einer lebensbedrohenden Ökonomie, Gütersloh/Mainz.
- Duchrow, Ulrich*, 1997, Wahrheit, Versöhnung und Neuanfang auch im Westen – oder nur im Süden und Osten?, in: Junge Kirche, Beilage zu Heft 4, Bremen.
- Duchrow, Ulrich*, 2001, Wirtschaft und Finanzen als Glaubensfrage. Ein neuer ökumenischer Aufbruch zu wirtschaftlicher und ökologischer Gerechtigkeit, in: Zeitschrift für Gottesdienst & Predigt, 19. Jg., H. 4, S. 8-10.
- Duchrow, Ulrich*, 2004a, Brauchen wir ein neues Barmen? Gibt es einen kirchlichen Nord-Süd-Konflikt um die neoliberale Globalisierung, in: Entwicklungspolitik, 13, S. 28-31.
- Duchrow, Ulrich*, 2004b, Das bedürftige Wesen – Thomas Polednitschek beschreibt die Wandlungen des Subjekts in der Gegenwart, in: Wochenzeitschrift »Die Kirche«, Nr. 49 v. 5.12.04., Berlin.
- Duchrow, Ulrich*, 2004c, Das Wunder von Accra. Bekenntnis des Reformierten Weltbundes, in: Entwicklungspolitik, 17, S. 31-33 (auch abgedr. in: Neue Wege, Zürich, 10/2004, 286-291).
- Duchrow, Ulrich*, 2004d, Der Gott der EU-Verfassung, in: Zeitschrift Entwicklungspolitik, Nr. 5/6, S. 21ff., Frankfurt/M.
- Duchrow, Ulrich*, 2004e, Der Ökumenische Bekenntnisprozess »Wirtschaft im Dienst des Lebens« aus biblischer Perspektive, in: F. Crüsemann u.a. (Hrsg.), Dem Tod nicht glauben. Festschrift für Luise Schottroff zum 70. Geburtstag, Gütersloh, S. 147-162.
- Duchrow, Ulrich*, 2004f, Muss es in Accra einen Nord-Süd-Konflikt im Blick auf eine klare Stellungnahme zum Neoliberalismus geben?, in: Ökumenische Rundschau, 53. Jg., H. 3, S. 400-405.
- Duchrow, Ulrich*, 2005, Ein Briefwechsel zwischen Arm und Reich und seine Folgen. Wie kommt ein Kamel durchs Nadelöhr?, in: C. Amery (Hrsg.), Briefe an den Reichtum, München, S. 216-257.
- Duchrow, Ulrich*, 2005a, Capitalism and Human Rights, in: Smith, Rhona K.M./van den Acker, C., The Essentials of Human Rights, London, S. 33-36.
- Duchrow, Ulrich (Hrsg.)*, 1977, Zwei Reiche und Regimente – Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutherischer Kirchen im 20. Jahrhundert, Gütersloh.
- Duchrow, Ulrich (Hrsg.)*, 2002b, Wirtschaft im Dienst des Lebens. Texte der westeuropäischen Konsultation in Soesterberg, epd Dokumentation, Nr. 43, Frankfurt/M.

- Duchrow, Ulrich (Hrsg.)*, 2002c, Colloquium 2000. Faith Communities and Social Movements Facing Globalization, World Alliance of Reformed Churches, Studies, 45, World Alliance of Reformed Churches, Geneva.
- Duchrow, Ulrich/Diez, Lioba (Hrsg.)*, 2002a, »Dient Gott, nicht dem Mammon«. Texte zum ökumenischen Prozess für Alternativen zur neoliberalen Globalisierung, epd Dokumentation, Nr. 22, Frankfurt/M.
- Duchrow, U./Eisenbürger, G./Hippler, J.*, 1991, Totaler Krieg gegen die Armen. Geheime Strategiepapiere der amerikanischen Militärs, München.
- Duchrow, Ulrich/Gück, Martin*, 2005, Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006, in: Kairos Europa e.V. (Hrsg.), Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens – Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung, H. 2, Heidelberg.
- Duchrow, Ulrich/Gück, Martin/ Kneifel, Theo*, 2004g, Um-Steuern – Steuergerechtigkeit statt Umverteilung von unten nach oben und öffentlicher Armut, Kairos Europa, Heidelberg.
- Duchrow, Ulrich/Hinkelammert, Franz J.*, 2005 (2002), Leben ist mehr als Kapital. Alternativen zur globalen Diktatur des Eigentums, Publik Forum, Oberursel.
- Duchrow, Ulrich/Huber, Wolfgang (Hrsg.)*, 1976, Die Ambivalenz der Zweireichelehre in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Gütersloh.
- Duchrow, Ulrich/Huber, Wolfgang/Reith, Louis (Hrsg.)*, 1975, Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert. Texte zur Kirchen und Theologiegeschichte, Gütersloh.
- Duchrow, Ulrich/Kneifel, Theo*, 2001a, Wirtschaft und Finanzen als Glaubensfrage. Theologische Impulse für Gemeinden und Gruppen im Prozess des Bekennens, Kairos Europa e.V., Kurz und Knapp, Heidelberg.
- Duchrow, Ulrich/Kürschner-Pelkmann, Frank (Hrsg.)*, 2000, Colloquium 2000. Glaubensgemeinschaften und soziale Bewegungen im Streit mit der Globalisierung, Junge Kirche, Beilage zu Heft 9, Hamburg.
- Duchrow, Ulrich/Liedke, Gerhard*, 1988, SCHALOM – Der Schöpfung Befreiung, den Menschen Gerechtigkeit, den Völkern Frieden, Stuttgart.
- Dussel, Enrique*, 1999, Six Theses toward a Critique of Political Reason: The Citizen as Political Agent, in: Radical Philosophy Review, Vol. 2, No. 2, S. 79ff.
- Dussel, Enrique*, 2000, Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid.
- Eckey, Wilfried*, 1998, Das Markusevangelium – Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen.
- Egger, Wilhelm*, 1979, Nachfolge als Weg zum Leben — Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Markus 10.17-31, Österreichische Biblische Studien 1, Klosterneuburg.
- Ehrenreich, Barbara*, 1994, Angst vor dem Absturz. Das Dilemma der Mittelklasse, Reinbek/Hamburg.
- Eisenstadt, S.N.*, 1987, Kulturen der Achsenzeit – Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1

- und 2, Frankfurt/M.
- EKD (Evangelische Kirche in Deutschland)*, 1991, Gemeinwohl und Eigennutz – Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift, Gütersloh.
- EKD (Rat der Ev. Kirche in Deutschland) und Deutsche Bischofskonferenz*, 1997, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Gemeinsame Texte 9, Kirchenamt der EKD und Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn.
- EKD-Synode*, 2001, Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten. Kundgebung, epd Dokumentation, Nr. 49 v. 30.11.01, Evangelischer Pressedienst, Frankfurt/M.
- Ekesparre, Dorothee von*, 2000, »Das ist der halbe Tod«. Psychosoziale und gesundheitliche Folgen von Arbeitslosigkeit, in: M. Hirsch (Hrsg.), Psychoanalyse und Arbeit, Psychoanalytische Blätter, Bd. 14, Göttingen, S. 51-75.
- Erdheim, Mario*, 1990 (1984), Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit, Frankfurt/M.
- Erdheim, Mario*, 2005, Das Traumatisierende an der Macht, in: Springer, A./Gerlach, A./Schlösser, A.-M. (Hrsg.), Macht und Ohnmacht, Gießen, S. 11-25.
- Escudero Freire, Carlos*, 1978, Devolver el Evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1-2, Sígueme, Salamanca.
- Evangelisch-Sozialer Kongress (Hrsg.)*, 1893, Bericht über die Verhandlungen des Vierten Evangelisch-sozialen Kongresses, Berlin.
- Fairbairn, Ronald W.D.*, 1952, Psychoanalytic Studies of the Personality, London 1986, (dt. Das Selbst und die inneren Objektbeziehungen. Eine psychoanalytische Objektbeziehungstheorie, Gießen 2000.
- Falcke, Heino*, 1986, Vom Gebot Christi, dass die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet – Zum konziliaren Weg des Friedens. Ein Beitrag aus der DDR, Stuttgart.
- Fattah, Ezzat A.*, 2002, Gewalt gegen »gesellschaftlich Überflüssige«, in: Heitmeyer, W./Hagan, J. (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 958-980.
- Fay, Margaret A.*, 1986, Der Einfluss von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844, Frankfurt a.M./New York.
- Feldmann, Christian*, 2005, Kämpfer, Träumer, Lebenskünstler – Große Gestalten und Heilige für jeden Tag, Freiburg.
- Fensham, F. Charles*, 1962, »Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature«, in: Journal of Near Eastern Studies 21 (1962), 129-139.
- Fischer, Fritz*, 2002 (1961), Griff nach der Weltmacht, Düsseldorf.
- Fischer, Fritz*, 1977, Der Erste Weltkrieg und das deutsche Geschichtsbild. Beiträge zur Bewältigung eines deutschen Tabus, Düsseldorf.
- Fischer, Gottfried/Riedesser, P.*, 1998, Lehrbuch der Psychotraumatologie. München.
- Fonagy, Peter/Target, Mary*, 2003, Frühe Bindung und psychische Entwicklung, Gießen.
- Frankemölle, Hubert*, 1994, Der Brief des Jakobus. Kapitel 1. ÖTKNT, Bd. 17/1, Güters-

loh/Würzburg.

- Freire, Paulo*, 1963, »Conscientização e Alfabetização – uma nova visão do processo«, in: EU (Pernambuco, Brasilien) 4 (1963), 5-24.
- Freire, Paulo*, 1965, »Alfabetización de adultos y ›concientización‹«, in: Mensaje, Sept. 1965.
- Freire, Paulo*, 1968, Cultural Action and Conscientisation, UNESCO, Santiago.
- Freire, Paulo*, 1974, Concientización. Teorías y práctica de la liberación, Buenos Aires.
- Freire, Paulo*, 1974, Las Iglesias, la educación y el proceso de liberación humana en la historia (Traducido por Sergio Paulo da Silva y René Krüger), Buenos Aires.
- Freud, Anna* 1964 (1936), Das Ich und die Abwehrmechanismen, München.
- Freud, Sigmund*, 1915, Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: GW X, Frankfurt/M., S. 324-355.
- Freud, Sigmund*, 1919, Einleitung zu Psychoanalyse der Kriegsneurosen, in: GW XII, Frankfurt/M., S. 321-324.
- Freud, Sigmund*, 1930, Das Unbehagen in der Kultur, in: GW XIV, Frankfurt/M., S. 420-506.
- Friedrich, Jörg*, 1986, Die kalte Amnestie, Frankfurt/M.
- Fromm, Erich*, 1981 (1960), Den Vorrang hat der Mensch! Ein sozialistisches Manifest und Programm, in: Fromm, E., Politik und sozialistische Gesellschaftskritik, Gesamtausgabe Bd. V., Stuttgart.
- Fromm, Erich*, 1982 (1976), Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, München.
- Fromm, Erich*, 1991 (1941), Die Furcht vor der Freiheit, München.
- Fromm, Erich*, 1993 (1950), Psychoanalyse und Religion, München.
- Fromm, Erich*, 1993 (1955), Wege aus einer kranken Gesellschaft, München.
- Funk, Rainer W.*, 1974, »The Good Samaritan as Metaphor«, in: SEMEIA 2 (1974), 74-81.
- Gaede, Reinhard*, 1976, Die Stellung des deutschen Protestantismus zum Problem von Krieg und Frieden während der Zeit der Weimarer Republik, in: Huber, W./Schwerdtfeger, J. (Hrsg.), Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, Stuttgart.
- Geisel, Sieglinde*, 2005, Mittelstandsdämmerung, in: Le Monde diplomatique, 09/11, S. 2.
- George, Susan*, 1999, The Lugano Report: On Preserving Capitalism in the Twenty-first Century, London.
- Giesen, Heinz*, Artikel tapeinós, EWNT III, 798-799.
- Gillen, Gabriele*, 2005, Hartz IV – eine Abrechnung, Reinbek/Hamburg.
- Glück, J.J.*, »The Conquest of Jerusalem in the Account of II. Samuel 5.6-8a, with Special Reference to ›the blind and the lame‹ and the Phrase ›weyigga‹ bassinnor«, in: Biblical Essays, S. 98-105.
- Gollwitzer, Helmut*, 1984 (1978), Befreiung zur Solidarität. Einführung in die Evangelische Theologie, München.
- Grant, Frederick C.*, 1973, The Economic Background of the Gospels, New York.
- Gray, John*, 1999, Die falsche Verheißung. Der globale Kapitalismus und seine Folgen, Berlin.

- Greenberg, John R./Mitchell, S.*, 1982/1998, *Object Relations in Psychoanalysis*, Cambridge/Mass/London.
- Greffrath, Matthias*, 2005, Was heißt links? Alle schimpfen über PDS und WASG. Zeit für einen Grundkurs in linker Politik, in: *Die Zeit*, Nr. 29 v. 14.7.05, Hamburg.
- Greider, William*, 1989, *Secrets of the Temple. How the Federal Reserve Runs the Country*, New York etc.
- Gruschka, Andreas*, 1994, *Bürgerliche Kälte und Pädagogik*, Darmstadt.
- Gück, Martin*, 1998, Tiger in Not. Krisen und kein Ende? Die internationalen Finanzmärkte brauchen Fesseln, epd – Dritte Welt Information, Ev. Pressedienst in Kooperation mit Kairos Europa, Frankfurt/M.
- Gück, Martin*, 2002, Argentinien – das jüngste Opfer einer falsch betriebenen Globalisierung, Kurz und Knapp, Kairos Europa, Heidelberg.
- Gück, Martin/Kneifel, Theo*, 2006, *Entwicklung statt Freihandel. Ökonomische und theologische Reflektionen zum Welthandelssystem*, Kairos Europa, Heidelberg.
- Gutiérrez, Germán*, 2001, *Globalización, Caos y Sujeto en America Latina*, DEI, San José/Costa Rica.
- Hanesch, Walter/Koch, Karl/Segbers, Franz u.a.*, 2004, *Öffentliche Armut im Wohlstand – Soziale Dienste unter Sparzwang*, Hamburg.
- Hanks, Thomas D.*, 1983, *God so Loved the Third World*, New York.
- Hart, Klaus*, 2005, Gott gibt Wohlstand – Die amerikanische Theologie der Prosperität, in: N. Sommer (Hrsg.), *Vom Geld und seiner Seligkeit*, Berlin, S. 102ff.
- Hayek, Friedrich A. von*, 1991 (1941), *Der Weg zur Knechtschaft*, München.
- Heilbronner, Robert L.*, 1988, *Behind the Veil of Economics: Essays in Worldly Philosophy*, New York/London.
- Heinsohn, Gunnar/Steiger, Otto*, 1996, *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Reinbek/Hamburg.
- Heinsohn, Gunnar/Steiger, Otto*, 2006, *Eigentumsökonomik*, Marburg.
- Heise, Ekkehard*, 1995, *La diaconía de la encarnación como liberación de las iglesias*, Bo-venden.
- Heitmeyer, Wilhelm. (Hrsg.)*, 1997, *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt/M.
- Held, Heinz Joachim*, 1978, »Glaube ohne ›Ansehen der Person«. Zu Jakobus 2.1-13. Zugleich ein biblischer Beitrag zum Thema der Diskriminierung«, in: *Zukunft aus dem Wort. Festschrift H. Class*, Stuttgart, S. 209-225.
- Hengsbach, Friedhelm*, 2004, *Das Reformspektakel*, Freiburg.
- Hertel, Peter*, 2003, *Schleichende Übernahme – Josemaría Escrivá, sein Opus Dei und die Macht im Vatikan*, Publik-Forum, Oberursel.
- Hertzberg, Hans Wilhelm*, 1973, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen.
- Hinkelammert, Franz J.*, 1983, *Primat der Arbeit vor dem Kapital – Kommentar aus sozial-ökonomischer Sicht*, in: Aldunate, José u.a., 1983, *Primat der Arbeit vor dem Kapital aus der Sicht Lateinamerikas – Kommentare zur Enzyklika »Laborem exercens«*, Münster, S. 35ff.
- Hinkelammert, Franz J.*, 1989, *Der Schuldenautomatismus*, in: K. Füssel u.a., »...in euren

- Häusern liegt das geraubte Gut der Armen«. Ökonomisch-theologische Beiträge zur Verschuldungskrise, Fribourg/Brig, S. 79-190.
- Hinkelammert, Franz J.*, 1994, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz.
- Hinkelammert, Franz J.*, 2001, Der Schrei des Subjekts – Vom Welttheater des Johannes-evangeliums zu den Hundejahren der Globalisierung, Luzern.
- Hinkelammert, Franz J.*, 2003, La violencia sagrada del imperio: el asalto al poder mundial, Bogota/Colombia.
- Hinkelammert, Franz J./Mora Jiménez, Henry*, 2005, Hacia una economía para la vida, DEI, San José.
- Hinshelwood, R.D.*, 1989, Social Possession of Identity, in: B. Richards (Hrsg.), Crises of the Self, London, S. 75-84.
- Hinz, Rudolf/Kürschner-Pelkmann, Frank* (Hrsg.), 1987, Christen im Widerstand. Die Diskussion um das südafrikanische KAIROS-Dokument, Stuttgart.
- Hippler, Jochen* (Hrsg.), 1994, Demokratisierung der Machtlosigkeit. Politische Herrschaft in der Dritten Welt, Hamburg.
- Hirsch, Joachim*, 1990, Kapitalismus ohne Alternative? Materialistische Gesellschaftstheorie und Möglichkeiten einer sozialistischen Politik heute, Hamburg.
- Hirsch, Joachim*, 2002, Herrschaft, Hegemonie und politische Alternative, Hamburg.
- Hobsbawm, Eric J., 1977, Die Blütezeit des Kapitals. Eine Kulturgeschichte der Jahre 1848-1875, München.
- Hofmann, Gunter*, 1996, Wenn keiner die Macht hat, in: Die ZEIT vom 3.5.1996.
- Hollenweger, Walter*, 2003, Der Klapperstorch und die Theologie – Die Krise von Theologie und Kirche als Chance, Kindhausen/CH.
- Hoogstraaten, Hans Dirk van*, 2001, Deep Economy: Caring for Ecology, Humanity and Religion, Cambridge.
- Horn, Friedrich Wilhelm*, 1986, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas, Göttingen.
- Horsley, Richard A./Hanson, John S.*, 1988, Bandits, Prophets, and the Messiah. Popular Movements in the Time of Jesus, New York.
- Houtart, Francois*, 2001, A Economia Solidária em su contexto global, in: Ciências Sociais Unisonos: Economia Solidária, Sao Leopoldo, 37, No. 159.
- Huber, Wolfgang*, 1970, Evangelische Theologie und Kirche beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges, in: ders. (Hrsg.), Historische Beiträge zur Friedensforschung, Studien zur Friedensforschung Bd. 4, Stuttgart/München, S. 134-215.
- Jahoda, Marie/Lazarsfeld, P.F./Zeisel, H.*, 1975 (1933), Die Arbeitslosen von Marienthal, Frankfurt/M.
- Jenkins, David*, 2000, Market Whys & Human Wherefores: Thinking Again About Markets, Politics and People, London.
- Jeremias, Jeremias*, 1984 (1947), Die Gleichnisse Jesu, Göttingen.
- Johnson, Chalmers*, 2004, The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic, New York.

- Jüchen, A. von, 1981, Die Kampfgleichnisse Jesu, München.
- Jüngst, Peter, 2004, »Raubtierkapitalismus«? Globalisierung, psycho-soziale Destabilisierung und territoriale Konflikte, Gießen.
- KAIROS Dokument Südafrika, 1987, Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika, in: Hinz, Rudolf/Kürschner-Pelkmann, Frank (Hrsg.), S. 9ff., Dienste in Übersee, Stuttgart.
- Kairos Europa (Hrsg.), 2001, Devisenumsatzsteuer (Tobin Tax), Kurz und Knapp, Kairos Europa e.V., Heidelberg.
- Kairos Europa (Hrsg.), 2003, Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Wirtschaft(en) im Dienst des Lebens, Kairos Europa e.V., Heidelberg.
- Kairos Europa (Hrsg.), 2005, Kirchen im ökumenischen Prozess für gerechte Globalisierung – Von Winnipeg 2003 über Accra 2004 nach Porto Alegre 2006, Kairos Europa e.V., Heidelberg.
- Kapp, William K., 1979 (1963), Soziale Kosten der Marktwirtschaft, Frankfurt/M.
- Keck, Leander E., 1966, »The Poor Among the Saints in Jewish Christianity and Qumran«, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 57 (1966), 54-78.
- KEK (Konferenz Europäischer Kirchen)/CCEE (Rat der Europäischen Bischofskonferenzen) (Hrsg.), 1989, Frieden in Gerechtigkeit. Dokumente der Europäischen Ökumenischen Versammlung 1989 in Basel.
- Kershaw, Ian, 2002, Hitler 1889-1936, München.
- Kessler, Rainer/Loos, Eva, 2000, Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwürfe, Gütersloh.
- Kessler, Wolfgang, 2005, Weltbeben – Auswege aus der Globalisierungsfalle, Publik-Forum, Oberursel.
- Keynes, John Maynard, 2000 (1936), Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, Berlin.
- Kieffer, R., 1978, »Analyse sémiotique et commentaire. Quelques réflexions à propos de'études de Lucas 10.25-37«, in: NTS 25 (1978), 454-468.
- King, Coretta Scott, 1970, Mein Leben mit Martin Luther King, Stuttgart.
- Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit, 2005, Armes reiches Deutschland, Jahrbuch Gerechtigkeit I, Publik-Forum/FR, Oberursel/Frankfurt.
- Klein, Melanie, 1972, Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse, Reinbek/Hamburg.
- Kloppenburg, J.S., 1999, »Patronage Avoidance in James«, in: Hervormde Theologiese Studies 55 (1999), 755-794.
- Klostermann, E., 1929, Das Lukasevangelium, HNT 5, Tübingen.
- Kohut, Heinz, 1977, Die Heilung des Selbst, Frankfurt/M.
- Kondylis, Panajotis, 1999, Das Politische und der Mensch – Grundzüge der Sozialontologie, Bd. 1, Berlin.
- Korten, David, 2000, The Post-Corporate World: Life after Capitalism, West Hartford, CT/San Francisco, CA.
- Kracauer, Siegfried, 1971 (1929), Die Angestellten, Frankfurt/M.

- Kraemer, Horst*, 2003, Das Trauma der Gewalt, München.
- Kraus, Hans-Joachim*, 1990, Das Evangelium der unbekanntenen Propheten – Jesaja 40-66, Neukirchen.
- Krause, Rainer*, 2001, Affektpsychologische Überlegungen zur menschlichen Destruktivität, in: *Psyche* 55, 934-960
- Kreissig, Heinz*, 1969, »Die landwirtschaftliche Situation in Palästina vor dem jüdischen Krieg«, in: *AA* 17 (1969), 241-247.
- Krüger, René*, 1986, »La paz de los pobres. Ejercicio de lectura semiótica de Lucas 2.1-20«, in: *Cuadernos de Teología, ISEDET*, Buenos Aires, VII (1986:4), 271-280; und 2003 in *Estudios Exegético-Homiléticos* 045, Dezember 2003, 25.12.2003, www.isedet.edu.ar
- Krüger, René*, 1988, »El Magnificat de Lucas 1.46-55: Recuerdo agradecido convertido en anuncio de una auténtica alternativa para la humanidad«, *Cuadernos de Teología, ISEDET*, Buenos Aires, IX (1988:1), 77-83; und 2005, »Das Manifest einer Kommune. Eine strukturelle Interpretation des Magnifikats, Lukas 1.46-55«, in: *JOLAH* 2 (2005), Elektronische Internet-Zeitschrift des ISEDET <http://www.isedet.edu.ar/jolah/journal.htm>
- Krüger, René*, 1997, Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie, Luzern.
- Krüger, René*, 1999, »Lukas 12.13-21: Die soziale Funktion der Güter. Tödliches Hamstern oder ein Leben mit wahren Reichtum«, in: Gerstenberger, Erhard S./Schoenborn, Ulrich (Hrsg.), *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten*, (Exegese in unserer Zeit; 1), Münster, S. 11-24.
- Krüger, René*, 2005, *Der Jakobusbrief als prophetische Kritik der Reichen. Eine exegetische Untersuchung aus lateinamerikanischer Perspektive*, Münster.
- Kuhn, Thomas S.*, 1978 (1969), *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt/M.
- Kupisch, Karl*, 1965, *Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus*, München/Hamburg.
- Kurbjuweit, Dirk*, 2003, *Unser effizientes Leben. Die Diktatur der Ökonomie und ihre Folgen*, Reinbek/Hamburg.
- Kuron, Jacek/Modzelewski, Karol*, 1969, *Monopolsozialismus. Offener Brief an die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei*, Hamburg.
- Kurz, Robert*, 1999, *Schwarzbuch Kapitalismus*, Frankfurt/M.
- Lambsdorff, O. Graf von*, 1995, zit. in der *Badischen Zeitung* vom 10.11.1995.
- Laurentin, René*, 1969, *L'Amérique Latine et l'heure de l'enfantement*, Paris.
- Laws, Sophie*, 1980, *A Commentary on the Epistle of James*, San Francisco.
- Lebram, Jürgen-Christian*, 1984, *Das Buch Daniel*, ZBK AT 23, Zürich.
- Lempa, Günter*, 2001, *Der Lärm der Ungewollten*, Göttingen.
- Leuschner, Wolfgang*, 2004, *Dissoziation, Traum, Reassoziaton*, in: Eckhardt-Henn, A./Hoffmann, S.O. (Hrsg.), *Dissoziative Bewusstseinsstörungen. Theorie, Symptomatik, Therapie*, Stuttgart.
- Levinas, Emmanuel*, 1987, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München.

- Levinas, Emmanuel*, 1992, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München.
- Liedke, Gerhard*, 1971, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, Neukirchen.
- Liedke, Gerhard*, 1981, *Im Bauch des Fisches – Ökologische Theologie*, Stuttgart.
- Lifton, Robert J.*, 1996 (1986), *Ärzte im Dritten Reich*, Stuttgart.
- Lifton, Robert J./Marcusen, E.*, 1992 (1980), *Die Psychologie des Völkermords. Atomkrieg und Holocaust*, Stuttgart.
- de Lima Vaz, H. C.*, 1968, »The Church and ›Conscientização‹«, in: *America* 27 (1968).
- Loader, James Alfred*, 1992, *Das Buch Ester*, in: Hans-Peter Müller/Otto Kaiser/James Alfred Loader, *Das Hohelied/Klagelieder/Das Buch Ester*, ATD 16/2, Göttingen.
- Loy, David R.*, 2002, *A Buddhist History of the West. Studies in Lack*, New York.
- Loy, David R.*, 2003, *The Great Awakening: A Buddhist Social Theory*, Wisdom Publications.
- Lüthi, H.*, 1967, *Variationen über ein Thema von Max Weber. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: ders., *In Gegenwart der Geschichte*, Köln/Berlin.
- Luther, Martin*, 1521, *Das Magnificat Vorteuetschet und aussgelegt*, Weimarer Ausgabe (WA) 7, S. 538-604.
- Luther, Martin*, 1524, *Von Kaufshandlung und Wucher*, WA 15, S. 293-322.
- Luttwak, Edward*, 1999, *Turbo-Kapitalismus. Gewinner und Verlierer der Globalisierung*, Hamburg/Wien.
- Luz, Ulrich*, 2002, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1/1, Neukirchen.
- Maaz, Hans-Jürgen*, 1997, *Ängste und Traumata in der Geldgesellschaft*, in: Dahn, Daniela u.a. (Hrsg.) *Eigentum verpflichtet. Die Erfurter Erklärung*, Heilbronn, S. 135-141.
- MacMullen, Ramsay*, 1974, »Peasants, During the Principate«, in: *ANRW II. 1* (1974), 253-261.
- MacMullen, Ramsay*, 1974, *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven.
- Macpherson, C.B.*, 1973 (1962), *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt/M.
- Maier, Martin*, 2001, *Oscar Romero*, Freiburg.
- Mandel, Ernest (Hrsg.)*, 1971, *Arbeiterkontrolle, Arbeiterräte, Arbeiterselbstverwaltung. Eine Anthologie*, Frankfurt/M.
- Manière de voir 84*, 2006, *En lutte! Etat de résistances dans le monde*, Le Monde diplomatique.
- Martin, Hans-Peter/Schumann, Harald*, 1996, *Die Globalisierungsfalle. Der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*, Reinbek/Hamburg.
- Marx, Karl*, 1953 (1857/58), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857/58)*, Berlin.
- Marx, Karl*, 1968 (1867), *Das Kapital, Erster Band*, MEW Bd. 23, Berlin.
- Massarrat, Mohssen*, 2003, *Amerikas Weltordnung. Hegemonie und Kriege um Öl*, Hamburg.
- Mau, Stefan*, 2001, *Die üblichen Verdächtigen. Mythen über die »Drückeberger« der Ar-*

- beitsgesellschaft, in: Frankfurter Rundschau vom 21.4.2001.
- McCoy, Alfred W.*, 2005, Foltern und foltern lassen – 50 Jahre Folterforschung und -praxis von CIA und US-Militär, Frankfurt/M.
- Mies, Maria*, 2001, Globalisierung von unten. Der Kampf gegen die Herrschaft der Konzerne, Hamburg.
- Míguez, Néstor*, 1998, »Ricos y pobres: relaciones clientelares en la Carta de Santiago«, in: Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) 31 (1998), 86-98.
- Miranda, José*, 1974, Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression, New York.
- Mitchell, Stephen A.*, 2003, Bindung und Beziehung. Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse, Gießen.
- Möller, Ulrich*, 2004, Folgt im ökumenischen Prozess des Bekennens jetzt die Feststellung des status confessionis? Standortbestimmung vor der Generalversammlung des Reformierten Weltbundes 2004 in Accra, in: Ökumenische Rundschau 53, S. 176-189.
- Montada, Leo (Hrsg.)*, 1994, Arbeitslosigkeit und soziale Gerechtigkeit, Frankfurt/M.
- Montlibert, Christian de*, 2001, La violence du chômage, Strasbourg.
- Moore, Barrington*, 1985, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt/M.
- Müller, Albrecht*, 2004, Die Reformlüge – 40 Denkfehler, Mythen und Legenden, mit denen Politik und Wirtschaft Deutschland ruinieren, München.
- Müller, Albrecht*, 2006, Machtwahn. Wie eine mittelmäßige Führungselite uns zugrunde richtet, München.
- Müller, Ulrich/Giegold, Sven/Arhelger, Malte (Hrsg.)*, 2004, Gesteuerte Demokratie. Wie neoliberalen Eliten Politik und Öffentlichkeit beeinflussen, Hamburg.
- Müller-Fahrenholz, Geiko*, 1993, Erwecke die Welt – Unser Glaube an Gottes Geist in dieser bedrohten Zeit, Gütersloh.
- Münkler, Herfried*, 2002, Die Rolle der Eliten bei der Legitimation von Gewalt, in: Heitmeyer, W./Hagan, J. (Hrsg.), Internationales Handbuch der Gewaltforschung, Wiesbaden, S. 1215- 1232.
- Mußner, Franz*, 1985 (1964), Der Jakobusbrief, HTKNT, Bd. 13/1, Freiburg i.B./Basel/Wien.
- Myers, Ched*, 1994 (1988), Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus, New York.
- Nagel, Ivan*, 2004, Das Falschwörterbuch. Krieg und Lüge am Jahrhundertbeginn, Berlin.
- Nedelmann, Carl*, 2005, Zur Psychoanalyse der Dehumanisierung, in: Springer, Annette/ Gerlach, A./Schlösser, A.-M. (Hrsg.), Macht und Ohnmacht, Gießen.
- Negt, Oskar*, 2001, Arbeit und menschliche Würde, Göttingen.
- Negt, Oskar*, 2005, An Heinrich von Pierer. Von der Wirtschaft gegen den Menschen, in: C. Amery (Hrsg.), Briefe an den Reichtum, München, S. 60-84.
- Nelson-Pallmeyer, Jack*, 2003 (1997), School of Assassins. Guns, Greed, and Globalisation, New York.
- Nogueira, Pablo*, 1992, »La realización de la justicia de Dios en la historia. Algunas consideraciones sobre la tradición de la inversión escatológica en Apocalipsis 18«, in: Revista

- de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA) 11 (1992), 113-121.
- O'Hanlon, John*, 1981, The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic, in: JSNT 12 (1981), 2-26.
- Obermüller, Rudolf*, 1972, »¿Contaminación? En torno a una definición de la religión (Sant 1.27)«, in: Revista Bíblica 34, Nr. 143 (1972), 13-19.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK)*, 2001, Lead Us Not into Temptation: Churches' Response to the Policies of International Financial Institutions, World Council of Churches, Genf.
- Ökumenischer Rat der Kirchen*, 2005, Alternative Globalisierung im Dienst von Menschen und Erde. AGAPE – Hintergrunddokument zur 9. Vollversammlung des ÖRK in Porto Alegre 2006, Kairos Europa, Heidelberg.
- Ottomeyer, Klaus*, 2000, Über Arbeit, Identität und eine paranoide Tendenz in den Zeiten der Globalisierung, in: M. Hirsch (Hrsg.), Psychoanalyse und Arbeit, Psychoanalytische Blätter, Bd.14, Göttingen, S. 27-50.
- Ottomeyer, Klaus*, 2004, Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen. Soziales Verhalten im Kapitalismus, Münster.
- Pannekoek, Anton* 1971 (1946), Die Arbeiterräte, in: Mandel, E. (Hrsg.), Arbeiterkontrolle, Arbeiterräte, Arbeiterselbstverwaltung, S. 296-301.
- Parin, Paul*, 1978, Der Widerspruch im Subjekt, Frankfurt/M.
- Park, Seong-Won u.a.*, 2005, Alternatives are possible, in: Reformed World, 55, S. 279ff.
- Patte, Daniel*, 1974, »An Analysis of Narrative Structure and the Good Samaritan«, in: SEMEIA 2 (1974), 1-26.
- Pax Christi, Kommission Weltwirtschaft (Hrsg.)*, 2006, Der Gott Kapital – Anstöße zu einer Religions- und Kulturkritik, Münster.
- Perkins, John*, 2005, Bekenntnisse eines Economic Hit Man. Unterwegs im Dienst der Wirtschaftsmafia, München.
- Petracca, Vincenzo*, 2001, Gott oder Mammon – Überlegungen zur neutestamentlichen Besitzethik, in: ZNT 8 (2001), S. 18-24.
- Petracca, Vincenzo*, 2003, Gott oder das Geld – Die Besitzethik des Lukas, TANZ 39, Tübingen/Basel.
- Picht, Georg*, 1989, Der Begriff der Natur und seine Geschichte, Stuttgart.
- Piedra, Arturo*, 2005, Theology of grace and theology of prosperity, in: Reformed world, Vol. 55.4, 326ff.
- Plonz, Sabine*, 1995, Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive, Mainz.
- Polanyi, Karl*, 1978 (1944), The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen, Frankfurt/M.
- Polednitschek, Thomas*, 2003, Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes, Berlin.
- Prantl, Heribert*, 2005, Kein schöner Land. Die Zerstörung der sozialen Gerechtigkeit, München.
- Preiswerk, Matthias*, 1995, Educación popular y teología de la liberación, CELADEC, Bu-

enos Aires.

- Priester, Karin*, 2003, *Rassismus. Eine Sozialgeschichte*, Leipzig.
- Project for the New American Century*, 2000, *Rebuilding America's Defences. Strategy, Forces and Resources for a new Century*, Project for the New American Century, Washington, D. C. 20036, 1150 17th Str., N.W. Suite 510.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.*, 1998, *Solidarität – eine Option für die Opfer. Geschichtliche Entwicklung und aktuelle Bedeutung einer christlichen Tugend anhand der katholischen Sozialdokumente*, Frankfurt/M.
- Prüller-Jagenteufel, Gunter M.*, 2005, *Solidarität als Einsatz für (soziale) Gerechtigkeit. Die Perspektive christlicher Sozialethik*, in: Krüggeler, Michael/Klein, Stephanie/Gabriel, Karl (Hrsg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich, S. 193ff.
- Ptak, Ralf*, 1998, *Verordnet – erledigt? Zur Entwicklung des deutschen Sozialstaats im historischen Kontext*, in: C. Butterwegge/R. Hickel/R. Ptak, *Sozialstaat und neoliberale Hegemonie*, Berlin, S. 9-60.
- Racek, Alfred*, 2001, *Befreiungsphilosophie des Geldes*, Thaur/Wien/München.
- Raiser, Konrad*, 2005, *Schritte auf dem Weg der Ökumene*, Frankfurt/M.
- Ramonet, Ignacio*, 1997, *La Geopolitique du Chaos*, Paris.
- Randle, Guillermo*, 1975, *Oculto y descubierto. Una lectura de los signos de los tiempos a la luz del evangelio de San Lucas*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Rawls, John*, 2003, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt/M.
- Reemtsma, Jan Philipp*, 1998, *Noch einmal: Wiederholungszwang*, in: A. Schlösser/K. Höfeld (Hrsg.), *Trauma und Konflikt*, Gießen, S. 293-308.
- Republikanischer Anwältinnen- und Anwälteverein, Holtfort-Stiftung (Hrsg.)*, 2005, *Strafanzeige./Rumsfeld u.a.*, RAV, Hannover.
- Rhoads, David M.*, 1976, *Israel in Revolution: 6-74 C.E.*, Philadelphia.
- Richter, Edelbert*, 1997, *Hundert Argumente. Ein Kommentar zur Erfurter Erklärung*, Selbstverlag, Weimar.
- Richter, Edelbert*, 2005, *»Reform« als Restauration und hegemoniale Nostalgie*, Hamburg.
- Richter, Edelbert/Wipperfürth, Christian*, 1996, *Wie die Ostdeutschen ihr Produktivvermögen weitgehend verloren haben*, Selbstverlag, Weimar.
- Richter, Horst-Eberhard*, 1997, *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Düsseldorf/München.
- Richter, Horst-Eberhard*, 2003, *Das Ende der Egomane – Die Krise des westlichen Bewusstseins*, München.
- Riedesser, Peter/Verderber, A.*, 1996, *»Maschinengewehre hinter der Front«. Zur Geschichte der deutschen Militärpsychiatrie*, Frankfurt/M.
- Rieger, Jörg*, 2001, *God and the Excluded: Visions and Blind Spots in Contemporary Theology*, Minneapolis.
- Rieger, Jörg*, 2005, *Der Mittelweg, der den Tod bringt – Eine Analyse der kirchlichen und politischen Mitte in den USA*, in: *Junge Kirche*, 66, S. 51ff.
- Rifkin, Jeremy*, 1997, *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, Frankfurt/M.

- Ringgren, Helmer, 1980, Sprüche, in: Ringgren, H./Zimmerli, Walter, Sprüche/Prediger (ATD 16/1), Göttingen.
- Rittstieg, Helmut, 1975, Eigentum als Verfassungsproblem, Darmstadt.
- Robra, Martin, 1994, Ökumenische Sozialethik, Gütersloh.
- Rostovtzeff, Mikhail, 1941, The Social and Economic History of the Hellenistic World, Bd. 2, Oxford.
- Rostovtzeff, Mikhail, 1957, The Social and Economic History of the Roman Empire, Bd. 1, Oxford.
- Roth, Rainer, 1996, Wie der Staat die Reichen reicher macht, in: H. Schui/E. Spoo (Hrsg.), Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland, Heilbronn, S. 40-49.
- Roth, Rainer, 1999, Das Kartenhaus – Ökonomie und Staatsfinanzen in Deutschland, Frankfurt/M.
- Roth, Rainer, 2003, »Nebensache« Mensch, Frankfurt/M.
- Rügemeier, Werner, 2002, arm und reich, Bielefeld.
- Sabur, Mohammad Abdus, 2000, Globalisierung aus der Perspektive der muslimischen Dritten Welt, in: U. Duchrow/F. Kürschner-Pelkmann (Hrsg.), a.a.O., S. 28ff.
- Sánchez Rubio, David u.a., 2004, Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos, Barcelona.
- Santa Ana, Julio de, 1979, Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche, Wuppertal.
- Santa Ana, Julio de (Hrsg.), 1979, Towards a church of the poor, World Council of Churches, CCPD, Genf.
- Saramago, José, 1998, Die Stadt der Blinden, Reinbek/Hamburg.
- Sarkar, Saral/Kern, Bruno, 2004, Ökosozialismus oder Barbarei, Initiative Ökosozialismus, Köln/Mainz.
- Sartor Bressan, Roberto, 1972, »Culto y compromiso social según la epístola de Santiago«, in: Revista Bíblica 34 Nr. 143 (1972), 21-32.
- Sauer, Georg, 2000, Jesus Sirach/Ben Sira, ATDA 1, Göttingen.
- Schäfer, Heinrich, 1992, Protestantismus in Zentralamerika. Christliches Zeugnis im Spannungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung »indianischer« Kultur, Frankfurt/M.
- Scharffenorth, Gerta, 1982, Den Glauben ins Leben ziehen...Studien zu Luthers Theologie, München.
- Schipani, Daniel S., 1984, Concientization and Creativity. Paulo Freire and Christian Education, Lanham.
- Schlier, Heinrich, Artikel thlībō, thlipsis, ThWNT III, 139-148.
- Schneider, Carl, Artikel kathairéō, katefresis, ThWNT III, 414-416.
- Schnider, Franz/Stenger, Werner, 1978-79, »Die offene Tür und die unüberschreitbare Kluft. Strukturanalytische Überlegungen zum Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (Lukas 16.19-31)«, in: New Testament Studies 25 (1978-79), 94-114.
- Schönhöffer, Peter, 1997, Befreiende Spiritualität, Die Option für die Armen zwischen Brasilien und Deutschland, Frankfurt/M.

- Schottroff, Luise*, 1986, Die Befreiung vom Götzendienst der Habgier, in: L. u. W. Schottroff, *Wer ist unser Gott? – Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der »ersten Welt«*, München, S. 137ff.
- Schottroff, Luise*, 1996 (1994), *Lydias ungeduldige Schwestern – Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh.
- Schottroff, Luise*, 2005, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Schottroff, Luise/Stegemann, Wolfgang*, 1981 (1978), *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, Stuttgart.
- Schottroff, Luise/Wacker, Marie-Theres*, 1998, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh.
- Schrage, Wolfgang*, Artikel tyflós, tyflóó, ThWNT VIII, 270-294.
- Schui, Herbert*, 1996, Neoliberalismus – Der Versuch, die Konzentration von Einkommen und Vermögen zu legitimieren, in: H. Schui/E. Spoo (Hrsg.), *Geld ist genug da. Reichtum in Deutschland*, Heilbronn, S. 100-123.
- Schui, Herbert/Ptak, Ralf/Blankenburg, Stephanie/Bachmann, G./Kotzur, D.*, 1997, *Wollt ihr den totalen Markt? Der Neoliberalismus und die extreme Rechte*, München.
- Schumann, Harald*, 2005, An Mr. Gent. Eine Analyse des Vodafone-Skandals, in: C. Amery (Hrsg.), *Briefe an den Reichtum*, München, S. 39-59.
- Schüngel-Straumann, Helen*, 1998, Genesis 1-11. Die Urgeschichte, in: Luise Schottroff/Marie-Theres Wacker, *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh.
- Schutz, Roger*, 1973, *Kampf und Kontemplation*, Taizé.
- Schwantes, Milton*, 1991, *Das Land kann seine Worte nicht ertragen. Meditationen zu Amos*, München.
- Segbers, Franz*, 1999, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern.
- Segundo, Juan Luis*, 1975, *La liberación de la teología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires/México.
- Seng, Egbert W.*, 1978, »Der reiche Tor. Eine Untersuchung von Lukas 12.12-21 unter besonderer Berücksichtigung form- und motivgeschichtlicher Aspekte«, in: *Novum Testamentum* 20 (1978), 136-155.
- Sennett, Richard*, 2000 (1998), *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin.
- Sennett, Richard*, 2005, *Die Kultur des Neuen Kapitalismus*, Berlin.
- Smith, Adam*, 1988 (1978), *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, München.
- Smith, Morton*, 1971, »Zealots and Sicarii: Their Origins and Relations«, in: *HThR* 64 (1971), 1-19.
- Sölle, Dorothee*, 1997, *Mystik und Widerstand*, Hamburg.
- Sperber, Daniel*, 1978, »Aspects of Agrarian Life in Roman Palestine I. Agricultural Decline in Palestine During the Later Principate«, in: *ANRW II*. 8 (1978), 397-443.
- Springer, Anne/Gerlach, Alf/Schlösser, Anne-Marie* (Hrsg.), 2005, *Macht und Ohnmacht*, Gießen.

- Stählin, Gustav*, Artikel *chará*, ThWNT IX, 431-432.
- Stegemann, Ekkehard W. u. Wolfgang*, 1995, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart.
- Stern, Daniel*, 1992, *Die Lebenserfahrung des Säuglings*, Stuttgart.
- Stickel, Anne*, 2006, *Das »menschliche Subjekt«: Die Methode ist für den Menschen da und nicht der Mensch für die Methode – Grundriss eines Ansatzes von Franz J. Hinkelammert*, Diss., Erlangen-Nürnberg.
- Stierle, Wolfram*, 2001, *Chancen einer Ökumenischen Wirtschaftsethik. Kirche und Ökonomie vor den Herausforderungen der Globalisierung*, Frankfurt/M.
- Stiglitz, Joseph*, 2002, *Die Schatten der Globalisierung*, Berlin.
- Stoebe, H.*, 1957, »Die Einnahme Jerusalems und der Sinnor«, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 73.
- Strecker, Georg*, 1985, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen.
- Streck-Fischer, A.*, 1998, Wenn das Welterleben verrückt. Psychotische Dekompensation bei Jugendlichen als Traumafolge, in: A.-M. Schlösser/K. Höhfeld (Hrsg.), *Trauma und Konflikt*, Gießen, S. 479-489.
- Sung, Jung Mo*, 2002, *Sujeto e sociedades complexas*, Petropolis.
- Tamez, Elsa*, 1985, *Santiago. Lectura latinoamericana de la epístola*, DEI, San José/Costa Rica.
- Tamez, Elsa*, 1998, *Gegen die Verurteilung zum Tod – Paulus oder die Rechtfertigung durch den Glauben aus der Perspektive der Unterdrückten und Ausgeschlossenen*, Luzern.
- Tammilehto, Olli*, 2003, *Globalisation and Dimensions of Poverty*, Helsinki.
- Tawney, R. H.*, 1946 (1937), *Religion und Frühkapitalismus*, Bern.
- Theißen, Gerd*, 1988 (1977), *Soziologie der Jesusbewegung*, München.
- Tödt, Heinz Eduard*, 1997, *Komplizen, Opfer und Gegner des Hitlerregimes – Zur »inneren Geschichte« von protestantischer Theologie und Kirche im »Dritten Reich«*, Gütersloh.
- Toffler, Alvin*, 1990, *Machtbeben. Wissen, Wohlstand und Macht im 21. Jahrhundert*, Düsseldorf.
- Toy, Crawford H.*, 1948, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs (The International Critical Commentary)*, Edinburgh.
- Trotzki, Leo D.*, 1957 (1936), *Die verratene Revolution*, Zürich.
- Tsompanidis, Stylianos*, 1999, *Orthodoxie und Ökumene – Gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster.
- Tsuji, Manabu*, 1997, *Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes*, WUNT 93, Tübingen.
- Tugendhat, Ernst*, 2006, *Über west-östliche Mystik und höhere Traurigkeit – Dankesrede zur Verleihung des Meister-Eckhart-Preises*, in: *Le Monde Diplomatique*, 13.01.2006, S. 8f.
- Ulman, Richard B./Brothers, Doris*, 1988, *The Shattered Self. A Psychoanalytic Study of Trauma*, Hillsdale.
- UNDP (Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen)*, 1994, *Bericht über die menschl-*

- che Entwicklung 1994, Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn.
- UNDP (*Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen*), 1996, Bericht über die menschliche Entwicklung 1996, Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen, Bonn.
- Van Rossum, Walter, 2004, Meine Sonntage mit »Sabine Christiansen«, Köln.
- Van Unnik, W. C., 1966, »Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas 6.32-35«, in: *Novum Testamentum* 8 (1966), 284-300.
- Veerkamp, Ton, 1983, Die Vernichtung des Baal. Auslegung der Königsbücher (1.17-2.11), Stuttgart.
- Veerkamp, Ton, 1993, Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Berlin.
- Veerkamp, Ton, 2002, Der Abschied des Messias. Johannes 13-17, in: *Texte und Kontexte* 25. Jg., 3-4, Nr. 95/96, Lehrhaus e.V., Berlin.
- Veerkamp, Ton, 2005, Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus, Hamburg.
- Vester, Michael u.a., 2001, Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel – Zwischen Integration und Ausgrenzung, Frankfurt/M.
- Vögele, Wolfgang/Bremer, Helmut/Vester, Michael (Hrsg.), 2002, Soziale Milieus und Kirche, Würzburg.
- Wachs, Manfredo Carlos, 1998, O Ministério da Confirmação – Contribuição para um método, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo.
- Wacker, Ali., 1977, Arbeitslosigkeit, Frankfurt/M.
- Walpen, Bernhard, 2004, Die offenen Feinde und ihre Gesellschaft. Eine hegemonietheoretische Studie zur Mont Pèlerin Society, Hamburg.
- Weber, Max, 1972 (1904/5), Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* Bd. I, Tübingen, S. 17-206.
- Weber, Max, 1972 (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Wegener, Sybil, 1999, *Feindbilder. Wie kollektiver Hass entsteht*, Berlin.
- Wehler, Hans-Ulrich, 1995, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Band 3, 1849-1914, München.
- Wehler, Hans-Ulrich, 2003, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Band 4, 1914-1949, München.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von, 1986, *Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung*, München.
- Welch, Jack, 2001, *Was zählt*, München.
- Welker, Michael, 2004, »Ab heute regiert Geld die Welt...«, *Dokumentation der Werner-Reihlen-Vorlesung*, Berlin, S. 52ff.
- Wenk, Matthias, 1999, Community-Forming Power – The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts, *Journal of Pentecostal Theology, Supplement Series* 19, Sheffield.
- Werkstatt Ökonomie, 2002, *Reichtum und Armut als Herausforderung für kirchliches Handeln*, Heidelberg.
- Werner, Dietrich, 2005, Heilung in Mission und Ökumene, in: *Von der heilenden Kraft des Glaubens*, EMW, Hamburg, S. 30ff.

- Wiefel, Wolfgang, 1988, Das Evangelium nach Lukas (ThHKNT III), Berlin.
- Wiefel, Wolfgang, 1998, Das Evangelium nach Matthäus, (ThHKNT 1), Leipzig.
- Wink, Walter, 1984, Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament, Minneapolis.
- Wink, Walter, 1986, Unmasking the Powers: The Invisible Forces That Determine Human Existence, Minneapolis.
- Wink, Walter, 1992, Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination, Minneapolis.
- Wink, Walter, 2002, The Human Being: Jesus and the Enigma of the Son of the Man, Minneapolis.
- Winkelmann, Bernd, 1997, »Damit neu werde die Gestalt dieser Erde« – Politische Spiritualität im Umbruch unserer Zeit, Leipzig.
- Winkler, Heinrich August, 1998, 1918-1933. Die Geschichte der ersten deutschen Demokratie, München.
- Winnicott, Donald W., 1965a, Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974.
- Winnicott, Donald W., 1965b, Ich-Verzerrung in Form des Wahren und des Falschen Selbst, in: Winnicott, Donald W., Reifungsprozesse und fördernde Umwelt, München 1974, S. 182-199.
- Wirth, Hans-Jürgen, 2002, Narzissmus und Macht. Zur Psychoanalyse seelischer Störungen in der Politik, Gießen.
- Wirth, Hans-Jürgen (Hrsg.), 2004, Das Selbst und der Andere. Die relationale Psychoanalyse in der Diskussion, Psychosozial 27, Schwerpunktheft, Gießen.
- Zeller, Christian (Hrsg.), 2004, Die globale Enteignungsökonomie, Münster.
- Ziegler, Jean, 2003, Die neuen Herrscher der Welt und ihre globalen Widersacher, München.
- Ziegler, Jean, 2005, Das Imperium der Schande. Der Kampf gegen Armut und Unterdrückung, München.
- Zinn, Karl Georg, 1989, Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert, Opladen.
- Zinn, Karl Georg, 1999, Sozialstaat in der Krise. Zur Rettung eines Jahrhundertprojekts, Berlin.
- Zinn, Karl Georg, 2000, Gewinner und Verlierer der Globalisierung? Supplement der Zeitschrift Sozialismus, 7-8.
- Zinn, Karl Georg, 2001, Der verkaufte Mensch – Über Sein und Sollen des Wirtschaftens im Kapitalismus, in: Hinkel, Rudolph u.a. (Hrsg.), Brauchen wir eine andere Wirtschaft?, Hamburg, S. 90-113.
- Zinn, Karl Georg, 2002, Wie Reichtum Armut schafft. Verschwendung, Arbeitslosigkeit und Mangel, Köln.

Publik-Forum

Die Zukunft des Lebens gestalten!

Um die Zeitung Publik-Forum sammeln sich jene kritischen Geister, die sich nicht unterkriegen lassen wollen. Denen das dreifache, aufeinander abgestimmte Shalom von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht gleichgültig geworden ist.

Publik-Forum stärkt jene Kräfte, die ihre Augen nicht vor den brennenden Fragen unserer Zeit verschließen und sich für die Lösung der Probleme engagieren. Notwendig sind neue Brücken zwischen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, zwischen den Konfessionen und Religionen.

Im Zwei-Wochen-Takt bringt Publik-Forum Information und Orientierung, Überblick und Durchblick. Sie sind herzlich eingeladen, sich davon zu überzeugen.



**Bitte fordern Sie
ein kostenloses Probeheft an:**

Publik-Forum
Postfach 2010, D-61410 Oberursel
Tel.: 06171/7003-10
Fax: 06171/7003-46
E-Mail: Buecherdienst@Publik-Forum.de
oder im Internet:
www.publik-forum.de

VSA: Neoliberalismus-Kritik



224 Seiten; Fadenheftung; Klappenbroschur; € 10.00
ISBN 3-89965-139-1
Dieses Nachschlagewerk trägt dazu bei, einer breiten LeserInnenschaft Globalisierung verständlich zu erklären.

Uwe-Jens Heuer
Marxismus und Glauben

280 Seiten; € 18.80
ISBN 3-89965-176-6



300 Seiten; € 22.80
ISBN 3-89965-143-X
Die AutorInnen untersuchen die neueren Mitte-Links-Regierungen in Lateinamerika und die sozialen Bewegungen vor Ort.

Hans Mundorf
Nur noch Markt, das ist zu wenig
Mit einem Vorwort von Jürgen Peters
OBS-Schriftenreihe im VSA-Verlag
216 Seiten; zahlreiche Fotos; € 14.80
ISBN 3-89965-174-X

Edelbert Richter
»...daß die Macht an sich böse ist«
Eine Aktualisierung des Satzes
von Jacob Burckhardt
120 Seiten; € 9.80
ISBN 3-89965-157-X

VSA

Prospekte anfordern!

VSA-Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 05 05 67
Fax 040/28 05 05 68
mail: info@vsa-verlag.de

www.vsa-verlag.de